LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TAM LUẬN HUYỀN NGHĨA

SỐ 1852

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1852

TAM LUẬN HUYỀN NGHĨA

Sa-môn Cát Tạng tại đạo tràng Tuệ Nhật vâng lệnh vua soạn

Phần tông yếu của tựa chia làm hai môn: một là tựa chung dẫn về những điểm chính, hai là giải thích riêng các phẩm. Nói môn đầu gồm có hai: một là phá tà, hai là hiển chánh.

Ôi, giáo hóa thích ứng luôn được mở rộng thuận hợp nhưng sự dẫn dắt thì chẳng phải một đường. Xét tâm bậc Thánh, lấy việc dứt lo làm chánh. Thâu tóm ý nghĩa sự giáo hóa, lấy sự thông tỏ lý làm tông. Chẳng những cho rằng chín mươi sáu thứ ngoại đạo gắn chặt với chốn nhà lửa là đạo thanh tịnh, mà năm trăm bộ phái khác nhau nối tiếp trong lưới kiến chấp làm Nê-hoàn, còn khiến gò rỗng nơi vườn nai, gai gốc nơi núi Thứu, bậc Thiện thệ lấy đó để tỏ bày lòng xót thương khắp, Bồ-tát sở dĩ khởi đầu đại bi, bốn nẻo nương dựa lấy đó làm hưng, ba bộ luận do đó mà được soạn. Luận tuy có ba nhưng ý nghĩa thì dốc nhằm hai tướng: một là làm sáng tỏ chánh pháp, hai là phá bỏ tà đạo. Phá bỏ tà đạo thì dưới là cứu vớt bao kẻ đắm chìm. Làm sáng tỏ chánh pháp thì trên nhằm mở mang đại pháp. Vậy nên chấn chỉnh, thống lĩnh đề cương, diệu lý dốc vào hai hướng. Song vì các tà thuyết lầm lạc, vốn phức tạp rối rắm, khó có thể trình bày đầy đủ. Chỗ mà ba luận đả phá, lược bày gồm vào bốn điều chính: một là dẹp bỏ ngoại đạo, hai là bẻ gãy luận điểm của Tỳ đàm, ba là bác bỏ kiến giải của Thành Thật, bốn là chê trách kiến chấp của Đại thừa.

- Hỏi: Do ý nghĩa gì mà bác bỏ khắp các học phái như thế?
- Đáp: Luận chữ đã nghiên cứu kỹ về nguồn gốc, thấu đạt các lý,

Một nguồn không truy cứu thì bao thứ hý luận không dứt trừ, một mảy may không lý mầu thì đạo vô thượng không sáng tỏ. Vì chẳng có ngọn nguồn nào không truy cứu, nên các dị học mới dứt, không lý nào chẳng tường tận, nên đạo sâu xa mới thông. Do vậy mà văn của luận này mới bài bác khắp các chấp.

- Hỏi: Đã cho rằng chẳng pháp nào không nghiên cứu, không lời nào không tường tận, nên bác bỏ các dị học, vì sao lại chỉ đả kích bốn tông?

- Đáp: Đầu tiên, một là ngoại, sau ba thứ còn lại là nội. Vậy là nội ngoại cùng thâu tóm gồm đủ. Tỳ-đàm dốc làm rõ Hữu. Thành Thật thì nói về cái Không. Không, Hữu hợp lại, đều thuộc về Tiểu thừa. Phương đẳng xưng là Đại thừa. Đại, Tiểu nói bày vô vàn vướng mắc, một cách tổng quát, tẩy trừ bốn thứ mê thì bao mối hệ lụy ngổn ngang mới dứt sạch.

- Hỏi: Bốn thứ chấp như thế tính chất hơn kém ra sao?

- Đáp: Ngoại đạo chẳng thấu đạt về hai không, chấp nặng về nhân, pháp. Tỳ-đàm đã đạt được lý vô ngã mà lại chấp vào pháp, cho bản tánh của pháp là có. Bạt nói cả về về hai không, nhưng sự soi sáng vẫn chưa được tường tận. Đại thừa vẫn nói là rốt ráo, song lại chấp chặt vào điều ấy mà thành mê. Từ cạn đến sâu, thứ lớp của bốn tông là thế.

- Hỏi: Ngoại đạo ngôn thuyết tà vạy, đả phá là thích đáng. Còn lại đều là các giáo phái nội điển, sao cũng bài bác luôn như thế?

- Đáp: Nói một cách tổng quát thì việc đả phá và làm hiển bày gồm có bốn môn:

1/ Đả phá, không thu nhận.

2/ Thu phục, không đả phá.

3/ Vừa đả phá, vừa thu nhận.

4/ Chẳng đả phá, chẳng thu nhận.

Ngôn thuyết không hợp thì chẳng đả phá, chẳng thu nhận. Lời nói khế hợp chân lý thì thu nhận, không đả phá. Học hỏi giảng dạy đều dấy mê lầm thì vừa đả phá, vừa thu nhận. Đả phá về tình cảnh của chủ thể bị mê chấp. Thu nhận là chọn lấy giáo pháp của đối tượng bị lầm lạc. Thật tướng các pháp thì mọi ngôn từ đều quên, mọi suy nghĩ đều dứt. Thật tướng thì không thể phá mà rõ bốn câu này (bốn kiến giải) thì sự phá lập càng sáng tỏ.

(Từ trên đến đây đã nói một cách chung về việc đả phá. Từ đây trở đi là bác bỏ riêng bốn tông)

* Cái gọi là dẹp trừ ngoại đạo: Rất mầu nhiệm trong sáng gọi là Đạo. Tâm hướng về ngoại đạo nên gọi là ngoại đạo. Ngoại đạo có nhiều mối, lược nói gồm có hai: một là các kiến chấp của dị học ở Thiên-trúc, hai là các học phái của Trung quốc. Nói chung thì ở Tây vực có chín mươi sáu thứ ngoại đạo, nói bày riêng chủ yếu từng thứ thì thịnh hành hơn hết là bốn thứ kiến chấp:

1/ Cho rằng nhân tà, quả tà

2/ Chấp không nhân, có quả.

3/ Lập có nhân, không quả.

4/ Biện luận không nhân, không quả.

- Hỏi: Thế nào là nhân tà, quả tà?

- Đáp: có ngoại đạo cho rằng: Trời Đại Tự Tại có khả năng sinh ra muôn vật. Nếu muôn vật hoại diệt thì lại trở về gốc là đấng tạo hóa kia, cho nên gọi là Tự Tại. Nếu vị trời ấy giận dữ thì bốn loài đều khổ. Còn Đấng Tự Tại mà vui thì cả sáu cõi cùng vui. Nhưng Trời chẳng phải là nhân của muôn vật, muôn vật chẳng phải là quả của trời. Chẳng qua đó là chỗ bày vẽ của tâm tà, nên gọi là nhân tà, quả tà. (Tự Tại đã như vậy thì bảy thứ chấp cũng thế thôi).

- Biện luận: Ôi! Làm thiện thì nhận được quả báo vui, làm ác thì phải chịu lấy quả khổ. Đó chính là quan hệ qua lại, là chốn báo ứng sòng phẳng. Vì chẳng thông đạt nghĩa lý ấy nên mới phát sinh kiến giải sai lầm kia. Lại nữa, loài người sinh ra người nên người lại giống người. Loài vật sinh ra vật, nên vật lại giống vật, đó chính là lý sinh nhau. Thế mà cho rằng từ nhân của một ông trời lại sinh ra quả báo cho muôn loài, há chẳng là lầm lạc sao!

- Hỏi: Thế nào là không nhân mà có quả?

- Đáp: Lại có ngoại đạo suy cứu tận cùng về muôn vật, không rõ lý do bèn cho là vô nhân; nhưng hiện thấy rõ các pháp nên biết là có quả. Ví như Trang chu mộng mị hỏi bóng, bóng do mình mà có. Từ nhân là hình tạo ra sự biến hóa, đó là biến hóa nên không có nguyên do. Gốc đã tự có nên ngọn chẳng do cái khác tạo thành, vì vậy mà cho rằng không nhân nhưng có quả.

- Hỏi: Không nhân và tự nhiên, có gì khác nhau chăng?

- Đáp: Không nhân dựa vào nhân là không, còn tự nhiên thì chỉ rõ là quả có. Xét về nghĩa thì chẳng đồng cũng cùng là một kiến chấp.

- Biện luận: Ôi! Nhân quả nương tựa lẫn nhau mà sinh, cũng như tương tức, duyên khơi mà có hình tướng khác nhau. Đã có quả kia sao lại vô nhân? Như không có nhân kia sao lại có quả riêng? Nếu quyết

cho rằng không nhân mà có quả thì làm lành phải chịu cảnh địa ngục, làm ác lại phải hưởng cảnh cõi trời!

- Hỏi: Có người cho rằng: Tự nhiên có nhân, tự nhiên không quả. Muôn vật sinh hóa chẳng đồng, đều tự nhiên mà có, nên không giống với lỗi nói ở trước.

- Đáp: Đó là do chưa suy xét kỹ nên phát sinh kiến giải lầm lạc như vậy. Nếu dốc sức nghiên cứu thấy lý thì chẳng phải thế. Hễ nói về chính mình thì nghĩa là chẳng phải kẻ khác. Ắt là nhân thì kẻ khác chẳng phải là mình. Cho nên tự mình thì không có nhân, có nhân thì không phải tự mình. Nếu cho là nhân mà lại là mình thì nghĩa ấy trở thành mâu thuẫn.

- Hỏi: Thế nào gọi là có nhân, không quả?

- Đáp: Quan niệm của loại kiến chấp về đoạn cho rằng chỉ có hiện tại, chẳng có đời sau. Như loài cây cỏ thì tồn tại trong một thời gian.

- Biện luận: Ôi! Đạo thần vốn sâu xa, mầu nhiệm; kẻ mê lầm thì nhiều tăm tối. Nghĩa đã đi qua chỗ rộng lớn mà chưa thông, lý đã thiệp nhập mà vẫn còn mờ mịt. Chỉ có đạo Phật mới thấu đạt tận cùng mọi nẻo. Kinh chép rằng: Như chim sẻ ở trong bình, dùng tấm vải lụa mỏng che lên miệng bình. Vải lụa bị thủng thì chim sẻ bay vù đi mất. Thân hoại thì thần thức bay đi. Khuông Sơn Tuệ Viễn giải thích: Sự lưu truyền của lửa là ở củi, còn sự lưu truyền của thần thức thì ở thân. Củi trước chẳng phải củi sau, thì biết nói rõ các thuật mầu nhiệm của sự tận cùng. Hình trước chẳng phải hình sau, nên tỏ ngộ hư hoại ở một đời, bèn cho là thần thức đều mất hết. Lửa hết là tùy thuộc vào cây, cho nên rốt cuộc rồi thí cả lửa củi đều hết. Hậu học xưng lời của Hoàng đế, bảo: Thân tuy mục nát mà thần chẳng hóa; Từ hóa đến biến là vô cùng. Tuy chưa làm sáng rõ lời nói về ba đời, mà ý thì đã xác minh là đời vị lai không đứt quãng.

- Hỏi: Thế nào gọi là không nhân không quả?

- Đáp: Đã không tin sự thọ nhận ở đời sau, nên cũng không có nhân ở hiện tại. Sáu vị giáo chủ ngoại đạo cho rằng: không có nghiệp ác, không có quả báo của nghiệp ác. Không có nghiệp lành, không có quả báo của nghiệp lành. Trong các câu hỏi về bốn thứ tà kiến thì đây là quan điểm rất mực tệ hại! Hiện tại không làm điều lành thì đời sau đọa vào cõi ác!

- Hỏi: Sự lầm lạc lộn xộn như thế đã dấy lên từ thời nào?

- Đáp: Đức Thích Ca chưa xuất hiện ở thế gian thì các học phái ấy đã thịnh hành ở Ấn độ. Đấng Năng Nhân đã ra đời thì các kiến chấp

lầm lạc bị dứt trừ. Khi Phật diệt độ thì các phái của chúng trở nên đông đảo, phức tạp. Sau đó, Bồ-tát Long Thọ ra đời, một lần nữa dốc sức đả phá, trừ dẹp.

Tiếp theo là bài bác các sư (học phái) ở Trung quốc, một là nghiên cứu về pháp, hai là nghiên cứu về người.

**** Một là nghiên cứu về pháp:***

- Hỏi: Bốn thứ học thuật ở Ấn độ đã là ý kiến của ngoại giáo. Còn Ba huyền ở Trung quốc nên cho là nội giáo chăng?

- Đáp: Thích Tăng Triệu nói: "Mỗi khi đọc sách của Lão Tử, Trang Chu, nhận đấy mà than: Đẹp thì đẹp thật, nhưng chỗ đậu của thần thức vẫn còn luẩn quẩn trong vòng mờ mịt, chưa đạt tới chốn tận cùng!" Về sau xem kinh Tịnh Danh thì hết sức vui mừng, lãnh hội bày tỏ với bạn thân: Tôi đã biết rõ chỗ quay về hơn hết!" Bèn bỏ tục xuất gia. Cưu-ma-la-thập ngày trước nghe Ba huyền và chín bộ đều là tột bực. Bá dương và Mâu-ni cùng ngang nhau mà hình hóa, nên bùi ngùi than: Lão-Trang nhập vào nẻo huyền diệu, nên dễ làm mê chỗ tai mắt. Trí óc của phàm phu, lời nói bộp chộp, vội vàng, nói ra giống như cùng cực mà không hề đạt tới. Suy xét thì dường như tận cùng mà chưa ai đến được! Lược nói có sáu nghĩa, làm sáng tỏ chỗ hơn kém. Ngoài chỉ biện minh mỗi một thân, còn trong thì soi sáng cả ba đời. Ngoại thì năm tình chưa thông suốt. Còn Nội thì giảng nói sáu thông vô cùng mầu nhiệm. Ngoại thì chưa là vạn hữu mà là thái hư. Còn trong thì nói chẳng hoại giả danh mà giải thích thật tướng. Ngoài chưa thể là vô vi mà du hóa muôn hữu, trong thì giảng về mé chân bất động để tạo lập các pháp. Ngoài còn vướng nơi cửa ngõ được-mất, trong thì ngầm thông hai cõi, nơi diệu lý dứt bặt mọi ngôn từ. Ngoài thì chưa tạo được sự dung hợp trọn vẹn giữa cảnh-trí, trong thì quán và duyên đều vắng lặng. Lấy đó mà xem xét tường tận, rõ là lông chim ngắn đối với cánh chim Bàng (đại bàng), cái giếng cạn sánh với ao trời, vẫn chưa đủ để dụ cho sự cách biệt ấy. Người dân Diêu Tần cho là lạ về sự cùng tột kia, tôi còn nói thêm gì nữa ư!

- Hỏi: Đạo của Bá Dương gọi đạo là Thái hư. Đạo của Mâu-ni thì gọi là đạo Vô Tướng. Nguồn của lý là một thì muôn dòng cùng đồng nhau. Tăng Triệu, La-thập, vì hạ thấp cái này, đề cao cái kia nên xem ra như dua nịnh Phật chăng? (Vương Bật, với sớ giải cũ, cho Vô Vi là đạo thể)

- Đáp: Đạo của Bá Dương thì đạo chỉ là Hư vô, còn đạo của Mâu-ni thì đạo vượt cả bốn thứ kiến giải (bốn câu). Cạn sâu đã nói rõ thì Thể

sao lại do một? Xem ra thì chính ông nịnh đạo chứ chẳng phải ta dua nịnh theo Phật.

- Hỏi: Đạo của Mâu ni, đạo là chân đế mà Thể thì dứt vượt trăm ngàn phi. Đạo của Bá Dương, gọi là liễu minh (vắng lặng, mênh mông), lý vượt bốn thứ kiến giải (bốn câu). Nghiệm khắp thì Thể là một, sao lại có chuyện cạn sâu? (Lương Vũ Đế, theo nghĩa mới, dùng Kinh Phật cho nên chân không là đạo thể)

- Đáp: Gồm thâu cả chín dòng, bao gồm bảy lược, chỉ dốc biện minh về Hữu-Vô, nhưng chưa làm rõ là đã đạt được bốn thứ. Nếu nói rằng Lão giáo cũng biện luận về song phi, thì đích thị là kiểu lý luận trộn cát với vàng và kẻ trộm bò! (Chu Hoằng, chính Trương Cơ cùng bác bỏ Lão, cho rằng Lão có ý nghĩa về song phi).

**** Thứ hai là nghiệm xét về người:***

- Hỏi: Phật hiệu là Đại giác, Lão được gọi là Thiên Tôn. Người cùng là bậc Thánh trên hết. Pháp đều là mầu nhiệm tột bực. Ví thử muốn giữ lại sự khác nhau, chẳng phải là lấp kín cửa huyền của nẻo không hai, làm hại cái chỗ sâu thẳm của nẻo đắc nhất sao? (Đích thị là đạo sĩ dùng các Kinh tam đồng, Linh Bảo để lập nghĩa)

- Đáp: Tất-đạt ở nơi cung điện nối ngôi vị vua Thánh Kim Luân. Năng Nhân lìa bỏ thế tục nên được gọi là bậc Pháp Vương của ba cõi. Lão là vị quan coi về sử của nhà Chu, Thanh hư là một phái trong chín phái. Nếu ông muốn khiến người cùng với pháp là một thì khác gì gò uổng và An Minh cùng cao, ánh đom đóm ánh đuốc cùng với mặt trời mặt trăng cùng chiếu sáng!

- Hỏi: Cái giống nhau nơi con người là năm tình, cái khác nhau nơi con người là thần minh. Dấu vết là quan coi về sử, gốc thật là Thiên Tôn, dựa theo thật mà bàn thì điều ấy là nhất quán.

- Đáp: Hán thư cũng nói rõ về phẩm loại, do Bá Dương là bậc Hiền, Hà Ẩn, Vương Bật gọi là Lão, chưa phải là bậc Thánh. Ví khiến Khổng là Nho đồng, Lão là Ca-diếp, thì tuy cùng dấu vết là Thánh mà dấu vết ấy khác nhau. Nếu tròn đầy là hợp cả tám tướng, mười phương, thành Phật thì người được tôn là Đại giác, pháp được gọi là xuất thế, lợi nhỏ là sinh phước lành cho trời, người, ích lớn thì có Hiền, Thánh nơi ba thừa Thanh văn, Duyên-Giác, Bồ tát. Như thế mà lưu hành thì đó là dấu vết tột bực, còn như Khổng được tôn xưng là Đế vương, nói về Hữu gọi là Nho. Lão ở cương vị là quan coi về sử, bàn về Vô gọi là Đạo. Phân tích về ích thì không người đắc bậc Thánh, làm sáng tỏ về lợi thì chỉ dừng lại ở thế gian, như vậy về loại chỉ là có dấu vết hạng

thứ mà thôi!

* **Phần một:** ***Bẻ gãy luận điểm của Tỳ-đàm:***

Một là nói về việc lập tông. Hai là đả phá, bác bỏ. Có người thuộc học phái Tát-vệ (Tát-bà-đa, Hữu Bộ) nói bày về tông ấy cho rằng: A-tỳ-đàm gọi là Vô Tỷ pháp, tuệ căn vô lậu hội nhập lý mầu, xa lìa phàm phu. Công năng của nó là đứng đầu, mầu nhiệm, nên gọi là không gì sánh bằng. Vượt khỏi bốn chấp của ngoại đạo, vượt khỏi ba cõi, được các Thánh ngợi khen, là chốn quy kính tôn sùng của sáu đường, dám có lời chống lại sao? Lẽ ra phải khuất phục theo lý!

- Hỏi: Hễ muốn lập lý, thì trước phải nói bày về nguồn của tông, chẳng hay Tỳ-đàm gồm có bao nhiêu thứ?

- Đáp: Về loại, bộ thì rất nhiều, lược nói có sáu:

1/ Như Lai Tự thuyết Pháp tướng Tỳ-đàm: chỉ thịnh hành ở Ấn-độ, không truyền đến Trung quốc.

2/ Bậc được xem như Á Thánh là Xá-lợi-phất giải thích lời Phật dạy nên soạn ra A-tỳ-đàm: gồm hai mươi quyển, truyền bá sang Trung quốc.

3/ Sau Phật diệt độ hơn ba trăm năm, có bậc đại A-la-hán đạt ba minh sáu thông, hiệu là Ca-chiên-diên, tạo ra tám kiền-độ gồm hai mươi quyển, truyền bá sang xứ này. Tám kiền độ, là: Tạp, Sử, Trí, Nghiệp, Đại, Căn, Định và Kiến. Còn Kiền-độ dịch là Tụ, do tám nghĩa ấy đều có ở bộ, loại nên gọi là Tụ.

4/ Khoảng sáu trăm năm do Phật diệt độ, có năm trăm vị A-la-hán là đệ tử của Ca-chiên-diên, ở vùng Bắc Ấn-độ, cùng soạn ra Tỳ-bà-sa nhằm giải thích tám kiền-độ. Tỳ-bà-sa, Hán dịch là Quảng giải (giảng giải rộng khắp) được dịch ở châu Tây Lương, gồm một trăm quyển, việc giải thích chỉ mới được ba kiền độ thôi.

5/ Khoảng hơn bảy trăm năm, có vị La-hán là Pháp Thắng, ngại rằng Tỳ bà sa quá sâu rộng, nên chọn tóm lược về các ý nghĩa quan trọng, soạn thành hai trăm năm mươi bài kệ, gọi là bốn Tỳ-đàm Tâm, gồm bốn quyển, cũng được truyền đến Trung quốc.

6/ Khoảng một ngàn năm sau Phật diệt độ, có Đạt-ma-đa-la soạn lại Tỳ-đàm Tâm bốn quyển vốn được tóm lược hết mực từ Tỳ bà sa quá rộng kia, gồm ba trăm năm mươi bài kệ, hợp với hai trăm năm mươi bài kệ, nơi bốn quyển kia thành sáu trăm bài kệ, gọi là Tạp Tâm. Trong thời gian này lại có Lục Phần Tỳ-đàm. Thích Luận cho rằng Mục-liên và Tu Mật cùng các vị Luận sư khác cùng soạn ra, chẳng truyền sang

xứ này. Riêng Chúng Sự Phần Tỳ-đàm là một trong sáu phái Tỳ-đàm trong nước thì xuất hiện ở Trung quốc. Lại có Cam Lộ Vị Tỳ-đàm, gồm hai quyển, chưa rõ tác giả, cũng được truyền sang đây.

Tỳ-đàm tuy bộ khác nhau nhưng về phần chủ yếu thấy rõ là có sự đạt đạo.

- Phần thứ hai đả phá, bác bỏ gồm có mười môn:

1/ Trái với đạo Chí tôn.

2/ Giúp cho các kiến chấp.

3/ Trái với giáo pháp rộng lớn

4/ Bảo thủ về những tiểu tiết trong văn Kinh câu chữ (Thuyên)

5/ Quá mê chấp ở tông mình

6/ Không có sự tin tưởng nơi gốc

7/ Có sự chấp trước thiên lệch

8/ Chẳng phải là gốc của việc học hỏi

9/ Làm hại lời nói chân thật

10/ Làm mất sự tròn đầy của tông chỉ.

Ôi! Cái tên của sự không gì sánh bằng có dư, mà lý ở chỗ sáng tỏ thì không đủ! Chẳng phải chỉ trái, xa với Phương Đẳng, mà còn gần với mê chấp Ba tạng. Lược nói mười môn nhằm làm rõ nẻo hư thật ấy.

1/ Trái với đạo Chí tôn: Hễ bàn về hình trạng của đạo, thể thì dứt bặt trăm lời, lý thì siêu vượt bốn thứ kiến giải. Nói ra lời thì làm mất nẻo chân, nhận thức tìm hiểu thì trái đạo lý, nói về có thì trái với tánh, luận về không thì tổn thương tới thể. Cho nên bảy biện mà âm thanh dừng, năm mắt (ngũ nhãn) mà chỉ ngầm chiếu. Thích-ca đóng cửa, Tịnh Danh ngậm miệng, đâu thể dùng cái có mà bàn về đạo sao!

2/ Giúp đỡ các thứ kiến chấp: Nhưng đạo thật chẳng phải là Hữu (có) cho rằng thấy được Hữu là đạt đạo thì đó là thấy Hữu, chứ chẳng phải là thấy Đạo. Vậy nên Tịnh Danh cho rằng: Pháp là không nhiễm, nếu nhiễm pháp thì đó là đắm nhiễm, chẳng phải cầu pháp. Lại nữa, hễ chấp hữu thì gọi là Hữu kiến (chấp có), chẳng phải thấy Đạo. Nên Kinh Pháp Hoa chép: "Đi vào rừng rậm tà kiến hoặc Hữu hoặc Vô". Dựa vào các thứ kiến chấp này là gồm đủ sáu mươi hai thứ.

- Hỏi: Nếu chấp về Hữu-Vô thì cái Hữu có lỗi gì?

- Đáp: Luận Chánh Quán nói: "Kẻ trí cạn thấy các pháp hoặc hữu hoặc vô. Đó là chẳng thể thấy được pháp an ổn, vắng lặng." Vậy nên đối với cái Hữu kia là sự sai lầm quá lớn.

3/ Ngược với giáo pháp lớn: Kinh Tư Ích chỉ rõ: "Ở đời vị lai, có

hàng Tỳ-kheo xấu, ác, giảng nói về pháp hữu tướng, cho rằng hiểu như thế là thành tựu được đạo Thánh. Được Phật rủ lòng thương đối với lời cảnh tỉnh ấy nên nói rõ lời răn dạy cho tương lai!" Đã gọi là người xấu ác thì lý lẽ là tà thuyết, trái nghịch với giáo pháp lớn, phải nên phá bỏ.

4/ Bảo thủ về những tiểu tiết ở văn Kinh, câu chữ: Ôi! Vì chưa biết được nguồn, chỉ ra nguồn là nhờ ở dòng, khiến tìm ở dòng mà đạt nguồn. Chưa thấy được mặt trăng, bảo cho biết mặt trăng là nhờ vào ngón tay, khiến do ngón tay mà được thấy mặt trăng. Tận cùng của dòng thì chỉ là một nguồn. Bỏ ngón tay thì rõ là một mặt trăng thôi. Đúng là đức Như lai giảng nói về ý nghĩa của điều nhỏ. Nhưng mà học phái Tỳ-đàm thì chấp chặt nơi tông nhỏ chẳng hướng tới đạo lớn, bảo thủ lấy văn Kinh ngôn từ mà làm mất đi sự thật. Vậy nên phải soạn luận để đả phá.

5/ Quá mê chấp nơi chính tông mình: Các vị đệ tử của bậc Thánh khi làm việc, soạn thuật, căn bản là hiểu rõ Kinh điển. Mà văn, A-hàm giảng nói về vô tướng, nên Thiện Cát quán pháp không mà ngộ đạo, Thân Tử nhập định không mà được Phật ngợi khen. Người của A-tỳ-đàm chỉ dốc giải thích phần nhận thức về Hữu nên chấp ở gốc của tông mình.

6/ Không có sự tin tưởng ở gốc: Trong Kinh ngài Văn-Thù nói rằng: Mười tám cùng với hai phái gốc đều từ Đại thừa mà ra, không thị cũng chẳng phi. Ta nói là sẽ khởi lên ở đời vị lai. Mười tám nghĩa là mười tám bộ dị chấp, còn gốc hai (bản nhị) là căn bản chỉ hai bộ: Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Mà A Tỳ đàm là một trong mười tám bộ trong Tát-bà-đa bộ, xuất phát từ Đại thừa, tức Đại là gốc của Tiểu. Thế nhưng lại chấp vào kiến thức được lưu hành của Tiểu thừa, không tin Đại thừa, do đó nên đả phá.

- Hỏi: Do đâu mà biết người của Tiểu thừa chấp, không tin Đại thừa?

- Đáp: Luận Trí Độ nói: "Đệ tử của Ca-chiên-diên đáp lời Long Thọ rằng: Tôi nghe tâm Đại thừa hoàn toàn chẳng tin." Nên biết là ở nước ngoài, người theo Tiểu thừa cố chấp cùng với người tu học Đại thừa chia sông mà uống nước.

7/ Có sự chấp trước thiên lệch: Kinh Đại Tập nói: Tuy có năm bộ nhưng đều chẳng có trở hại tới pháp giới của Như lai và đại Niết-bàn." Mà người của A-tỳ-đàm khư khư chấp vào tông chỉ của mình, bác bỏ các thuyết khác, vậy là trái với pháp giới, chống lại Đại thừa, chướng ngại tích lũy như thế là đã quá sâu nên phải xót xa than thở!

8/ Chẳng phải là gốc của việc học hỏi: Kinh Đại Phẩm Bát-nhã nói: “Muốn biết bốn duyên nên học về Bát-nhã”. Người ngoài hỏi ngài Long Thọ: Muốn học về bốn duyên nên học A-tỳ-đàm, tại sao lại học Bát-nhã?” Luận chủ đáp: “Mới đầu học Tỳ-đàm dường như có thể thông tỏ, nhưng càng lâu dần suy cứu tìm hiểu thì trở thành tà kiến!”

- Hỏi: Vì sao học Tỳ-đàm lại trở thành tà kiến?

- Đáp: Nếu cho rằng bốn duyên sinh ra các pháp, thì bốn duyên do ai sinh ra? Nếu bốn duyên lại từ một yếu tố khác nữa, như vậy là vô cùng. Nếu bốn duyên đó tự nhiên mà có, chẳng từ một cái khác sinh ra thì muôn vật lẽ ra cũng chẳng từ bốn duyên mà thành, sẽ rơi vào vô nhân. Nên từ cái khác thì vô cùng, còn có cùng thì vô nhân. Do hai đường ấy thì rõ là chẳng tin vào nhân quả, nên càng học hỏi lâu ở Tỳ-đàm thì trở thành tà kiến.

9/ Làm hại lời nói chân thật: Kinh Đại Tập chép: “Nghĩa lý hết mực sâu mầu thì chẳng thể giảng nói. Đệ nhất nghĩa đế thì không còn tiếng, chữ. Tỳ-kheo Trần-như đối với các pháp đạt được tri kiến chân thật.” Kinh Bản Khởi chép: “Sa-môn Át Bệ, tức một trong năm vị Tỳ-kheo được Đức Phật nói pháp hóa độ đầu tiên, vì Thân tử mà nói kệ:

“Gốc tất cả các pháp
Nhân duyên, không, chẳng đủ
(do nhân duyên sanh nên không có chủ thể)
Tâm lặng, đạt cội nguồn
Nên hiệu là Sa môn.”

Thân tử nghe bài kệ liền đắc quả Tu-đà-hoàn. Tìm hai Kinh Đại, Tiểu đều nói thấy được lý không là thành Thánh. Vậy mà A-tỳ-đàm cho là quán Hữu thì đắc đạo, nên rõ ràng là che giấu lời nói chân thật.

10/ Làm mất tông chỉ viên mãn: Kinh Niết-bàn ghi: “Vì muốn giúp cho chúng sinh nhận thức thấu đạt về chân đế, cho nên đức Như lai nói giảng lược Tục đế.” Nếu khiến cho chúng sinh chẳng do nơi Tục đế mà nhận biết về chân thì các Như lai sẽ không giảng nói về Tục. Các nhà nghiên cứ Tỳ-đàm tuy nhận biết Tục là có nhưng chẳng ngộ lý chân không, đã lầm về chân không thì cũng là mê tục có hữu, do đó mà cả chân, tục cả hai đều mất.

* **Phần ba:** ***Bác bỏ kiến giải của Thành Thật:***

Gồm: một là lập nghĩa, hai là bác bỏ. Có đệ tử đạt đạo của Ma-lê-bạt-ma nói bày về tông ấy, cho rằng: Về Luận Thành Thật, sau Phật diệt độ khoảng chín trăm năm, ở xứ Ấn-độ có Ma-lê-bạt-ma (Sư Tử

Khải) đã soạn ra bộ luận kia. Vị này gốc thuộc Bộ Tát-bà-đa (Hữu Bộ), đệ tử của Cưu-ma-la-đà, than thở về sự giải thích gần với danh, tướng, bèn rời bỏ con đường Tăng-kỳ, gồm học cả Đại, Tiểu thừa, dốc sức duy xét nề nghĩa lý của chín kinh, gạn lọc ở năm bộ, lại dọn dẹp đám sương mù tà đạo, một lần nữa mở ra mặt trời trí tuệ. Bấy giờ, đạo được hưng thịnh ở Kế Dân, tăm tiếng vang ra đến Trung quốc. Thành ra chủ thể thành văn, thật là đối tượng thành tựu về lý. Văn nơi mười sáu quyển, hai trăm hai mươi phẩm, lấy Tứ đế lập chương, dùng năm dụ để làm sáng tỏ nghĩa. Nói giảng đã khéo léo, nhiều người quy về đông đảo như rừng.

- Hỏi: Bạt-ma đã bác bỏ tám kiền-độ, đúc kết chọn lọc từ năm Bộ, vậy tông chỉ của Thành thật là dựa vào ý nghĩa nào?

- Đáp: có người cho rằng: Chọn pháp lành mà theo, có khả năng chọn lựa được. Bỏ cái sở đoản của các phái, giữ lấy cái sở trường của các bộ. Có người nói: Tuy cũng bác bỏ các nhóm dị học nhưng chính là dựa vào Bộ Đàm Vô đức. Người khác nói: Nghiêng về việc bác bỏ Tỳ-đàm, chuyên hợp với thí dụ. Tam tạng Chân Đế nói: Sử dụng nghĩa của Kinh bộ. Tra cứu Luận Câu-xá, nghĩa của Kinh bộ phần nhiều đồng với Thành Thật. Trên đây là lập nghĩa, phần hai là đả phá.

- Hỏi: Thành Thật là luận của Tiểu thừa hay Đại thừa? Hay bao gồm cả Đại lẫn Tiểu?

- Đáp: Có người bảo: là Đại thừa, người khác bảo là Tiểu thừa, người khác thì cho rằng: tham khảo ý nơi Đại thừa dùng để giải thích Tiểu thừa, nên cùng gồm cả Đại, Tiểu. Ôi, ngọc, đá tinh thô, đều là chỗ tai mắt nghe thấy, hãy còn có tối sáng khác nhau, huống chi là đạo mầu chân nguỵ lời mất nghĩ bặt, đâu dễ biết được. Nay dùng mười nghĩa để chứng minh Tiểu thừa chẳng phải Đại thừa:

1. Bài tựa cũ chứng minh
2. Y theo luận nói ra
3. Không có đại văn
4. Có điều lệ
5. Mê bản tông
6. Chia ra Đại, Tiểu
7. So sánh tính chất hơn kém
8. Không túc nhau
9. Làm tổn thương đến sự hiểu biết, thực hành
10. Kiểm chứng nơi người đời.

1/ ***Chứng minh từ bài tựa cũ:***

Xưa, Pháp sư La-thập dịch luận Thành Thật xong, sai Tăng Duệ giảng luận ấy. Sau này Pháp Sư qua đời Tăng Duệ tìm chọn trong số bút tích của thầy để lại, soạn thành lời tựa rằng: Luận Thành thật: sau Phật diệt độ tám trăm chín mươi năm, một học giả chuyên về Tiểu thừa, đệ tử thượng túc của Cưu-ma-la-đà là Ma-lê-bạt-ma đã soạn ra luận ấy. Luận này cho rằng: "Sắc, hương, vị, xúc là thật, đất, nước, lửa, gió là giả!" Tích chứa khéo léo thì có dư nhưng làm sáng tỏ thật thì chẳng đủ. Khảo xét kỹ thì đúng là thuộc về Tiểu thừa, so với Đại thừa thì dù có dùng lại hình ảnh ánh sáng lóe lên của loài đom đóm sánh với ngọn đuốc rực rỡ, vẫn chưa đủ để dụ cho sự cách biệt kia.

Hoặc có người nói: Luận này giải thích diệt đế, xem như là cùng mục đích với Đại thừa. Pháp sư La-thập nghe vậy, than rằng: Nhận thức cạn cợt của người nước Tần sao lại đến nông nỗi như vậy! Tôi thường ngờ về những người tin theo nơi Đại thừa! Nên biết là người ngộ đạo chẳng do luận ấy mà mê lầm thì mới có thể nhận biết được.

Thành Thật do La-thập dịch, Tăng Duệ là người đầu tiên giảng luận đó, hàng hậu học chẳng nên phụ những công sức ấy của các bậc tiền bối.

2/ ***Dựa vào sự trưng dẫn trong luận:***

Văn luận Thành Thật chép: "Các vị Tỳ-kheo bàn luận vô số các điều khác lạ, Phật đều nghe rõ cả. Tôi muốn làm sáng rõ hơn về ý nghĩa chân thật trong ba Tạng kinh điển!"

Ha-lê tự cho rằng "muốn làm sáng rõ hơn, đúng hơn về Ba tạng kinh điển" nên biết lý của luận Thành thật là Tiểu Thừa. Nếu nói luận ấy cũng nhằm làm sáng rõ Đại thừa, thì lỗi là ở các đệ tử chứ không phải ở Bạt-ma.

- Hỏi: Do đâu mà biết ba tạng là Tiểu thừa?

- Đáp: Kinh Pháp Hoa chép: Cũng chẳng gần gũi người tu học Ba tạng Tiểu thừa! Vì sợ sự tỏa chiếu lớn lao chưa được đầy đủ nơi pháp nhỏ nên bị cấu nhiễm. Hình, trí nên cách, đi dừng chớ cùng, dặn bảo bậc đại sĩ chớ gần gũi hàng Tiểu nhân, thì biết rõ Ba tạng chẳng phải Đại thừa. Luận Đại Trí Độ nói: Ca-diếp, A-nan kết tập Ba tạng, Văn-thù, Di-lặc tập hợp Tạng Đại thừa. Người ngoài hỏi: "Vì sao chẳng tập hợp Đại thừa trong Ba tạng? Luận chủ đáp: "Tiểu thừa chẳng thừa nhận Đại thừa, nên chẳng ở trong Tiểu thừa mà tập hợp Đại thừa được. Theo đó mà suy thì đúng là Tiểu thừa.

3/ ***Văn không có tính chất lớn lao:***

Khởi đầu của việc soạn luận nên dẫn lời Phật nói. Như Long Thọ giải thích Đại phẩm Bát-nhã mà lại dẫn Đại kinh. Ma-lê giải thích Tiểu kinh chỉ đưa ra một vài dẫn chứng. Hai trăm lẻ hai phẩm đều chỉ xét bốn bộ A-hàm. Văn trong mười sáu quyển không hề bàn tới Phương Đẳng. Cứ đấy mà xem rõ thì có thể biết.

4/ ***Nói lên các chi tiết:***

- Hỏi: Nếu Thành Thật giải thích Tiểu thừa, không chịu gồm cả việc làm sáng tỏ Đại thừa thì cũng như Tam luận giải thích về Đại thừa, không thích gồm cả việc làm sáng tỏ Tiểu thừa, khác gì?

- Đáp: Nghĩa có các chi tiết cần nói ra, chẳng nên quá lời. Kinh Phật gồm có hai: một là Tiểu thừa, hai là Phương Đẳng. Nếu nhằm làm sáng tỏ Đại thừa thì phải gồm cả việc giải thích về Tiểu thừa. Còn nếu giải thích về Tiểu thừa mà chẳng gồm luôn việc làm sáng tỏ Đại thừa, thì hóa ra Kinh Đại thừa ban đầu có chúng Tiểu thừa, còn Kinh Tiểu thừa thì lúc đầu không có Tăng Bồ-tát. Nói rõ Đại thì nói bao gồm tiểu, nhưng tiểu thì chẳng bao gồm đại. Kinh Phật đã như thế. Ở luận, lệ cũng vậy. Luận cả Đại thừa gồm cả việc giải thích Tiểu thừa. Luận của Tiểu thừa chẳng gồm cả việc giải thích Đại thừa. Nếu luận về hàng đệ tử thì nên tham khảo Đại thừa để giải thích Tiểu thừa. Nghĩa Kinh của Như lai cũng nên như vậy, thế thì lớn nhỏ cũng gần nhau, sao gọi là Đại, Tiểu?

5/ ***Mê chấp bản tông:***

- Hỏi: Văn của Luận Thành Thật giải thích đầy đủ về hai không do pháp sinh, cùng với Kinh Đại thừa giải thích về Tứ đế là như nhau. Nghĩa đã không khác thì nên biết đúng là tham khảo Đại thừa để giải thích Tiểu thừa.

- Đáp: Tuy giáo pháp của bốn Bộ A hàm có nói về hai không. Luận nói về hai không thì lại giải thích ba tạng, làm sao nói là tham khảo Đại thừa để giải thích Tiểu thừa? Lại như Thân Tử ở Tỳ-đàm cũng giải thích về hai không mà là Tiểu thừa chứ chẳng phải Đại thừa. Luận của Ma-lê, nghĩa cũng phải như thế.

- Hỏi: Tỳ đàm của Thân tử cũng tham khảo Đại thừa để giải thích Tiểu thừa , cùng với Thành Thật xem như đồng, kia đã tham khảo Đại thừa thì đây chẳng phải chỉ chuyên về Tiểu thừa.

- Đáp: Việc soạn luận của Thân Tử, lại giải thích Tỳ-đàm của Phật. Phật giảng nói là Tiểu thừa thì luận kia đâu được nói là tham khảo Đại thừa.

6/ ***Phân rõ Đại, Tiểu:***

- Hỏi: Tiểu nói về một không, Đại nói hai không, có thể có sự khác nhau chăng? Đã đồng nơi hai không kia thì Đại, Tiểu thừa có khác gì?

- Đáp: Tuy cùng giải thích hai không nhưng hai không chẳng đồng. Lược nói có bốn thứ:

a/ Tiểu thừa hủy bỏ pháp đã giải thích về không, Đại thừa thấy bản tánh của pháp là vắng lặng.

b/ Tiểu thừa chỉ nói về hai không như Người (nhân) và Pháp trong ba cõi, nghĩa không ấy là ngắn ngủi (giả tạm), kém. Đại thừa nói về người, pháp đều không, cả trong ngoài ba cõi, nghĩa không đó là lớn lao, có giá trị trường tồn.

c/ Tiểu thừa chỉ nói về không chứ chưa nói về chẳng không. Đại thừa thì nói về không, lại cũng giải thích về chẳng không. Nên Kinh Niết-bàn chép: Thanh Văn chỉ thấy không mà chẳng thấy bất không. Người trí vừa thấy không, vừa thấy cả bất không: Không là tất cả sinh tử, bất không là đại Niết-bàn.

d/ Không của Tiểu thừa gọi là đãn không, tức là chỉ trụ nơi không, Bồ-tát gọi là Bất khả đắc không (cái không chẳng thật có), cái không cũng chẳng thể đạt được. Cho nên biết tuy nói về hai không mà ý nghĩa của không ấy có khác. Thế mới chia ra Đại, Tiểu.

7/ ***So sánh tính chất hơn kém:***

Long Thọ giải thích Phẩm Lụy Giáo Kinh Bát-nhã, nói: Thiện Cát quán hai không ở pháp sinh, muốn sánh với hai không của Bồ-tát, ví như cái không ở lỗ chân lông so với cái không của mười phương, tức không của Tiểu thì cạn, không của Đại thì sâu xa. Chỗ giải thích của Thành Thật chỉ là cái không của Thanh Văn, chẳng phải chỗ đạt tới của các đại sĩ.

8/ ***Không, nghĩa là tương tức:*** (duyên khởi):

Phẩm Tín Giải trong Kinh Pháp Hoa nói: "Thanh Văn quán bốn đại, tự nói về chỗ đạt được của mình: Chúng con từ bao lâu nay tu tập pháp không, vô sinh, vô diệt, chẳng nhỏ, chẳng lớn, vô lậu vô vi, đối với trí tuệ Phật không khởi tâm tham cầu." Chỗ giải thích của Thành Thật và những điều vừa nói là hoàn toàn giống nhau, nên biết chẳng phải Đại.

- Hỏi: Do đâu mà biết như thế?

- Đáp: Văn của Kinh Pháp Hoa nói rõ về trường hợp Thanh Văn chứng đắc Không chẳng phải là "Tức không quán hữu, tức hữu quán không". Vậy không tức là tương tức. Chỗ giảng nói của Thành Thật

cũng không có sự tương tức. Nếu nhằm làm sáng tỏ sự tương tức thì nên quán cả không và-hữu. Nếu không và -hữu cùng quán thì chẳng khác Đại thừa.

- Hỏi: Dựa vào đâu mà biết nghĩa của Tiểu thừa không có sự tương tức?

Đáp: Thích luận chép: Trong Tiểu thừa không nói sinh tử, tức rốt ráo không, chỉ có Đại thừa mới nói, cho nên biết như thế.

9/ ***Làm thương tổn sự hiểu biết và thực hành:***

Kinh Niết-bàn chép: "Nếu y theo tâm của Thanh Văn. Bích-chi-phật mà nói không có bố thí thì đó gọi là phá giới tà kiến. Người Tiểu thừa nhập vào không quán, chẳng thấy bố thí, phá hạnh đại thừa, cho nên nói phá giới, phá sự giãi ngộ của Đại thừa cho nên nói tà kiến, mà luận Thành Thật nói chẳng thấy có bố thí. Đấy đích thực là pháp không, dùng làm chỗ tột cùng của tông chỉ. Nên muốn thực hành Đại thừa thì chớ dấy tâm nhỏ hẹp.

10/ ***Kiểm chứng ở người đời:***

Đời Diêu Tần, niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ bảy (bốn trăm lẻ năm) có người thuộc giai cấp Sat-đế-lợi-Ấn-độ vượt biển đến Trường An, nghe La-thập đang tạo nên phong trào tu học Đại thừa, người này bèn đem các bộ luận như Luận Chánh quán ra hỏi han để nghiệm xét, La-thập nhân đó bác bỏ ngay khiến ông ta vô cùng khâm phục, khen ngợi mãi. Sau đó thì thưa với La-thập: Nên đem ánh sáng ấy mà làm cho ánh sáng mặt trời ở Thiên-trúc càng thêm rực rỡ. Do đâu mà hòn ngọc Ma-ni này bị che giấu ở tận nơi chốn xa xôi! Tôi ở Ấn độ nghe các vị Luận sư rất mực sợ hãi đối với các học giả Tiểu thừa, người xứ Kế tân là Cưu-ma-la-đà, vị ấy tự xưng là sự chiếu soi của mặt trăng sáng. Trí lệch, tài nhỏ chẳng phải để dụ cho điều ấy, mà Ha-lê từng yêu quí thầy mình. Dùng tài thì tự làm thương tổn, dùng trí thì tự làm cho bịnh hoạn, nên soạn ra luận này, biện giải về cái thật có của các pháp, làm rõ cái giả của cái thật để làm chỗ y cứ (dựa vào), nên dùng chữ Thành Thật đặt tên.

Xét lời nói của Sát-lợi người Thiên-trúc thì Bạt-ma và thầy mình vốn học ở Tiểu thừa. Đến, Tư đồ Văn Tuyên Dương kính tin Tam Bảo, thường cảm ứng các điều lành, phúc đức. Nên vào tháng mười niên hiệu Vĩnh Minh năm thứ mười, nhà Tề, cung thỉnh các bậc danh đức gồm hơn năm trăm vị, ở chùa Phổ Hoằng giảng nói kinh điển. Văn Tuyên Vương thường đem kinh luận Đại thừa, cho thấy là bến bờ của sự mở mang đạo pháp, là chỗ then chốt của chánh pháp, vậy mà các hậu sinh lại bỏ gốc

chuộng ngọn! Liền thỉnh các vị Pháp sư sao chép luận Thành Thật này thành chín quyển, nhờ Chu Ngung viết lời tựa, chỉ sợ quá chuyên chú vào việc phát huy luận của Tiểu thừa mà phế bỏ sự nghiệp Đại thừa. Từ đó về sau, đến đời Lương Vũ Đế, việc mở mang Đại thừa rất thịnh hành, đã bác bỏ các vị sư theo Thành Thật, không thể ghi lại đầy đủ.

- Hỏi: Như dùng mười nghĩa chứng tỏ Thành thật là Tiểu thừa, vậy thì cùng với Tỳ đàm hơn kém thế nào?

- Đáp: Văn để lại của Cầu-na-bạt-ma có bài kệ:

"Các Luận đều lắm mối
Tu hành lý không hai
Lệch chấp có đúng sai
Kẻ đạt không tranh, phạm."

Lại như Thích Luận nói: Có bốn thứ môn:

1/ Môn A-tỳ-đàm

2/ Môn Không

3/ Môn Tỳ-lặc (ở đây gọi là Khiếp tạng)

4/ Môn Phi không phi hữu.

Chẳng đạt được phương tiện của Bát-nhã, học môn Tỳ-đàm thì sẽ rơi vào Hữu kiến (chấp có), học môn Không thì sẽ rơi vào (chấp không), học môn Tỳ-lặc thì sẽ rơi vào nẻo kiến chấp vừa không vừa có, học môn phi không phi hữu thì sẽ rơi vào lý luận ngu si. Nếu đạt được lý Bát-nhã tâm không chấp mắc, tùy cơ mà hành hóa thích ứng, thông đạo lợi người, vô tướng, không trái, phạm, mà Thành Thật, Tỳ đàm đều chấp không, chấp có, lại bài bác lẫn nhau gây chướng ngại cho đạo, tăng thêm kiến chấp, đều làm mất yếu chỉ của Phật.

- Hỏi: Hội nhập vào không, dứt trừ các phiền não trói buộc thì liền đạt đạo. Còn soi tâm của cái có thì sao có thể xa lìa được nẻo phàm. Nên biết Tỳ-đàm trái với tông chỉ, còn Thành Thật thì đạt được lý.

- Đáp: Nếu cho rằng thấy không mà thành Thánh, còn Hữu chẳng thể lìa xa nẻo phàm thì ba tạng giáo môn phải cho là không đạt đạo. Giáo lý Tiểu thừa của Phật Thích-ca vì nhằm hóa độ thích hợp cho môn đồ một thời nên giả nói bày, phải đợi sau này Thành Thật hưng khởi thì mới có lợi lớn, có thể như thế sao!

- Hỏi: Tỳ đàm chỉ nói về người không, Thành Thật thì làm rõ cả hai không. Như thế thì hai luận sao lại không có sự hơn kém?

- Đáp: Nội bộ của Tiểu thừa chia làm ba bậc:

1/ Đều Không đạt hai không: Như Độc Tử Bộ cho rằng: bốn đại hòa hợp nên có nhãn pháp, năm ấm hòa hợp nên có nhân pháp riêng.

Đấy là người thuộc hàng hạ căn.

2/ Lưu phái của Tát Vệ Bộ (Tát Bà đa Bộ) chỉ đạt về nhân không, chẳng đạt về pháp không. Đó là người có căn cơ trung bình.

3/ Ví như lưu phái của Ha-lê, đều đạt cả hai không, là người thượng căn. Tóm tắt về tính chất cạn, sâu của nghĩa Không thì Tỳ-đàm là hạng kém của Tiểu thừa, còn Thành Thật là hạng hơn trong nội bộ của Tiểu thừa.

- Hỏi: Thích Luận cho rằng: Sau khi Phật diệt độ, giáo pháp được chia làm hai: một là chỉ tin nhân không, chẳng tin pháp không. Hai là tin cả nhân và pháp đều không. Vậy thì chỉ có hai, sao lại chia làm ba?

- Đáp: Độc Tử nhập vào chân quán nên nhận thức là ngã không, ra nơi tục đế nên riêng có thể tánh của người. Long Thọ đã tóm lược một phần nơi ý nghĩa của sự nhập quán ấy nên chỉ chia làm hai.

- Hỏi: Tam luận bác bỏ ngoại đạo, Tỳ-đàm, việc ấy có thể được. Mà Tỳ-đàm có trước khi Long Thọ ra đời, còn Ha-lê xuất hiện sau, hoàn cảnh cách xa, vậy do đâu mà đả phá nhau?

- Đáp: Đều là chấp trước nên bị đả phá, đâu cần chuyện trước, sau. Nếu luận trước chẳng phá thì sau sẽ bị mê lầm, cũng như phương thuốc xưa không trị liệu thì nay bị bệnh, y thuật của Biển Thước đời cuối cũng là vô ích.

- Hỏi: Như Pháp Thắng, Ha-lê soạn luận Tiểu thừa để thông tam tạng. Mã Mida Long-Thọ tạo Đại thừa nhằm mở mang Phương Đẳng. Đại, Tiểu đã chia dòng, đâu có đợi để đả phá nhau?

- Đáp: Phật giảng nói về Tiểu thừa, gốc là để nói bày rõ về đạo. Đồ đệ của Bảo Minh chấp giữ ngón tay mà quên mặt trăng. Tự trong kinh đã có sự bác bỏ rồi, nên Luận chủ chỉ dựa vào Phật thôi.

- Hỏi: Có người cho rằng, Luận Thành Thật tham khảo Đại để giải thích Tiểu, thế thì luận ấy có lỗi gì?

- Đáp: Ở trên đã làm sáng tỏ rồi, chắc chắn là luận ấy có sự mê lầm nay sẽ nói lại. Tham Khảo Đại để giải thích Tiểu thì Tiểu, Đại không gồm thâu. Tiến tới thì chẳng nhanh hơn bò trắng, thối lui thì thua cả xe kéo của dê, hươu. Ngôn ngữ của thứ lý luận theo loài la đã nghiệm ra từ lâu.

*** Phần thứ tư: Chê trách kiến chấp của Đại thừa:***

Đầu tiên là bàn về lập tông, kế là đả phá.

-Có vị Luận sư thuộc Đại thừa cho rằng: Bốn Thuật, ba Huyền đều là giáo pháp của ngoại đạo. Tỳ-đàm, Thành Thật đều thuộc Tiểu thừa.

Lý làm sáng tỏ không khắp, văn trình bày chẳng đủ. Đã gây chướng ngại cho Đại thừa thì lẽ ra phải nên xóa bỏ. Từ Phương Đẳng, giềng mối, tông chỉ, các bậc Thánh thường theo đúng phép tắc. Giáo pháp xưng là mãn tự, lý thì cho rằng đã hoàn toàn. Tin tưởng thì đạt được phước đức vô biên, hủy báng thì phải chịu lấy tội không gì lớn hơn nữa. Chỉ nên khâm phục nơi cam lồ, đội ơn bóng cây cao chánh pháp, chẳng nên đả phá.

- Hỏi: Đúng là ngọc dạ quang thì phải nên đảnh lễ mà nhận lấy. Chỉ sợ pha tạp nhiều thứ báu giả, nên phải loại bỏ đi. Nếu cho là ngọc không chút dấu vết thì có thể trình bày các điểm chính yếu.

- Đáp: Đại thừa vốn rộng lớn, sâu xa, chẳng thể nói đầy đủ. Thâu tóm những điểm then chốt, xin lược nói hai ý: một là giải thích giáo pháp, hoàn toàn không ra khỏi năm thời; hai là xa lìa nẻo phàm, chủ yếu là quay về hai đế.

Gọi là năm thời, ngày trước, Kinh Niết-bàn mới bắt đầu truyền đến vùng Giang Tả, đời Lưu Tống, nơi chùa Đạo Tràng, Sa-môn Tuệ Quán nhân đó mà viết lời tựa cho kinh, lược chia Phật giáo gồm có hai khoa:

1/ Đốn giáo: tức như sự truyền thừa của Kinh Hoa Nghiêm, chỉ nhằm hàng Bồ-tát nói rõ lý mầu một cách đầy đủ.

2/ Bắt đầu từ vườn nai, chung cuộc nơi rừng hạc. Từ cạn đến sâu nên gọi là tiệm giáo. Trong tiệm giáo chia làm năm thời:

a/ Ba thừa Biệt giáo: Vì Thanh văn giảng nói về Tứ đế, vì Bích-chi-phật giảng nói mười hai nhân duyên, vì người Đại thừa nói sáu độ, nhân hạnh đều khác nhau, đắc quả cũng khác nhau, cho là Biệt giáo của Ba thừa.

b/ Bát-nhã hóa độ cả ba căn cơ nên gọi là giáo pháp chung cho cả ba thừa.

c/ Các Kinh như Tịnh Danh, Tư-ích tán dương Bồ-tát, hạ thấp hàng Thanh Văn, nên gọi là giáo pháp vừa đề cao, vừa hạ thấp.

d/ Kinh Pháp Hoa hợp cả ba thừa cùng quy về một điểm cùng tột, nên gọi là giáo pháp đồng quy.

đ/ Kinh Niết-bàn gọi là giáo pháp thường trụ.

Từ sự phân chia làm năm thời ấy về sau, tuy là có sự sửa đổi tùy theo sự biến chuyển trong khoảng thời gian đó. Giáo pháp tuy chia ra làm năm thời nhưng không ngoài hai đế. Ba giả là Tục đế, bốn quên là Chân đế. Hội nhập vào bốn quên ấy nên có Hiền Thánh của ba thừa.

-Thứ hai là phá chấp: Trước là chê trách năm thời, sau đó là nói

lời hỏi về hai đế.

- Hỏi: Đã có năm thời, tại sao còn chia ra Đại, Tiểu?

- Đáp: Một ở đầu (Ba thừa Phật giáo) là Tiểu, bốn ở sau đó là Đại.

- Hỏi: (chê trách) lý của đạo là có Đại thừa, phải chăng không có Đại? Nếu cho là có Đại, thì đó là Hữu kiến (chấp có), nếu nói là không có đại thừa thì lấy chỗ nào để lập? Lại nữa, nếu nói là Đại khác với Tiểu thì cũng có Tiểu khác với Đại, đó là hai kiến. Kinh Đại Phẩm chép: Các Hữu có hai: không đạo, không quả. Kinh Niết-bàn nói: Minh và Vô Minh, người ngu cho là hai. Lại nữa, nếu thật có Đại thừa thì gọi là có sở đắc. Đã là có sở đắc thì là quyến thuộc của ma chứ chẳng phải đệ tử Phật. Thêm nữa, là có sở đắc thì chẳng động, chẳng xuất, không có ý nghĩa của Thừa, không có danh từ Thừa. Hơn nữa, tông chỉ của Đại thừa là dứt trừ hẳn sinh tử, đó là chấp đoạn. Niết-bàn là thường, tức là chấp thường, đã là gián đoạn, chấp thường thì làm sao có Đại?

- Tiếp theo là nói câu hỏi về năm thời: trước là nói câu hỏi chung, sau chê trách riêng từng phần.

- Câu hỏi: chỉ nên lập ra hai giáo Đại, Tiểu, chẳng nên tạo ra năm thời, lược dẫn ba kinh, ba luận để chứng minh điều này. Kinh Đại Phẩm chép: "Các vị vua trời khen ngợi: Chúng tôi ở cõi Diêm-phù được thấy xoay bánh xe pháp lần thứ hai." Long Thọ giải thích: Nơi vườn nai đã xoay bánh xe pháp nhỏ, nay lại xoay bánh xe pháp lớn.

Kinh Pháp Hoa nói: Ngày trước ở Ba-la-nại nói pháp Tứ đế, nay ở núi Linh Thứu giảng nói về Nhất thừa.

Kinh Niết-bàn ghi: Trước kia ở vườn Nai chuyển Tiểu, nay ở rừng Sa-la giảng Đại.

Vậy nên biết giáo pháp chỉ có hai đường chứ không có năm thời. Luận Trí Độ nói: Giáo pháp của Phật có hai: một là Ba tạng, hai là Đại thừa tạng. Luận Địa Trì nói: Mười một bộ Kinh gọi là Thanh văn Tạng, Phương đẳng Đại thừa gọi là Bồ-tát Tạng. Luận Chính Quán nói: Trước vì hàng Thanh văn giảng nói về pháp sinh diệt, kế đến vì hàng Bồ-tát giảng nói pháp không sinh diệt. Lấy các kinh, luận trên mà xét thì chỉ có hai tạng chứ không có năm thời.

- Hỏi: Nếu như đều là Bồ-tát tạng, thì các Kinh Hoa Nghiêm, Bát-nhã, Pháp Hoa, Niết-bàn có sự khác nhau thế nào?

- Đáp: Nên nhận thức về bốn vấn đề (bốn câu) các kinh đều nói rất rõ:

a/ Chỉ giáo hóa các Bồ-tát, không giáo hóa Thanh văn, như Kinh

Hoa Nghiêm.

b/ Chỉ nhằm hóa độ Thanh văn, không giảng dạy cho Bồ-tát, đó là giáo pháp ba tạng.

c/ Làm rõ việc giáo hóa hàng Bồ-tát, bí mật hóa độ cả hai thừa. phần trên của Kinh Đại Phẩm, phần trước của Kinh Pháp Hoa là giáo pháp về Đại thừa.

Sai người của Tiểu thừa giảng nói về đại pháp, gọi là làm rõ việc giáo hóa Bồ-tát, bí mật chỉ rõ pháp ấy, xem như là công việc của mình. Còn như giao phó tài sản cho người con nghèo khổ gọi là bí mật hóa độ hàng Thanh văn.

d/ Làm rõ việc giáo hóa cả hai hàng Thanh văn, Bồ-tát: Đó là giáo pháp của Kinh Pháp Hoa: "Bồ-tát nghe pháp ấy thì lưới nghi ngờ đều được xé rách" ấy là giáo hóa Bồ-tát. Một ngàn hai trăm trong bốn vấn đề nói trên, Ba tạng là từ trong tạng Bồ-tát mở ra, chỉ hóa độ hai thừa là giáo pháp của Ba tạng.

- Nói câu hỏi riêng về năm thời:

- Hỏi: Nếu lập ra năm thời thì có lỗi gì?

- Đáp: Lý thuyết về năm thời chẳng những không có văn mà còn có hại cho lý. Như cho rằng thời thứ nhất gọi là "giáo pháp riêng của Ba thừa" thì nghĩa ấy không thích hợp. Dựa vào tông chỉ của Tỳ-đàm thì cùng thấy Tứ đế, sau đó mới đạt đạo. Còn theo nghĩa của Thành Thật, thì chỉ lãnh hội một diệt là được thành Thánh. Y cứ vào tông chỉ của Đại thừa thì khế hợp với lý Vô sinh, sau đó mới lìa nẻo phàm. Vậy là giáo pháp ban đầu cũng chung, sao lại gọi là riêng?

Kế nữa, gọi Kinh Đại Phẩm là "giáo pháp chung cho Ba thừa" thì cũng không đúng. Thích Luận nói: "Bát-nhã chẳng thuộc hai thừa, chỉ thuộc Bồ-tát." Nếu Đại Phẩm là "giáo hóa chung cho ba Thừa" thì phải thuộc về chung, vì sao chẳng thuộc hai thừa?

- Hỏi: Nếu dựa vào Thích Luận nói rõ thì Bát-nhã chỉ thuộc về Bồ-tát, sao ở kinh kia lại khuyến khích Ba thừa cùng học Bát-nhã?

- Đáp: Bát-nhã có hai loại: Một là Ma-ha Bát-nhã, đó gọi là trí tuệ lớn lao. Một cách tổng quát thì đó là đối tượng đạt được của Bồ-tát nên không thuộc về hai thừa. Còn nếu lấy cảnh của thật tướng gọi là Bát-nhã thì Ba thừa cùng quán, nên phải khuyến khích cả Ba thừa khiến cùng học hỏi. Sư đối với kinh không nói bày được hai thứ thể ấy nên cho Bát-nhã là giáo pháp chung cho cả Ba thừa. Tiếp theo, gọi Tịnh Danh là giáo pháp vừa đề cao vừa hạ thấp, thì cũng chẳng đúng. Đại phẩm đã chê trách hai Thừa là hạng ngu si, Tịnh Danh thì biến Thanh văn thành

hàng căn trí bị hư hoại. Sự hạ thấp Tiểu như thế là ngang nhau, đề cao đại cũng là một, vậy sao cho Đại phẩm là giáo pháp chung, còn Tịnh Danh là đề cao, hạ thấp?

Lại nữa, Pháp Hoa là cũng qui về thì không có gì phải nghi ngờ. Chỉ tại thuyết về năm thời kia tuy giải thích về đồng quy mà chưa làm rõ lý thường trụ, còn Thiên Thân, nơi phần đầu Luận giải thích Kinh Pháp Hoa, có nói văn của bảy xứ Phật tánh, giải thích về phẩm Thọ Lượng đoạn sau, nói về thuyết Ba thân, thật là hết mực rốt ráo trọn vẹn, chẳng nên bảo đó là giáo pháp thông suốt.

Kế nữa, Niết-bàn là giáo pháp thường trụ, nhưng thường và vô thường đều là phương pháp để đối trị. Nếu nói về Niết-bàn, thể dứt hẳn trăm phi, lý vượt cả bốn câu thì tông chỉ cũ chỉ đạt được cửa dụng chứ chưa biết tới thể, nên cũng làm mất yếu chỉ.

- Nói câu hỏi về hai đế: mê lầm làm mất cả hai đế, gồm có ba người:

- Một là Tỳ đàm chấp tánh cố định là có, mê cái giả có, nên mất đi Thế đế (Tục đế). Cũng không rõ cái giả có ấy là như thế mà là không sở hữu, nên lại làm mất cái không thật sự (chân không).

- Hai là học giả Đại thừa gọi là đạo nhân Phương Quảng, mất Thế đế (Tục đế) đã chấp vào tà không thì mê chánh không, cũng làm hỏng mất cái thật.

- Ba là chỗ lưu hành của hiện tại: Tuy nhận rõ về hai đế, hoặc cho là một thể hoặc bảo là hai thể. Hai cách lập ấy không thành, nên lại làm mất cả chân, tục.

- Hỏi: Chân, tục là một thể, kiến giải ấy có lỗi lầm gì?

- Đáp: Nếu Tục và Chân cùng là một chân thì chân, tục cũng là chân. Nếu chân và tục cùng là một tục thì tục, chân cũng là tục. Nếu chân nơi chân tục chẳng là chân thì tục và chân khác nhau. Vậy là hai đường cùng bít lấp, một thể không thành.

- Hỏi: Một đã có điểm sai thì khác là không lỗi phải chăng?

- Đáp: Kinh nói: "Sắc tức là không, không tức là sắc, nếu nói đều có tự thể khác nhau thì tướng sẽ hoại, nếu có tức lẫn nhau thì hai thể bất thành, cho nên tiến lùi không thông, nghĩa khác cũng đành chịu, nhưng năm thời không lập, chân tục lại khuynh đoạt, tông phái Đại thừa biết gởi gắm vào đâu.

Thứ hai là hiển chánh: Từ trên đến đây đã phá ngoại đạo, Tỳ-đàm, Thành Thật, Đại thừa; Từ đây về sau, bốn tông của lời tựa trước bác bỏ Tam luận, nên thông qua các câu hỏi sai lạc mà làm sáng tỏ lý

chân chính. Ở trên đã phê phán khắp bốn tông, nên lúc ấy nhiều vấn nạn tranh nhau dấy lên, chứa đựng nhiều nghi ngờ, như cho Long Thọ chẳng phải là một luận sư chính đáng, các luận được soạn ra nên coi là pháp tà, vì thế chương này lần lượt nói rõ về nghĩa chân chính. Nghĩa ấy tuy nhiều, lược nói thì có hai: một là làm rõ về người chân chính, hai là làm rõ pháp chân chính.

Gọi là người chân chính: Kinh Lăng-già, Bồ-tát Đại Tuệ hỏi: Sau khi đức Thế Tôn diệt độ, ai là người duy trì, phát huy pháp này? Đức Phật đã dùng kệ đáp:

"Sau khi ta diệt độ
Trong nước lớn Nam Thiên
Có Tỳ-kheo Đại đức
Tên Bồ-tát Long Thọ
Trụ trong địa Hoan hỉ
Giảng Đại thừa cho người
Dốc phá chấp Hữu, Vô
Vãng sinh cõi An dưỡng."

Kế đến, Kinh Ma-da ghi: Ma-da hỏi Tôn giả A-nan: Sau khi đức Phật diệt độ, người nào sẽ duy trì chánh pháp? Tôn giả A-nan đáp: Chánh pháp của Như lai trong khoảng năm trăm năm sau thì: một trăm năm, có Ưu-ba-quật-đa giảng nói đạo pháp, giáo hóa, gìn giữ và phát huy chánh pháp. Kế đến, khoảng hai trăm năm, có Tỳ-kheo Thi-la-nan đà ở cõi Diêm-phù-đề hóa độ mười ức người. Sau đó, ba trăm năm, có Tỳ kheo Thanh Liên Hoa Nhãn nói pháp giáo hóa độ hơn nửa ức người. Tiếp theo, khoảng bốn trăm năm, có Tỳ-kheo Ngưu Khẩu giảng nói các pháp cốt yếu, hóa độ một muôn người. Năm trăm năm, có Tỳ-kheo Bảo Thiên hóa độ hai muôn người, tám muôn chúng sinh phát tâm Bồ-đề, sau đó chánh pháp bị diệt. Khoảng sáu trăm năm, chín mươi sáu thứ tà kiến tranh nhau dấy lên, phá diệt Phật pháp, có Tỳ-kheo Mã Minh hàng phục được các ngoại đạo ấy. Khoảng bảy trăm năm, có một vị Tỳ kheo tên là Long Thọ, dùng phương tiện khéo léo để giảng nói giáo pháp, thắp sáng ngọn đuốc chánh pháp, bẻ gãy cờ xí tà kiến."

Xem Kinh điển Tiểu thừa, có ghi rõ là Long Thọ đả phá tà giáo, hiển dương chánh pháp. Nay trong ngoài cùng chê trách, Đại, Tiểu đều bài bác, chỗ nào còn nghi ngờ? Lại nữa, Mã Minh, Long Thọ đã được Kinh Phật ghi chép đích thực, vẫn còn sinh hoài nghi, thế thì Pháp Thắng, Ha-lê không kinh nào ghi, chép, sao lại chấp nhận?

- Hỏi: Pháp Thắng mới là không thấy văn thật, nhưng Ha-lê thì

cũng có chứng cứ rõ ràng. Kinh A-hàm nói: Tứ đế được gọi là sự thật, vì vậy Tỳ-khưu đến thời tượng, mạt, đúng là thuộc về Ha-lê, nên thành pháp ấy. Vì vậy mà soạn luận kia, tông chỉ rộng lớn như thế. Há là chuyện hư cấu hay sao?

- Đáp: Hễ gọi là chỉ chung cho thời tượng, mạt thì đâu riêng một mình Ha-lê! Nên chẳng phải là chỗ nương dựa.

Thứ hai là hiển bày pháp chân chính:

- Hỏi: Tác phẩm của Long Thọ xét về bộ, loại rất nhiều, Ba luận nghiêng về lý không, hầu như chẳng phải là rốt ráo?

- Đáp: Tăng Duệ, ngày trước ở trong các môn đệ của La-thập, đứng đầu trong sự phiên dịch ấy, trong bài tựa của luận, viết: "Ôi! Ngôi nhà to lớn có trăm rường cột được dựng lên thì sẽ lấn át vẻ xấu xí của túp lều tranh, nhỏ bé. Thấy sự rộng lớn của luận này thì biết rõ chỗ hẹp hòi gấp bội của sự lĩnh hội nghiêng lệch. Nên bậc chủ nghiêng về Tiểu thừa phải quay về luận ấy!" Lại như trước cho rằng: Mười sáu nước lớn ở Thiên-trúc vuông vức tám ngàn dặm, có duyên của sự được hướng tới giáo hóa, đều là rất mực thành thật. Long Thọ là Phật Vô Tướng, dám tham dự vào đám đông các học giả khiến họ chẳng ai không quen với hương vị của luận ấy, đều cho là giềng mối. Nếu gọi là nghiêng về lý không, đâu được các nước tôn trọng? Lại như La-thập vốn chấp vào Tiểu thừa, nhờ vào luận này mà quay về theo đường chánh quán. Về sau, các vị Luận sư, nhờ vào văn ấy mà hiểu ra chỗ mê lầm, do đó mà tỏ tường. Đúng là lời giảng nói của sự rốt ráo hoàn toàn!

- Hỏi: Như nội ngoại cùng quê quán, Đại, Tiểu đều bác bỏ. Vậy tông chỉ của luận này nương tựa, y cứ vào chỗ nào?

- Đáp: Nếu tâm khư khư giữ lấy nội ngoại, tình gởi nơi Đại, Tiểu, thì sẽ rơi vào chỗ nghiêng lệch tà vạy, mất hẳn lý chân chính. Đã mất lý chân chính thì chánh quán chẳng sinh. Nếu chánh quán chẳng sinh thì chấp đoạn, thường chẳng dứt. Nếu chấp đoạn, thường chưa dứt thì vòng quay khổ não cứ mãi xoay tròn. Do trong ngoại cùng mịt mờ, Đại, Tiểu đều vắng lặng, thì mới được gọi là lý chân chính. Thấu đạt được lý chân chính ấy thì phát sinh chánh quán. Chánh quán phát sinh thì các thứ hí luận liền dứt. Hý luận đã dứt thì cái vòng quay khổ não bị hủy hoại. Tông chỉ chính của Ba Luận, ý nghĩa là như thế. Đó chính là đầu mối trong ý nghĩ quay về của các giáo pháp, là gốc nơi cõi linh diệu của các bậc Thánh. Sự lưu hành của hương vị đạo pháp há chẳng nương dựa vào chốn ấy hay sao?

- Hỏi: Nếu trong ngoài cùng phế dẹp, Đại, Tiểu đều bác bỏ thì

chính là chấp đoạn, sao gọi là tông chỉ chính đáng?

- Đáp: Trong ngoài đã cùng mịt mờ thì hai thứ chấp đoạn chấp thường đều vắng lặng. Hai bên đã bỏ thì sao chẳng phải là tông chỉ chính đáng.

- Hỏi: Ôi! Hữu đoạn, hữu thường nên được gọi là Hữu. Vô đoạn, vô thường thì xem đó là Vô. Đã xem đó là vô thì do đâu mà lìa đoạn?

- Đáp: Đoạn, thường đã cùng vắng lặng thì hữu vô đều lìa. Chẳng nên lại cho là nhiều ở Vô.

- Hỏi: Thị hữu thị vô đó là hai thị. Phi hữu phi vô chính là hai phi. Đã rơi vào thị, thì phi lại đồng với Nho-Mặc.

- Đáp: Gốc chẳng phải hai thị nên có song phi. Hai thị đã mất thì song phi cũng mất. Vậy nên biết chẳng phải thị, cũng chẳng phải phi.

- Hỏi: Chẳng phải thị, chẳng phải phi thì rơi lại vào hai phi. Sao cho là thoát khỏi phi?

- Đáp: Hai thị sinh tử nơi mộng huyễn, hai phi thì lại thấy hoa đốm trong hư không, ắt rõ trước vốn không hề có thị thì nay cũng không phi.

- Hỏi: Nếu vô thị vô phi thì cũng là chẳng tà chẳng chánh. Cớ sao lại tạo lập thiên chương, lại gọi là phá bỏ tà, hiển bày chánh?

- Đáp: Ôi! Có phi có thị đó chính là tà. Còn không thị không phi mới gọi là chánh. Sở dĩ gọi là thiên biện giải vì phá tà hiển chánh.

- Hỏi: Đã có tà nên phá bỏ, có chánh nên hiển bày, thì tâm có sự lấy, bỏ. Sao gọi là không nương tựa?

- Đáp: Vì nhằm dứt nơi tà nên tạm gọi là chánh. Nơi tà đã dứt thì chánh cũng không giữ lại. Vậy nên tâm không hề chấp mắc.

- Hỏi: Nếu tà chánh đều mịt mờ, há chẳng phải là chấp không

- Đáp: Luận Chánh Quán chép: "Bậc Đại Thánh giảng nói về pháp Không, là xa lìa các thứ kiến chấp!" Nếu lại thấy có không thì đó là chỗ Chư Phật chẳng giáo hóa. Như nước có khả năng dập tắt lửa. Nay nước trở lại làm ra lửa, vậy thì dập tắt cái gì? Chấp đoạn, chấp thường là lửa, không có khả năng dập tắt chúng. Nếu lại chấp mắc vào không, tức là có thuốc để trị bệnh.

- Hỏi: Đã chấp mắc bệnh không vì sao lại chẳng dùng thuốc có, thế mà cho là dứt hết mọi nẻo.

- Đáp: Nếu dùng chữ Hóa thì lại vướng mắc hữu. Cho đến quên lời thì cũng lại chấp đoạn. Sự vận hành như thế thì do đâu mà có thể hóa?

- Hỏi: Tâm chấp trước như thế có lỗi gì?

- Đáp: Nếu có chỗ chấp mắc, chấp trước thì liền có chỗ bị trói

buộc, chẳng được giải thoát khỏi sinh già bệnh chết, lo buồn, khổ não. Nên Kinh Pháp Hoa nói: "Ta dùng vô số phương tiện để dẫn dắt chúng sinh, giúp họ xả bỏ các thứ chấp trước." Kinh Tịnh Danh nói: "Không tham đắm thế gian như hoa sen, thường khéo hội nhập vào hạnh vắng lặng. Thấu đạt tướng các pháp không bị trở ngại. Đảnh lễ như hư không chẳng chốn dựa nương." Chư Phật ba đời vì chúng sinh trong sáu đường tâm thường bị chấp mắc, nên thị hiện ở đời để giảng nói kinh. Bậc Khai sĩ bốn nẻo nương dựa vì những người tu học theo pháp Đại, Tiểu, tâm còn đắm chỗ nương dựa, nên xuất hiện ra đời soạn luận. Vậy có nương, có đạt được là gốc của sinh tử. Không trụ không chấp là tông chỉ lớn của kinh, luận.

- Hỏi: Nếu trong ngoài đều khiến cho mịt mờ, vì sao kinh Phật còn giảng nói hai giáo pháp Đại, Tiểu?

- Đáp: Kinh Pháp Hoa nói: "Pháp ấy chẳng thể nói rõ. Ngôn từ đều vắng lặng. Như lai đối với lý vô danh tướng gắng gượng cùng danh tướng để giảng nói." Vậy nên có các giáo pháp Đại, Tiểu, nhằm biến chúng sinh do danh tướng ấy mà giác ngộ lý vô nhân tướng. Nhưng môn đệ của giáo pháp bảo thủ nghe giảng về Đại, Tiểu, liền sinh tâm nhiễm, chấp. Do vậy nên soạn luận đả phá thái độ chấp trước ấy, khiến lại tỏ ngộ được lý vắng lặng vốn có xưa nay. Nên bốn thứ nương dựa "xuất hiện ở đời làm như Phật."

- Hỏi: Luận này gọi là chánh quán. Vậy chánh có mấy thứ?

- Đáp: Trời không có hai mặt trời, đất không có hai vua. Giáo pháp có nhiều môn, nhưng lý thì chỉ có một chánh. Vì thế mà ở phần trước là nhằm đả phá bốn tông. Kinh Hoa Nghiêm nói: "Pháp của Văn-thù thường như thế. Pháp Vương chỉ có một pháp, tất cả chẳng làm cho người sợ. Một đạo nhằm ra khỏi sinh tử". Chỉ muốn cho chúng sinh ra khỏi chốn ấy. Đối với pháp không danh tướng, gắng gượng giảng nói về danh tướng, khiến cho môn đệ của người vâng theo đó mà tu học, nhờ đó mà đạt được giác ngộ, nên chỉ ra hai chánh:

1/ Chánh của Thể. 2/ Chánh của Dụng.

Chẳng phải chân, chẳng phải tục, đó là chánh của Thể. Chân tham dự vào tục xem là chánh của Dụng. Sở dĩ như vậy là vì thật tướng các pháp là dứt mọi suy nghĩ, bặt mọi ngôn từ, không hề có chân tục, nên gọi đó là Thể. Dứt sạch mọi nghiêng lệch, tà vạy thì xem đó là chánh, nên cho là chánh của Thể. Cái gọi là chánh của Dụng: Thể dứt hẳn danh, ngôn thì vật không do đâu mà tỏ ngộ. Tuy chẳng phải là Hữu vô, mà tạm nói là chân tục, nên gọi là Dụng. Sự tham dự của chân ấy vào

tục cũng chẳng nghiêng lệch tà vạy nên xem đó là chánh, vì vậy được gọi là chánh của dụng.

- Hỏi: Đã cho là chân, tục thì đó là hai bên, sao được gọi là chánh?

- Đáp: Như nhân duyên giả hợp mà có thì xem đó là tục. Nhưng giả có mà chẳng thể gọi là quyết định có. Giả có mà chẳng thể gọi là quyết định không. Sự giả ấy có xa lìa hai bên nên gọi là chánh. Tục có đã là như thế, chân không cũng lại như vậy. Giả không chẳng thể quyết định là không, giả không chẳng thể quyết định là có, xa lìa hai bên, nên xem đó là chánh.

- Hỏi: Do đâu mà biện giải hai thứ chánh tà ở Thể, Dụng?

- Đáp: Thời kỳ Tượng-Mạt, hàng độn căn phần nhiều rơi vào chỗ nghiêng lệch, tà vạy. Bậc "Tứ y" xuất hiện ra đời là nhằm giúp cho Phật pháp được chánh. Về chánh có ba thứ:

1/ Đối trị bệnh nghiêng lệch, xem đấy là Chánh, gọi là Đối Thiên chánh.

2/ Hoàn toàn dứt hết nơi nghiêng lệch, gọi đó là Chánh, đó là Tận Thiên chánh.

3/ Bệnh nghiêng lệch đã dứt, Chánh cũng không giữ lại, chẳng phải lệch chẳng phải chánh, chẳng biết phải dùng cái gì để khen ngợi, tạm khen là chánh, đó là Tuyệt đãi chánh.

Đối với Chánh đã như thế, thì luận quán về chánh cũng vậy. Nhân nơi chánh của Thể mà phát sinh chánh quán, gọi đó là quán về Thể. Nhờ vào Dụng của hai đế thì sinh ra quán về hai đế, gọi là quán về Dụng. Vậy nên quán gồm đủ cả hai. Giải thích về quán nơi tâm, vì chúng sinh nên giảng nói như thật về Thể, gọi là nói về Thể. Nếu giảng nói Dụng thì gọi là nói về Dụng. Vậy nên luận cũng gồm đủ cả hai. Chánh đã có Đối Thiên, Tận Thiên, Tuyệt đãi, thì nói về Quán cũng vậy. Về loại, trước có thể rõ.

* ***Nói về tính chất tức nhau giữa kinh-luận:***

Kinh Đại Phẩm nói: "Đường sinh tử dài, tính của chúng sinh nhiều, Bồ-tát nên nhớ nghĩ đúng đắn như thế này: Bờ mé của sinh tử như hư không, bờ mé của tánh chúng sinh cũng như hư không, trong đó, không có sinh tử qua lại, cũng không có sự giải thoát." Nhưng đã không sinh tử thì cũng không Niết-bàn, sẽ biết là cũng không có chúng sinh cũng đối với Phật, nên làm sao có kinh và luận ấy? Vậy là trong ngoài cùng mờ mịt, duyên, quán đều vắng lặng. Nhưng chẳng phải sinh tử-Niết-bàn, mà đối với chúng sinh thì thành sinh tử, nên Kinh Đại Phẩm nói: "Các

pháp không thật có, có như thật.” Đã có chúng sinh nên có Chư Phật, đã có Chư Phật nên có các môn giáo pháp, đã có các thứ giáo của Chư Phật thì có luận của Bồ-tát. Chư Phật vì chúng sinh mất đạo, do đó là giảng kinh. Bồ-tát vì chúng sinh mê chấp kinh, do vậy mà soạn luận. Nhưng kinh có hung, riêng, luận cũng thế. Cái gọi là kinh chung, thì dứt mọi điên đảo nơi chúng sinh; thông là mở ra, làm rõ cửa đạo. Cái gọi là luận thông: đệ tử của các bậc Thánh soạn ra tất cả các Luận, cũng xem thông là dứt trừ bệnh của sự mê chấp đối với giáo pháp, mở rộng, làm sáng tỏ chánh đạo. Cái gọi là kinh biệt: dựa vào hai duyên Đại, Tiểu mà giảng nói hai giáo pháp Tiểu, Đại. Còn tính chất riêng của luận, thì phá bỏ hai thứ mê chấp, nói rõ hai giáo pháp Tiểu, Đại, nên có hai thứ luận về Đại, Tiểu.

Nhưng y cứ vào kinh, luận đều có nghĩa năng, sở (chủ thể, đối tượng). Kinh dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói. Luận thì dùng hai tuệ làm năng thuyết (chủ thể giảng nói), ngôn giáo là sở thuyết (cái được giảng nói). Cho nên kinh, luận đều có năng, sở.

**** Biện minh về mối liên hệ chặt chẽ đối với năng sở trong kinh, luận:***

Có bốn chứng đẳng đồng:

1/ Kinh là năng, Luận là sở. (chủ thể của kinh là đối tượng của Luận)

2/ Kinh là sở, Luận là năng. (đối tượng của kinh là chủ thể của Luận)

3/ Luận là năng, Kinh là sở. (chủ thể của luận là đối tượng của Kinh)

4/ Luận là sở, Kinh là năng. (đối tượng của luận là chủ thể của Kinh)

1/ Chủ thể của kinh là đối tượng của luận: Hai trí của Như lai tức là đối tượng giác ngộ của Luận chủ, nên Kinh Pháp Hoa đã làm sáng tỏ: Xưa nay hai giáo pháp là thẳng đến hàng Bồ-tát cùng quay về giúp người tiểu hướng về Đại, đều khiến ngộ nhập vào trí huệ của Phật. Phẩm Dũng Xuất nói: “Các chúng sinh ấy mới được thấy thân ta, nghe ta giảng nói, liền thì tin tưởng, thọ nhận hội nhập vào trí tuệ của Như lai.” Ở đây làm sáng tỏ lời dạy xưa nhằm thẳng đến hàng Bồ-tát hội nhập vào trí huệ của Phật. Tiếp theo, cho rằng: “Ngoài ra, những người trước học hỏi tu tập theo Tiểu thừa, nay ta cũng khiến được nghe kinh

này, hội nhập trí tuệ của Phật. Vậy hai lời dạy xưa nay cùng làm sáng tỏ là hội nhập váo trí tuệ của Phật, nên biết trí tuệ của Phật là đối tượng của sự giác ngộ.

2/ Giải thích: đối tượng của kinh là chủ thể của luận:

Đối tượng của kinh tức là hai đế, có công năng làm phát sinh hai tuệ của luận chủ. Hai đế của Phật là chủ thể phát sinh còn hai Huệ của Luận chủ thể là đối tượng được phát sinh.

3/ Giải thích: chủ thể của Luận là đối tượng của Kinh:

Hai Huệ của Luận chủ là do Kinh phát sinh.

4/ Đối tượng của Luận là chủ thể của Kinh: Ngôn ngữ giáo hóa của Luận chủ có khả năng phát huy hai đế của Phật.

- Biện minh về việc gộp bốn luận chứng làm hai biện chứng:

Kinh: hoặc chủ thể, hoặc đối tượng, đều là chủ thể cấp cho. Luận, hoặc chủ thể hoặc đối tượng đều là đối tượng được cấp cho. Lại nữa, Luận, hoặc chủ thể, hoặc đối tượng là chủ thế phát huy. Còn kinh, hoặc chủ thể hoặc đối tượng đều là đối tượng được phát huy. Vậy nên nhóm hợp thành một chủ thể, một đối tượng.

- Dứt hết mọi luận chứng để quy về không luận chứng:

Dùng chủ thể mà làm đối tượng thì chủ thể chẳng phải là chủ thể cố định. Lấy đối tượng làm chủ thể thì đối tượng chẳng phải là đối tượng cố định. Do chủ thể chẳng phải là chủ thể cố định thì đó là chẳng phải chủ thể. Đối tượng chẳng phải là đối tượng thì đó là chẳng phải đối tượng. Vậy nên chẳng phải chủ thể, chẳng phải đối tượng, chẳng phải kinh, chẳng phải luận, chẳng phải Phật, chẳng phải Bồ-tát, chẳng biết lấy gì mà xem, nên gọi chánh pháp là cái danh gắng gượng ở trong thật.

- Hỏi: Chủ thể chẳng phải là chủ thể cố định, thì đó chẳng phải là chủ thể, đối tượng chẳng phải là đối tượng thì đó là chẳng phải đối tượng: xuất xứ từ văn nào?

- Đáp: Trung Luận, Phẩm “Nhiên Khả Nhiên” chép:

“Nếu pháp chờ chân thành
Pháp ấy trở thành đợi
Nay thì không do đợi
Cũng không chỗ thành pháp.”

Đấy chính là chứng cứ.

*** Nói riêng về duyên khởi soạn luận:***

Sở dĩ soạn luận, như ở trên đã nói rõ, Như lai vì chúng sinh mất đạo nên giảng nói kinh. Luận chủ vì chúng sinh mê chấp kinh nên soạn

ra luận. Vì đạo mất nên giảng kinh, đấy là mất về gốc. Luận chủ vì chúng sinh mê chấp kinh nên soạn luận, thì đó là cái mất nơi cành ngọn. Lại nữa, Phật vì đạo mất nên nói kinh, thì cái mất ấy gọi là mất qua một lần.. Luận chủ vì chúng sinh mê chấp kinh nên soạn luận, thì cái mất ấy gọi là mất trong sự khởi lại. Sở dĩ như thế là do sự mê lầm kia đối với đạo, đó là một lần mất. Như lai giảng nói kinh là khiến nhập đạo. Nhưng lại mê chấp kinh, nên là cái mất trong mất. Cái mất của một lượt gọi là cái mất của một, người có căn trí lanh lợi, nghe kinh liền ngộ. Còn cái mất trong mất gọi là cái mất của người có căn trí đần độn.

- Hỏi: Những người mê chấp kinh là những ai?

- Đáp: Tức là sự chấp trước khác nhau của các bộ, gọi là sự mê chấp khác nhau, hoặc hai bộ, hoặc năm bộ, hoặc mười tám bộ, hai mươi bộ, năm trăm bộ. Cho là hai bộ: Như lai nhập Niết-bàn ngày mười lăm tháng hai (ÂL), các vị Thánh đệ tử vào ngày mười lăm tháng tư, ở trong núi Kỳ-xà-quật thuộc thành Vương-xá kết tập Ba tạng kinh điển. Ngay bây giờ đã có tên gọi của hai bộ: một là bộ Thượng Tọa, tôn trưởng lão Ca-diếp là Thượng tọa. Ca-diếp hơn Kiền-trần-như một hạ, được Phật phó chúc giáo pháp, nên gọi là bộ Thượng Tọa. Số vị tham gia kiết tập do Trưởng lão Ca-diếp lãnh đạo chỉ có năm trăm vị (theo Luận Trí Độ thì có một ngàn vị). Hai là bộ Đại chúng, tức đại chúng bên ngoài, số lượng có hơn muôn người, do A-la-hán Bà-sư-ba làm chủ. Bà-sư-ba dịch ý là Lệ Xuất, vì luôn thương xót các chúng sinh bị khổ đau mà rơi nước mắt. Ông là một trong số năm vị Tỳ-kheo được Phật hóa độ đầu tiên, tuổi lớn hơn Ca-diếp, giáo hóa, trao truyền cho số đại chúng bên ngoài. Sở dĩ có hai chúng như thế, là vì Trưởng lão Ca-diếp với năm trăm vị A-la-hán đi vào chỗ tổ chức kết tập ba tạng kinh điển trước, sau đó, có nhiều vị đến để tham dự vào việc kia nhưng Trưởng lão Ca-diếp đều không chấp thuận. Có hai lý do: một là năm trăm vị A-la-hán kia đều là những người thông hiểu kinh luận, có uy tín. Hai là lúc ấy đã cử hành pháp Yết-ma xong. Theo Luận Trí Độ thì vua A-xà-thế chỉ lo việc ăn uống cho một ngàn người nên số người đến sau không được tham dự. Từ đó trở đi cho đến sau Phật diệt độ một trăm mười sáu năm, chỉ có tên gọi Hai bộ, chưa có những kiến giải khác nhau. Hơn một trăm mười sáu năm, có người con trai của vị chủ thuyền biển tên là Ma-ha-đề-bà, tư chất thông minh, ngay thẳng, gây ba tội nghịch, sau xuất gia theo Phật. Có hai việc làm đáng chú ý:

1/ Chọn lấy các Kinh điển Đại thừa nhập vào trong ba tạng mà giải thích. Lúc các vị A-la-hán kết tập Pháp tạng đã lựa bỏ các kinh đó,

mà Bộ Đại chúng thì dùng các kinh này, còn Bộ Thượng tọa thì không, do đó mà xảy ra tranh luận nên thành hai bộ.

2/ Ma-ha-đề-bà tự viết một bài kệ:

“Người ngoài, y ô nhiễm
Vô minh, nghi, khác độ
Đạo Thánh nói chỗ hiển
Là chánh giáo Chư Phật.”

Rồi đặt bài kệ ấy ở sau phần tụng giới, khi Bồ-tát tụng giới xong thì tụng bài kệ này. Bài kệ ấy có năm việc:

Một: Người ngoài, y bị ô nhiễm: Đề Bà chẳng thanh tịnh xuất tinh làm dơ nhớp y, lại đối với đệ tử, cho rằng ta là A-la-hán thực sự thanh tịnh, chỉ do Thiên ma nữ bất tịnh làm dơ y của A-la-hán. Vì thế gọi là thực. Chúng ấy tranh cãi nhau về chỗ nói bày kia, hoặc hư hoặc thật, nên chia làm hai bộ.

Hai: Gọi là vô minh: Nhưng A-la-hán đã không còn bị Vô minh chi phối trong ba cõi, chỉ còn việc không biết về tập khí nơi vô minh, nên gọi là vô minh. Bấy giờ, trong chúng, hoặc nói là La-hán có vô minh, hoặc cho rằng La-hán đã dứt hết vô minh, do đó khởi lên tranh luận nên chia làm hai bộ.

Ba: Gọi là nghi: Quả Tu-đà-hoàn, ở nơi ba cánh cửa giải thoát thì không còn nghi ngờ. Mà đối với việc bên ngoài thì có nghi, nên gọi là nghi.

Bốn: Người khác độ: Người căn trí đần độn được Sơ quả mà không tự biết là mình đã đạt quả ấy, hỏi bậc thiện tri thức. Thiện tri thức vì người ấy mà nói, đối với Tam bảo, Tứ đế không nghi, thì đó là tướng của Sơ quả. Người ấy tự quan sát liền biết là đạt được Sơ quả. Nên gọi là người khác độ.

Năm: đạoThánh nói lên chỗ hiển bày: nhưng lúc đạt được đạo Thánh cũng có nói về chỗ hiển bày, như Thân Tử đang lúc miệng tụng kệ thì liền chứng đắc sơ quả, nên gọi là chỗ hiển bày. Lúc ấy, đại chúng tranh luận về ý nghĩa của năm việc ấy, hoặc cho là đúng hoặc cho là sai, nên chia thành hai bộ.

- Hỏi: Hai bộ ấy chấp nghĩa nào, khác nhau ra sao?

- Đáp: Sự khác nhau về nghĩa thì nhiều, nay lược nói về hai bộ ấy: Bộ Đại chúng chấp sinh tử, Niết-bàn đều là giả danh, còn Bộ Thượng tọa thì chấp sinh tử, Niết-bàn đều là chân thật.

Đến khoảng hai trăm năm sau Phật diệt độ, từ trong Bộ Đại chúng chia ra ba bộ. Thời gian này, Bộ Đại chúng, nhân Ma-ha-đề-bà một

mình đi đến nước Ương-quật-đa-la, nước này nằm về phía Bắc thành Vương-xá. Bộ này bèn đem các Kinh Đại thừa như Hoa Nghiêm, Bát-nhã xếp lẫn lộn thành Ba tạng, giảng nói, lúc ấy người nghe, có người tin, có người không tin, nên chia thành hai Bộ. Những người không tin thì cho rằng, các vị A-la-hán ba sư đọc tụng Tam Tạng kinh điển, điều ấy là đáng tin. Chỉ nơi Tam Tạng, ngoài ra các Kinh Đại thừa đều chẳng đáng tin. Lại có người tin theo Đại thừa. Có ba lý do:

1/ Bấy giờ vẫn còn có người gần gũi được nghe Phật giảng về pháp Đại thừa, do đó đáng tin.

2/ Tự suy nghĩ, lượng tính về đạo lý thì nên có Đại thừa, vì thế đáng tin.

3/ Tin rằng nơi thầy giảng giải. Do vậy nên có thể tin.

- Cho là có ba Bộ, đó là:

1/ Bộ Nhất Thuyết: Bộ này chấp sinh tử, Niết-bàn đều là giả danh, nên gọi là Nhất Thuyết.

2/ Bộ Xuất Thế Thuyết: Bộ này cho rằng: Pháp thế gian từ điên đảo mà sinh, tạo nghiệp, nghiệp sinh quả, cho nên không thật. Pháp xuất thế gian không từ nơi điên đảo sinh ra, cho nên là chân thật.

3/ Bộ Khôi Sơn Trụ: Hai Bộ trước theo chỗ chấp đối với nghĩa mà có tên gọi, các bộ này thì do chỗ ở mà được gọi. (Núi ấy có đá, có thể tạo thành tro. Bộ này ở trong núi ấy tu tập, nên lấy tên núi đặt tên bộ). Bộ ấy chấp Tỳ-đàm là giáo pháp thật, còn kinh, luật là theo phương tiện mà giảng nói. Họ dẫn Kinh kệ nói: "Tùy nghi mà che thân, tuỳ nghi mà ăn uống, tùy nghi mà cư trú. Mau dứt bỏ phiền não."

- Về tùy nghi che thân: có ba y Phật cũng chấp thuận, không có ba y Phật cũng cho phép.

- Về tùy nghi ăn uống: Ăn uống đúng lúc Phật cũng chấp thuận, ăn uống chẳng đúng thời Phật cũng đồng ý.

- Về tùy nghi cư trú: Ở trong phạm vi kiết giới, Phật cũng thuận cho, không ở trong phạm vi kiết giới, Phật cũng đồng ý.

- Về mau dứt bỏ phiền não, ý Phật là chỉ khiến mau chóng dứt bỏ các phiền não, bộ này đã hết sức tinh tấn vượt hơn người khác.

Cũng trong khoảng hai trăm năm, từ trong đại chúng bộ lại tách ra một bộ tên là Bộ Đa Văn. Bộ Đại chúng thì chỉ mở mang về ý nghĩa cạn hẹp, bỏ ý nghĩa sâu rộng. Lúc Phật còn tại thế, có một vị tiên, gặp Phật, chứng đắc quả A-la-hán, thường theo Phật đến các nơi khác, cùng lên cõi trời nghe Phật giảng pháp. Khi Phật nhập Niết-bàn, vị này chẳng thấy xuất hiện. Vị tiên này đã ngồi thiền ở núi Tuyết, sau Phật diệt độ

trong khoảng hai trăm năm, ra khỏi núi Tuyết, đi tìm các người đồng tu, thấy Bộ Đại chúng chỉ mở mang phần ý nghĩa cạn, hẹp, không biết tới pháp sâu rộng. Vị ấy đã tụng đọc đầy đủ các pháp cạn, sâu. Trong ý nghĩa sâu rộng ấy có nghĩa lý của Đại thừa. Luận Thành Thật từ nơi Đại thừa này mà ra. Lúc ấy, những người tin theo sự giảng nói của vị kia nên thành lập riêng một Bộ, tên là Bộ Đa văn.

Trong thời gian này, từ bộ Đại chúng lại tách ra một bộ, gọi là Bộ Đa văn Phân biệt. Thời Phật còn tại thế, đại Ca-chiên-diên soạn luận, giải thích kinh A-hàm của Phật. Đến hai trăm năm, đại Ca-chiên-diên từ ao A-nậu-đạt xuất hiện, lại phân biệt nghĩa phần trước trong Bộ Đa văn. Bấy giờ, người tin theo lời thuyết giảng kia, nên gọi là Bộ Đa văn Phân biệt.

Hết hai trăm năm, có một vị ngoại đạo tên là Đại Thiên. Thời ấy, nước lớn Ma-già-đà có các vị Ưu-bà-tắc ra sức mở rộng Phật pháp. Các ngoại đạo vì lợi dưỡng nên đều cạo tóc xuất gia, nên có giặc ở trong hàng ngũ Tỳ kheo. Đại Thiên đứng đầu của loại giặc ấy. Đại Thiên tự thân xuất gia, các đệ tử thế độ đều dựa vào ông ta mà lập chúng xuất gia, thọ giới. Bấy giờ, nhiều người cùng tranh cãi về việc ấy. Bộ Thượng tọa cho rằng Hòa thượng không có giới luật, cùng phá giới, Xà-lê có giới luật, đại chúng cũng có giới, như vậy thọ giới thì được, vì giới tự tại chúng mà được. Đại chúng biết Hòa-thượng không có giới mà lại cùng thọ giới thì đại chúng phạm tội ... Cá-la.

- Hỏi: Giới đã chẳng từ Hòa thượng mà được, thế sao lại tôn là Hòa-thượng?

- Đáp: Nhằm khiến cho sau khi thọ giới, lấy ngay trường hợp Hòa-thượng để răn dạy đệ tử. Tát-bà-đa theo lối giải thích này. Các Bộ khác cho rằng, Hòa thượng không có giới cùng phá giới, đại chúng có giới thì chẳng được giới, vì giới từ Hòa thượng mà được. Do đó xảy ra tranh luận rồi chẳng dung nạp Đại Thiên. Đồ chúng do việc ấy mà tách ra ở riêng trong núi, lại không giống nhau trong việc chấp vào ý nghĩa của sự việc, vì vậy nên có Bộ Chi đề Sơn cùng Bộ Bắc Sơn. Nơi Phật đắc đạo và xoay bánh xe pháp, đại chúng ở nơi ấy gọi là Chi đề. Xứ đó có ngọn núi, tên là núi Chi-đề. Về phía Bắc núi này lại có riêng một ngọn núi nữa, nên Bộ kia có tên là Bộ Bắc Sơn. Bộ Đại chúng, số lượng hợp riêng lại, hoặc năm, hoặc bảy, tám.

Gọi là năm bộ, gồm:

1/ Bộ Nhất Thuyết

2/ Bộ Xuất Thế Thuyết

3/ Bộ Thôi Sơn Trụ.

Buổi đầu là chia ra thành ba, tiếp theo có Bộ Đa văn và Bộ Đa văn phân biệt nên thành năm Bộ.

Gọi là bảy bộ: Nhân ngoại đạo chia thành hai bộ là Bộ Chi đề Sơn và Bộ Bắc Sơn. Năm Bộ trước do chấp từ bên trong mà khởi lên, hai bộ sau là do ngoại đạo mà dấy lên, cho nên thành bảy bộ.

Gọi là tám bộ thì tính luôn bộ gốc là bộ Đại chúng nữa.

Tiếp theo là nói về Bộ Thượng tọa đệ tử:

Sau khi Phật diệt độ, Trưởng lão Ca diếp giao phó Ba tạng Kinh điển cho ba sư, giao phó Tu-đa-la cho Tôn giả A-nan, giao Tỳ-đàm cho Tôn giả Phú-lâu-na, giao phó Luật cho Tôn giả Ưu-ba-ly. A-nan thị tịch, giao phó Tu-đa-la cho Mạt-điền-địa. Mạt điền địa giao cho Xá-na-bà-tư, rồi đến Ưu-bà-quật-đa, Phú-lâu-na, Mị-giả-kha, Ca-chiên-diên Ni-tử. Từ thời Trưởng lão Ca-diếp đến Mị-giả-kha là hai trăm năm không có các bộ khác nhau. Cho tới khoảng đầu ba trăm năm. Ca-chiên-diên Ni-tử qua đời thì chia ra thành hai bộ là Thượng tọa đệ tử Bộ và Tát-bà-đa Bộ. Sở dĩ chia thành hai bộ là vì Bộ Thượng tọa đệ tử chỉ mở rộng kinh, lấy kinh làm chính. Luật thì tính chất khai, già bất định, còn Tỳ-đàm thì chỉ giải thích Kinh, hoặc vượt qua gốc, hoặc giảm bớt so với gốc, nên chẳng đáng mở rộng, nhưng cũng không bỏ hai Tạng ấy. Tát bà đa Bộ lại cho là Tỳ-đàm là hơn hết, nên nghiêng về sự truyền bá Tỳ-đàm. Từ Ca-diếp tới Ưu-bà-quật-đa, công việc mở rộng chính là kinh. Từ Phú-lâu-na, dần dần bỏ gốc mà mở mang ngọn nên Tỳ-đàm được coi trọng, đến thời Ca-chiên-diên thì Tỳ-đàm được hưng thịnh rất mực. Thượng tọa đệ tử Bộ nhận thấy phái kia bỏ gốc chú trọng ngọn, nên hơn bốn lần nói ra khiến họ phải sửa lại tông chỉ nhưng không thành, cho nên Bộ Thượng tọa đệ tử bèn chuyển tới núi Tuyết để lánh xa phái kia, nhân đó mà có tên Bộ Tuyết Sơn Trụ. Ba trăm năm, từ bộ Tát-bà-đa chia ra một bộ mang tên là Khả Trụ Tử đệ tử Bộ, tức là bộ Cưu độc Tử.

Gọi là Bộ Khả Trụ Tử đệ tử, vì có một vị tiên tên là Khả Trụ. Lại có một cô gái giòng họ của vị tiên kia. Rồi có vị A la hán là con của cô gái thuộc dòng họ Khả Trụ ấy, vậy nên có tên là Khả Trụ Tử. Xá-lợi-phất là Hòa-thượng của La-hầu-la. La-hầu-la là Hòa-thượng của Khả-trụ-tử. Bộ này là đệ tử của Khả-trụ-tử. Xá-lợi-phất giải thích chín phần Tỳ-đàm của Phật, tên gọi là Pháp Tướng Tỳ-đàm. La-hầu-la mở mang Tỳ-đàm của Xá-lợi-phất. Khả Trụ Tử thì truyền bá chỗ thuyết giảng của La-hầu-la, bộ này lại dốc mở mang phần giải thích của Khả Trụ Tử.

Trong khoảng ba trăm năm ấy, từ Khả Trụ Tử Bộ lại chia ra làm bốn Bộ, do ngờ rằng Tỳ đàm của Xá Lợi Phất không đầy đủ, mỗi mỗi người có khả năng soạn luận, lấy ý nghĩa trong Kinh để bổ túc, nên kiến giải mỗi khác, thành ra bốn bộ:

1/ Bộ Pháp Thượng, tức là Bộ Cựu Đàm Vô Đức.

2/ Bộ Hiền Thừa.

3/ Bộ Chánh Lượng Đệ Tử: Vì có vị A-la-hán là Đại Chánh Lượng, mà bộ kia là đệ tử của ngài nên có tên là Bộ Chánh Lượng Đệ Tử. Ba bộ này đều từ người mà có tên.

4/ Mật Lâm Bộ thì từ nơi ở mà thành tên Bộ.

Ba trăm năm, từ Bộ Tát-bà-đa lại tách ra một bộ gọi là Bộ Chánh địa.

Có một vị Bà-la-môn, là Quốc sư tên Chánh Địa, khéo giảng nói bốn bộ Vi-đà, xuất gia tu Phật, đắc quả A-la-hán, chọn lấy trong bốn bộ Vi-đà nhưng từ ngữ hay, đẹp để diễn đạt kinh Phật, đem lại tính chất trang nghiêm cho kinh Phật. Kiến giải về ý nghĩa lại khác. Những người đương thời tin theo lời giảng nói đó bèn lập ra riêng một bộ.

Cũng trong khoảng ba trăm năm đó, từ Bộ Chánh địa lại tách ra một bộ tên là Bộ Pháp Hệ. Gốc của bộ này là đệ tử Mục-liên, đắc quả A-la-hán, thường theo Mục-liên lên cõi Sắc, ở các chỗ nói pháp đều có thể đọc tụng, thọ trì, tự soạn thành năm tạng, ba tạng như cũ thêm Chú tạng là tạng Bồ-tát. Có người tin theo chỗ giảng nói này nên lập riêng thành một bộ. Cùng thời ấy, từ bộ Tát-bà-đa lại chia ra một bộ tên là Bộ Thiện-tuế. Ca-lưu-đà-di là cha của vị kia, nhiều Tỳ-kheo-ni là mẹ, bảy tuổi đắc quả A-la-hán, gặp Phật nghe pháp, đều có thể đọc tụng, thọ trì, sau soạn tập là Phật, lần lượt đối chiếu, đả phá ngoại đạo là một phần, phần kia là đối trị phiền não của chúng sinh. Người thời bấy giờ tin theo chỗ giảng giải đó nên lập riêng thành một bộ.

Trong ba trăm năm đó, từ Bộ Tát-bà-đa lại xuất hiện một bộ, tên là Bộ Thuyết Độ, cho rằng năm ấm từ đời này chuyển đến đời sau, đạt được đạo thì mới diệt. Cũng có tên là Bộ Thuyết Kinh, vì cho rằng chỉ có Kinh tạng là chính, hai Tạng còn lại đều hình thành từ kinh. Về Bộ Thượng tọa cùng hợp lại thì có tất cả mười một bộ, Bộ Đại chúng có bảy bộ, cộng chung là mười tám bộ, thêm hai bộ gốc nữa là hai mươi bộ. Nhưng La bà đa truyền có năm vị thầy khác đời và năm vị cùng đời.

Năm vị sư khác đời là:1/ Ca-diếp. 2/ A-nan. 3/ Mạt-điền-địa. 4/ Xá-na-bà-sư. 5/ Ưu-bà-quật-đa.

Năm vị này nắm giữ kho tàng Phật pháp mỗi vị được hơn hai mươi

năm, lại cùng giao phó việc ấy, nên gọi là khác đời.

Về năm vị sư cùng đời: Ở đời Ưu-bà-quật-đa thì chia thành năm bộ, một đời cùng khởi lên, nên gọi là năm vị sư cùng đời: 1/ Đàm-vô-đức. 2/ Ma-ha-tăng-kỳ. 3/ Di-sa-tắc. 4/ Ca-diếp-duy. 5/ Độc-tử-bộ.

Lại như kinh Đại Tập cũng nói ra năm bộ, mà kinh Văn-thù-sư-lợi, Luận Bộ chấp và Luận La-thập Phân biệt Bộ, ba tác phẩm này nói rõ về hai mươi bộ. Sở dĩ có năm bộ, lại có hai mươi bộ khác nhau là vì, chọn lấy từ khởi đầu tới chung cuộc của các thứ kiến giải khác nhau kia, nên có hai mươi bộ. Còn chọn lấy về sự thịnh hành đương thời nên chỉ nói năm bộ. Mà cho rằng năm bộ một thời dấy lên thì cùng hai mươi bộ kể trên, về ý nghĩa cũng trái nhau, nên hoặc có thể sự hiểu biết ở mỗi bộ đều khác nhau.

* Gọi là năm trăm bộ: Luận Trí Độ giải thích Kinh Đại Bát-nhã, Phẩm Tín Hủy nói: “Khoảng sau năm trăm năm sau Phật diệt độ, có năm trăm bộ không rõ ý Phật là giải thoát, nên chấp rằng các pháp có tướng quyết định, nghe nói về cái không rốt ráo thì như dao chạm vào tim.”

Long Thọ, Đề-bà, vì các bộ phái có các kiến chấp khác nhau, làm mất ý nghĩa của giáo pháp Phật, nên soạn luận để phá trừ sự mê chấp ấy.

- Hỏi: Luận chủ vì cùng đả phá các bộ, hay có trường hợp chẳng đả phá chăng?

- Đáp: Gồm có bốn câu:

1/ Đả phá mà không chọn lấy: Nếu chỗ giảng nói của các bộ trái với kinh Đại, Tiểu thừa để tự lập nghĩa, thì đả phá mà không chọn lấy. Nên Luận Trí Độ bác bỏ đệ tử Ca-chiên-diên rằng: “Ba Tạng Kinh điển không giảng nói như thế. Trong Ma-ha-diễn cũng không nói thế. Đây chỉ là do các Sư luận về nghĩa tự tạo ra mà nói như vậy thôi. Tức là trường hợp một.

2/ Chọn lấy mà không phá trừ: Như kinh Văn-thù Vấn nói:

“Mười tám và hai gốc
Đều từ Đại thừa ra
Không đúng cũng không sai
Ta nói vị lai khởi.”

3/ Vừa đả phá, vừa chọn lấy: Đả phá chủ thể mê chấp nơi tình (căn) của các bộ, thu chọn lấy giáo pháp của đối tượng bị mê chấp đối với các bộ.

4/ Chẳng đả phá cũng chẳng chọn lấy: Như đường chánh đạo,

không hề có đả phá, cũng không có đối tượng để chọn lấy.

* ***Nói rõ về nghĩa chung, riêng giữa các luận:***

Luận có hai loại: một là luận chung, hai là luận riêng. Nếu cùng phá trừ hai mê chấp nơi Đại, Tiểu, thì gọi là luận chung, như Trung luận. Nói ở hai mươi lăm phẩm trước đả phá Đại, phát huy giáo pháp của Đại. Còn hai phẩm sau thì phá trừ mê chấp ở Tiểu, phát huy giáo pháp của Tiểu.

Hai là luận riêng: tức phá trừ riêng mê chấp đối với Đại, Tiểu; phát huy riêng giáo pháp của Đại, Tiểu, nên gọi là luận riêng, như luận Nhiếp Đại thừa, luận Địa trì v.v...

Gọi là luận chung về Đại thừa như Luận Thập Địa, Luận Đối Trị, luận riêng về Đại thừa như Luận Thành Thật, v.v...

Phát huy chung cả ba tạng, gọi là luận chung về Tiểu thừa. Thầy của Bồ-tát Mã Minh là Tỳ-kheo Hiếp, soạn Tứ A-hàm Ưu-bà-đề-xá, giải thích riêng về Tạng Tu-đa-la. Thiện Kiến Tỳ-bà-sa giải thích riêng về Tạng Tỳ-ni. Luận Trí Độ nói: Tám mươi bộ luật được tám mươi bộ Tỳ bà sa giải thích. Luận Thiện Kiến giải thích riêng về những điểm chính yếu trong Luật Thập Tụng được lưu giữ ở nước Sư tử. Xá-lợi-phất giải thích riêng chín phần Tỳ-đàm của Phật. Giải thích riêng như thế về ba tạng nên gọi là luận riêng về Tiểu thừa. Nhưng trong ba tạng lại có cả chung, riêng. Nếu giải thích đầy đủ về một tạng thì gọi là luận chung, giải thích riêng một bộ trong một tạng thì gọi là luận riêng.

- Hỏi: Trung luận đã giải thích chung về Đại, Tiểu, nên gọi là luận chung về Đại, Tiểu, không được gọi là luận Đại thừa chăng?

- Đáp: Tuy giải thích về Đại, Tiểu nhưng dốc lòng làm hiển bày Đại, Tiểu, nên là Luận Đại thừa. Sở dĩ như thế là vì, phần đầu của Luận nói về Đại thừa, phần giữa biện minh về Tiểu thừa, còn phần sau thì trở lại biện minh về Đại thừa. Do ý nghĩa ấy nên gọi là luận Đại thừa.

- Hỏi: Luận Thập Nhị Môn là luận gì?

- Đáp: Đó là luận chung về Đại thừa, do trước sau đều nhằm đả phá mê chấp của Đại, phát huy chung về giáo pháp của Đại, không phá trừ mê chấp của Tiểu, không phát huy riêng về giáo pháp của Tiểu, nên là luận chung về Đại thừa.

- Hỏi: Còn Bách luận là gì?

- Đáp: Bách luận cũng đả phá tà chấp làm chướng ngại Đại, Tiểu, phát huy chung hai chánh pháp Đại, và Tiểu của Như lai, nên là luận chung về Đại, Tiểu. Nhưng vì trước sau, luận đều nhằm giải thích về Đại thừa, nên thuộc luận chung về Đại thừa.

*** Nói rõ sự đặt tên khác nhau ở các luận:**

Việc đặt tên các luận gồm có ba thứ:

1/ Y theo pháp đặt tên: Như Luận Thành thật, v.v... Thật là nghĩa lý của Tứ đế. Thành nghĩa là có thể thành tựu văn. Nên cho rằng thành là pháp nhờ đó mà soạn ra luận kia, đó là y theo pháp mà đặt tên luận.

2/ Y theo người mà đặt tên: Như Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm, v.v... Luận Trí Độ nói: Đạo nhân Độc Tử thọ trì Tỳ đàm này nên cũng gọi là Độc tử Tỳ-đàm.

3/ Y theo dụ mà đặt tên: Như Cam lộ vị Tỳ-đàm, v.v... Cũng như thầy của Ha-lê Bạt-ma là Cưu-ma-la-đà soạn luận Nhật Xuất v.v...

Về việc mà đặt tên của bốn Luận (Trung luận, Bách luận, luận Nhập thị môn, luận Đại trí độ) đều là y theo pháp, chẳng phải y theo người, chẳng phải theo dụ. Tựu trung là tự chia ra làm bốn thứ:

- Luận Đại Trí Độ theo chỗ giải thích về kinh mà đặt tên. Đại là Ma-ha. Trí là Bát-nhã, Độ nghĩa là Ba-la-mật. Luận nhằm giải thích nội dung kinh, nên theo đối tượng giải thích mà đặt tên.
- Trung luận theo lý thật mà đặt tên
- Thập nhị môn theo ngôn giáo làm đề mục.
- Bách Luận thì theo số lượng câu kệ mà gọi.

Nếu nói theo tính chất chung thì bốn Luận đều nhằm làm hiển lộ chung lý thật của Trung đạo, cùng hợp theo lý mà đặt tên. Bốn luận cùng có ngôn giáo nói bày rõ lý thật, đều hợp với việc dùng giáo pháp mà gọi tên, cùng có câu kệ, cùng hợp với việc theo kệ mà đặt tên, nay nhằm nói lên tính chất mở ra lẫn nhau để làm sáng tỏ, nên có sự khác nhau của bốn bộ phận. Do chỗ ấy mà việc đặt tên khác nhau.

*** Nói rõ về con đường quy hướng của các luận:**

Luận chung về Kinh Đại, Tiểu thừa cùng dốc lòng làm sáng tỏ một đạo, nên dùng chánh quán vô đắc làm tông chỉ. Nhưng vì giáo pháp của Tiểu thừa hãy còn xa đối với chánh quán, nên dùng giáo pháp Tứ đế làm tông chỉ. Đại thừa làm sáng tỏ chánh quán, nên các Kinh điển Đại thừa cùng lấy chánh quán không hai làm tông chỉ. Vì việc sử dụng các phương tiện khác nhau nên có sự sai biệt của các bộ phận. Như nói về vấn đề nên giảng nói hay chẳng nên giảng nói, xưa nay khai mở hội gọi là Pháp Hoa. Đả phá tám thứ điên đảo, giải thích về dụng của thường, vô thường, gọi là Niết-bàn. Còn nói về chánh đạo không hai thì lại không còn sự khác nhau. Ở kinh đã thế thì ở luận cũng vậy. Tuy các bộ phận có khác, nhưng đều dùng chánh quán bất nhị làm tông chỉ. Lại nữa, Kinh luận cùng tông chỉ. Phật nói chánh quán là kinh, bàn rộng

về chánh quán là Luận. Kinh, luận dùng có khác nhưng chánh quán thì không khác. Nên Kinh Vô lượng nghĩa nói: Như nước với nghĩa rửa sạch mọi thứ dơ nhớp thì đồng, nhưng giới hạn ở giếng, ở ao hồ thì lại khác nhau. Xưa nay, tất cả các giáo pháp đều nhằm đối trị bệnh mê chấp về đoạn, thường, cùng mở bày chánh đạo; chỉ vì giới hạn ở phạm vi xưa nay nên giáo pháp được sử dụng có khác. Nay bốn luận, giới hạn sử dụng khác nhau, nên sự giải thích về bốn tông cũng có sự khác nhau.

Luận Trí Độ giải thích Đại Phẩm, mà Long Thọ chia Đại Phẩm làm hai đạo: Trước là nói về đạo Bát-nhã, kế là nói về đạo phương tiện. Hai đạo ấy tức là pháp thân, cha mẹ, nên Đại phẩm dùng thật tuệ của kinh, lại lấy hai tuệ làm tông chỉ, như Trung luận phát huy hai đế, lại lấy hai đế làm tông chỉ.

- Hỏi: Vì sao Đại Phẩm trước nói về Bát-nhã, sau nói về phương tiện?

- Đáp: Bát-nhã, phương tiện thật không có trước sau, mà sắp xếp trước sau là để cho Bát-nhã là Thể, phương tiện là Dụng. Nên Luận Trí Độ nói: “Ví như vàng là thể, Vàng được biến chế một cách khéo léo là dụng.” Vậy nên phần trước giải thích về thể của Bát-nhã, phần sau giải thích về dụng. Lại, chẳng phải hạnh của phàm phu, chẳng phải hạnh của Hiền Thánh, mà là hạnh của Bồ-tát. Bát-nhã siêu vượt phàm phu, phương tiện quá hơn cả Thánh. Vì trước là hơn phàm thì sau mới vượt Thánh, nên trước làm sáng tỏ Bát-nhã, sau giải thích về phương tiện. Như về thứ lớp giải thích: trong ba tạng nhiều lần giảng nói về giáo pháp có, dùng để phá trừ ngoại đạo, mà do chấp chặt cái có của ba tạng nên Bát-nhã tiếp theo lời nói về Không. Người lầm lạc chấp trước ở cái không của Bát-nhã, nên sau đó giảng nói phương tiện giúp họ lìa không, bài tựa nơi Luận Trí Độ nói: “Biết rõ về chỗ phát khởi của bệnh tà kiến, nên A-hàm vì đó mà được giảng nói. Do vướng mắc về cái có đã thành bệnh, nên Bát-nhã vì đó mà soi tỏ”, tức là theo ý nghĩa ấy.

Nếu nói theo giới hạn ở quả vị thì Bát-nhã phối hợp ở cả sáu địa, nên phần trước nói về điều đó. Phương tiện thì ở địa, nên phần sau đã giảng nói.

- Hỏi: Luận trước cũng nhằm làm sáng tỏ hai tuệ của Đại phẩm, lấy đó làm tông chỉ, so với nay có khác gì?

- Đáp: Nay nói: Tâm của bậc Thánh giác ngộ không hề có hai. Vì chúng sinh nên không hai mà nói là hai, là nhằm khiến cho họ đối với hai mà giác ngộ lý không hai, vậy so với luận trước chẳng đồng. Lại nữa, tuy nói về hai tuệ nhưng cũng khác với luận cũ. Luận cũ, về nghĩa

của tuệ thật chỉ soi sáng không mà chẳng được Hữu. Phương tiện thì chỉ soi sáng Hữu mà chẳng đạt không. Như vậy là đã hạn chế, thu hẹp tâm của bậc Thánh trở thành hai kiến. Nay thì làm sáng tỏ: Thể của bậc chí nhân tức có thể soi thấy Hữu. Phương tiện đã vượt qua Hữu thì sẽ soi thấy không đầy đủ như trong hai trí đã nói.

*** Nói về Trung luận dùng hai đế làm tông chỉ:**

Sở dĩ dùng hai đế làm tông chỉ là vì: Hai đế là căn bản của Phật pháp. Đức Như lai tự hành, giáo hóa mọi người đều do hai đế. Tự hành do hai đế, như trong phẩm Phật Mẫu Kinh Anh lạc, nói rõ hai đế có công năng sinh ra Phật nên hai đế là mẹ của Phật. Vả lại, đã xem hai trí là Phật, mà hai đế có công năng sinh ra hai trí, nên dùng hai đế làm mẹ. Tức là Đức Như lai, công đức của mình đã được tròn đầy là do ở hai đế. Còn sự giáo hóa mọi người, công đức do hai đế là vì, Như lai có được đối tượng để giảng nói chánh pháp giáo hóa chúng sinh là thường dựa vào hai đế. Cho nên Trung luận nói: Chư Phật dựa vào hai đế vì chúng sinh mà nói pháp.

- Hỏi: Do đâu mà biết hai đức tự và tha đều do hai đế?

- Đáp: Luận Thập Nhị Môn chép: “Do nhận biết rõ về hai đế nên liền được tự do, tha lợi và cả hai cùng có lợi” là chỉ cho điều ấy. Lấy hai đế làm gốc của sự tự hành và giáo hóa người, phát huy làm sáng tỏ hai đế, lấy đó làm tông chỉ của luận, tức làkhiến cho tất cả chúng sinh đạt được đầy đủ tự lợi và tha lợi.

- Hỏi: Những hạng người nào mê chấp hai đế? Luận chủ đã phá trừ mê chấp, phát huy hai đế?

- Đáp: Có ba hạng người mê chấp hai đế:

1/ Năm trăm bộ phái đối với cái không rốt ráo giống như bị dao đâm vào tim. Những người này mất Đệ nhất nghĩa đế, mà đã đánh mất đế này thì cũng mất luôn cả Thế đế (Tục đế). Sở dĩ như vậy là vì, cái không rõ ràng mà Hữu, nên gọi là Không-Hữu. Đó chính là Thế đế. Những người kia đã mất ở không, cũng là mê chấp Hữu, nên mất Thế đế. Vậy là sự chấp trước của năm trăm bộ phái đã ra ngoài hai đế của Như lai.

2/ Các đạo nhân Phương Quảng, cho tất cả các pháp như lông rùa rừng thỏ, không có tội phước báo ứng. Những người này đánh mất Thế đế. Nhưng Hữu rõ ràng mà là không, nên không được gọi là Hữu-Không. Đã mất Không-Hữu thì cũng mất cả Hữu-Không, như thế là những người ấy cũng mất cả hai đế. Lại nữa, các ngoại đạo cũng mất hai Đế. Như ngoại đạo hữu kiến (chấp có) mê chấp Chân đế, các ngoại

đạo không kiến (chấp không) thì mê lầm đối với Thế đế. Lại như phàm phu tham chấp đối với Thế đế.

3/ Người đạt được danh của hai đế mà mất diệu chỉ của hai đế: Về kiến chấp thuộc loại này rất nhiều, nay lược nói hai thứ: Hoặc cho rằng hai đế cùng một thể, hoặc cho thể của hai đế khác nhau. Cả hai đều không tạo nên ý nghĩa của hai đế. Một cách đầy đủ thì như phần đầu chú giải đã lần lượt nói lên. Nay phá trừ về sự đánh mất vừa nói trên, phát huy, làm sáng tỏ hai đế nên dùng chúng làm tông chỉ.

- Hỏi: Do đâu mà biết được luận này dùng hai đế làm tông chỉ?

- Đáp: Lược nói có ba trường hợp:

1/ Phẩm Phật Mẫu Kinh Anh Lạc nói rõ: Hai đế là bất sinh, bất diệt, cho đến không đến không đi. Nay luận này nói tám Bất, nên biết tức là giải thích về hai đế. Vậy nên dùng hai đế làm tông chỉ.

2/ Ý nghĩa trong bài: "Tự luận" của Thanh Mục nói rõ ngoại đạo đánh mất hai Đế, Bồ-tát Long Thọ vì những điều ấy nên soạn ra Trung luận này, tức rõ việc phá trừ mê chấp của ngoại đạo, phát huy, giải thích về hai đế, nên dùng hai đế làm tông chỉ.

3/ Trong bài dựa của Trung luận, Đàm Ảnh viết: "Luận này tuy diễn đạt về lý Vô không cùng mà Vô ngôn cũng chẳng tận. Thâu tóm nẻo ngang về chính yếu thì cùng gặp hai đế." Nay lại nói về lối giải thích trước đây, nên biết hai đế là tông chỉ.

- Hỏi: Đã gọi là Trung luận, sao không dùng Trung đạo làm tông chỉ mà lại dùng hai đế?

- Đáp: Hai Đế tức là Trung đạo. Đã dùng hai đế làm tông chỉ, chính là Trung đạo làm tông chỉ. Sở dĩ như vậy là vì, lại dùng hai đế để làm sáng tõ Trung đạo, nên có Trung đạo Thế đế và Trung đạo Chân đế, Trung đạo chẳng phải chân chẳng phải tục. Nay chỉ muốn hai lần nói lên để gọi tên tông chỉ thì nên đều gọi là Trung đế. Vậy nên nói tông chỉ ở đế kia thì cũng là đề tên ở Trung nọ, như dùng Trung đạo làm tên, lại dùng Trung đạo làm tông chỉ ấy thì chỉ, đạt được nghĩa không hai mà lại làm mất hết hai nghĩa cũ kia.

- Hỏi: Kinh do đâu mà lập hai đế?

- Đáp: Ở đây có hai nghĩa:

Nhằm chỉ rõ Phật pháp là Trung đạo. Do có Thế đế, vì vậy mà không rơi vào đoạn. Dùng đệ nhất nghĩa, vì thế mà chẳng rơi vào thường. Chính từ điều ấy mà lập ra hai đế.

Lại nữa, hai Tuệ là cha mẹ của Pháp thân Phật trong ba đời. Do có đệ nhất nghĩa nên sinh Bát-nhã. Do có Thế đế nên sinh Phương tiện,

vì vậy mà lập hai đế. Lại, tỏ rõ đệ nhất nghĩa là tư lợi, biết Thế đế nên có thể đem lại lợi ích cho người khác. Biết đầy đủ về hai đế thì có được sự lợi lạc cho cả hai, cho nên lập hai Đế.

Lại nữa, có hai đế nên những lời Phật nói đều thật. Dựa vào Thế đế nên nói Hữu là thật. Dựa vào đệ nhất nghĩa nên giảng nói không là thật. Lại Phật pháp từ cạn dần dần đến sâu, trước nói. Thế đế, dùng nhân quả để giao hóa. Sau, vì đó mà nói đệ nhất nghĩa. Lại, khi thành tựu được đạo Trí thì nói về đệ nhất nghĩa mà không nói về Thế đê. Lại nữa, nếu trước chẳng nói về Thế đế với giáo pháp nhân quả, mà nói ngay về Đệ nhất nghĩa thì sẽ sinh ra đoạn kiến (chấp đoạn), do vậy mà làm sáng tỏ đủ cả hai đế.

* ***Nói lên tông chỉ của Bách Luận:***

Bách Luận phá trừ tà kiến, phát huy, làm sáng tỏ hai đế, như phần cuối của phẩm Không đã nói đủ, nên cũng dùng hai đế làm tông chỉ.

Nay, chỉ nhằm nói lên tính chất giúp nhau, mà làm rõ so với Trung luận. Trung luận lấy hai đế làm tông chỉ, Bách luận thì dùng hai trí làm tông chỉ, tức là nhằm nói rõ sự giúp nhau giữa Trí, Đế mà thành.

- Hỏi: Bách luận do đâu mà dùng hai Trí làm tông?

- Đáp: Đề-bà và ngoại đạo đối diện công kích, chống đối, đề cao, nên một thời sử dụng trí tuệ khéo léo. Chẳng những Đề-ba với trí tuệ phương tiện đã khéo phá tà mà còn khéo léo mở mang chánh pháp. Nhưng thật thì không có đối tượng để phá trừ, không có đối tượng để mở mang, nên gọi là Thật trí. Một luận trước sau nhằm nói rõ hai trí ấy nên dùng hai trí làm tông chỉ. Trung luận thì không tranh luận với nội đạo hay một thời sử dụng phương tiện khéo léo, chỉ cùng với những người đồng học về hai đế tranh biện về tính chất hơn kém của hai đế, nên dùng hai đế làm tông chỉ. Cho nên Trung luận dùng đối tượng được phát huy làm tông chỉ, nhằm làm sáng tỏ Phật và Bồ-tát, chủ thể và đối tượng giúp nhau mà thành.

* ***Nói rõ về tông chỉ của Luận Thập Nhị Môn:***

Luận này cũng nhằm phá trừ sự mê chấp của nội đạo, phát huy, giải thích hai Đế, cũng dùng hai Đế làm tông chỉ. Nay nhằm chỉ ra chỗ khác nhau của ba luận, nên phải lấy cảnh-trí làm tông chỉ. Gọi là cảnh-trí như luận nói: "Phần chính của nghĩa sâu mầu được gọi là không. Nếu thông đạt nghĩa ấy tức là thông đạt Đại thừa, đầy đủ sáu Ba-la-mật, không còn bị chướng ngại." Phần chính của nghĩa mầu đó cũng gọi là cảnh giới thật tướng. Do cảnh giới thật tướng mà Bát-nhã phát sinh. Nhờ Bát-nhã mà muôn hạnh được thành tựu, tức là ý nghĩa của cảnh-trí,

nên dùng cảnh-trí làm tông chỉ.

*** *Nói về nẻo bất đồng của bốn luận trong sự đả phá, phát huy:*** Gọi là đả phá, phát huy gồm có ba nghĩa:

1/ Phá trừ bệnh mê chấp về giáo pháp ở người ngoài, nên gọi là phá. Phát huy về giáo môn hai đế của Phật nên gọi là phát huy.

2/ Nhờ phát huy giáo pháp chân chính của Phật nên sự mê lầm của tà pháp tự phá trừ nên gọi là phát huy, phá trừ.

3/ Luận chủ dốc sức phát huy, nói rõ Phật để phá trừ, nên gọi là phát huy, phá trừ.

Các Kinh Đại thừa nhằm phá trừ vọng chấp của chúng sinh để làm sáng tỏ đạo chánh. Chỉ vì thời đại mạt pháp, chúng sinh căn trí ám độn, không lãnh hội được ý của Như Lai là phá trừ bệnh để hiển bày đạo. Bồ-tát với bốn nẻo nương dựa mới trở lại phát huy làm sáng tỏ ý nghĩa phá trừ của Phật, nên gọi là phát huy, đả phá; chẳng phải trong kinh tự lập ra nghĩa ấy, mà là đối với luận tự nói về việc phá kia.

- Hỏi: Do đâu mà biết Long Thọ phát huy Phật, phá trừ tà kiến?

- Đáp: Phần sau cùng của Phẩm tà kiến nói:

"Bậc đại Thánh Cù-đàm
Thương xót đối pháp này
Trừ sạch mọi kiến chấp
Nay ta xin đảnh lễ."

Do đấy nên biết là Luận chủ phát huy làm rõ tính chất phá trừ đối với Phật, chẳng phải tự mình tạo ra ý nghĩa phá trừ ấy.

- Hỏi: Trong kinh có lập có phá, sao Luận chủ chỉ một bề phá bỏ?

- Đáp: Đời mạt pháp kẻ căn trí ám độn mê chấp đối với sự lập phá của Phật, đều thành bệnh cả, do đó luận chủ cũng phải phá luôn, sau đó mới phát huy được đầy đủ tính chất lập-phá của Như Lai.

- Hỏi: Luận chủ phát huy tính chất phá trừ đối với Phật, được gọi là Luận chủ phá trừ. Luận chủ phát huy tính chất lập đối với Phật, nên gọi là Luận chủ lập được chẳng?

- Đáp: Cũng được.

- Hỏi: Việc phá trừ và phát huy đối với bốn luận, giống nhau và khác nhau thế nào?

- Đáp: Ba luận đều phá trừ ngoại, phụ là phá trừ nội. Hai Luận kia thì phá trừ riêng về sự mê chấp, cùng phát huy các giáo pháp. Luận Trí Độ thì phá trừ riêng về sự mê chấp đối với Bát-nhã, phát huy riêng về giáo pháp Bát-nhã. Nhìn chung trong ba luận tự chia thành hai loại:

Bách Luận chính là phá trừ ngoại, phụ là phá trù nội. Hai Luận kia thì phá trừ nội, phụ là phá trừ ngoại. Sở dĩ ba luận đả phá cả ngoại-nội, vì tất cả các loại bệnh đều không ngoài Phật giáo, lãnh thọ giáo pháp sai với tông chỉ. Nên phá trừ cả hai thứ ấy thì các bệnh đều dứt sạch.

- Hỏi: Bách Luận phá trừ ngoại đạo còn có lời văn minh chứng. Còn đả phá nội giáo thì lời văn minh chứng hay không?

- Đáp: Trong phẩm Phá Trần, người ngoài dùng nghĩa trong nội giáo để minh chứng. Luận chủ liền phá bỏ chỗ dẫn ấy, như đã được nói rõ rồi.

- Hỏi: Trung Luận vì sao có thêm phần phá trừ ngoại?

- Đáp: Có bốn nghĩa:

1/ Nhằm làm hiển bày Trung quán không pháp nào không thấu đạt cùng tận, không ngôn từ nào không nói bày. Nếu một pháp không thấu cùng, một lời chẳng tường tận thì không ngôn từ nào không nói bày. Nếu một pháp không thấu cùng, một lời chẳng tường tận thì hý luận không bị tiêu diệt, Trung quán chẳng phát sinh, do đó mà nội ngoại không bị phá trừ.

2/ Người của nội giáo lập nghĩa đồng với nghĩa của ngoại đạo, nên phải phá bỏ ngoại.

3/ Ngoại đạo lập nghĩa giống với người của nội giáo, cho nên phải phá trừ ngoại.

4/ Mục đích là làm hiển lộ thật tướng của Trung đạo là chẳng phải trong, chẳng phải ngoài, chẳng phải chánh, chẳng phải tà, nên phải đả phá ngoại.

- Hỏi: Bách Luận phá trừ ngoại mà có thu giữ lấy nghĩa chăng?

- Đáp: Cũng có bốn trường hợp:

1/ Phá bỏ mà chẳng chọn lấy: tức ngôn từ của ngoại đạo là tà vạy, ngăn chận trung, lầm lạc quán, đối với duyên không thêm mà chỉ bớt.

2/ Giữ lấy mà không phá bỏ: Trường hợp ngoại đạo lấy trộm các pháp lành khác do Như lai để lại, nên nay cùng thu nhận về. Như kẻ ăn trộm bò, là minh chứng điều ấy. Lại nữa, ngoại đạo đều dùng tâm tà suy cứu tận cùng mọi việc, thì cái trí có đối tượng mênh mông với nội giáo là đồng, như con mọt đục dần tượng gỗ lâu ngày thành ra chữ, nên cùng giữ lấy mà không phá trừ.

3/ Vừa phá, vừa giữ lấy. Trường hợp ngoại đạo trộm lấy giáo pháp của Phật nhưng chẳng biết tông chỉ sâu xa: nay phá bỏ chủ thể mê lầm giáo pháp kia mà thu giữ lấy giáo pháp bị mê chấp nọ.

4/ Chẳng phá trừ, chẳng giữ lấy: tức là làm hiển bày nẻo đạo

không hề có trong ngoài.

* ***Nói rõ việc giải thích riêng về ba luận:***

- Hỏi: Đã có bốn luận, do đâu mà thừa nói ba luận?

- Đáp: Lược nói có năm nghĩa:

1/ Mỗi Luận đều có đủ ba nghĩa: một là phá trừ tà kiến, hai là hiển bày nẻo chánh, ba là nói bày giáo pháp. Do có đủ ba nghĩa ấy nên gọi chung là Ba luận.

2/ Ba Luận hợp đủ ba nghĩa một cách hoàn bị: Trung luận nói về diệu lý của đối tượng hiển bày; Bách luận phá trừ mê chấp tà vạy; Luận Thập Nhị Môn thì gọi là nói bày giáo pháp. Do ba nghĩa cùng thành nên gọi là Ba luận.

3/ Trung luận là luận với đối tượng rộng, Bách luận là luận theo thứ lớp, Luận Thập Nhị Môn là Luận mang tính chất tóm lược. Ba bộ phận ấy gồm đủ ba phẩm thượng, trung, hạ, nên gọi là Ba luận.

4/ Tất cả kinh, luận đều có ba thể loại: một là luận chỉ có kệ, tức như Trung luận, hai là luận chỉ có văn xuôi, như Bách luận, ba là Luận vừa có văn xuôi vừa có kệ như Luận Thập Nhị Môn. Do ba bộ phận ấy mở bày lẫn nhau làm rõ mà cùng thành tựu.

5/ Ba bộ phận của ba luận ấy đều là Luận chung về Đại thừa nên được gọi là Ba luận.

6/ Ba bộ phận ấy dốc làm hiển lộ thật tướng của lý Bất nhị nên gọi là Tam Luận.

7/ Đều do các Bồ-tát bốn nẻo nương tựa soạn ra.

8/ Cùng được soạn ra trong thời kỳ Tượng Mạt, nhằm làm giềng mối để duy trì pháp lớn.

* ***Nói về đường chung, riêng của Ba luận:***

Đối chiếu Luận Trí Độ với Ba luận thì Luận Trí Độ là luận riêng, còn Ba luận là luận chung. Nhưng trong Ba luận cùng có ba điểm riêng, tức là ba điều: Bách Luận là luận chung về tính chất rộng, Trung luận là luận chung về tính chất thứ hai, còn luận Thập Nhị Môn là luận chung về tính chất tóm lược. Sở dĩ như vậy là vì, Bách luận phá trừ chung về tất cả tà kiến gây ra chướng ngại cho thế gian và xuất thế gian, phát huy chung tất cả nẻo chánh ở thế gian và xuất thế gian, nên gọi là luận chung về phần rộng.

Trung luận chỉ đả phá hai thứ mê chấp của Đại, Tiểu, phát huy chung hai giáo pháp Đại, Tiểu, không phá trừ mê chấp của thế gian cũng như không phát huy giáo pháp cho thế gian, nên là luận chung về tính chất thứ lớp.

Luận Thập Nhị Môn thì chỉ phá bỏ mê chấp của Đại, Tiểu phát huy giáo pháp của Đại thừa nên là luận chung về tính chất tóm lược.

- Hỏi: Do đâu mà như thế?

- Đáp: Ngoại đạo tà kiến dấy khởi mạnh, gây chướng ngại cho khắp tất cả giáo pháp Đại, Tiểu, thế gian, xuất thế gian. Cho nên Đề-bà dốc tâm phá trừ khắp các thứ tà kiến, phát huy đầy đủ các giáo pháp, do đó mà giải thích ở luận: Khởi đầu từ ba chỗ quy về, kết thúc là hai Đế, không giáo pháp nào không phát huy, không tà kiến nào chẳng phá trừ. Trung luận thì đối với những người tu học theo Đại, Tiểu, cố chấp ở hai giáo pháp ấy, chỉ nhằm phá trừ hai nẻo mê lầm, phát huy hai loại giáo pháp, do đó, văn luận có hai chương nói về Đại, Tiểu.

Luận Thập Nhị Môn thì giải thích về những điểm cốt yếu, tinh thuần của sự hành quán, làm sáng tỏ gốc tông chỉ của Phương Đẳng, nên chính là phá trừ mê chấp của đại, chỉ phát huy giáo pháp Đại thừa, do đó mà văn của luận mang tính chất truyền bá về tông chỉ, chỉ giảng nói tóm lược về nghĩa của Ma-ha-diễn.

- Hỏi: Thập Nhị Môn cũng phá trừ đủ cả ngoại đạo, Tiểu thừa, vì sao nói chỉ đả phá mê chấp của Đại, chỉ phát huy giáo pháp của Đại?

- Đáp: Tuy phá trừ đủ các bệnh mà mục đích chính là phát huy Đại thừa; nên văn luận, trước là giải thích gọn về Đại thừa, còn phần sau thì cho là đời mạt pháp, chúng sinh phước mỏng, căn trí ám độn, tuy có tìm đọc văn Kinh mà chẳng thể thông tỏ, tức là tìm kiếm Đại thừa nhưng lại mất tông chỉ, còn ngoại đạo, Tiểu thừa thì gây chướng ngại cho Đại thừa, cho nên phải phá trừ. Lại muốn khiến cho ngoại đạo, Tiểu thừa cũng đi đến với Đại thừa, nên phải phá trừ?

- Hỏi: Bách luận phát huy hai giáo pháp Đại, Tiểu, khác với Trung luận thế nào?

- Đáp: Bách luận phát huy tổng quát về Đại, Tiểu, còn Trung luận thì phát huy riêng về hai giáo pháp. Lại nữa, Bách luận đi từ cạn tới sâu, Trung luận thì từ sâu tới cạn.

- Hỏi: Do đâu mà như thế?

- Đáp: Mục đích của Bách luận là khiến tà quay về chánh, đầu tiên nói con người hành hóa nên mở đầu từ ba chốn quay về, chung cuộc hội nhập ở Phương Đẳng, do đó mà gọi là từ cạn đến sâu. Còn Trung luận chỉ rõ nghĩa về gốc, ngọn của Chư Phật, Đại thừa là gốc, Tiểu thừa là ngọn, nên gọi là từ sâu trở lại cạn.

* ***Nói rõ về nẻo giả dùng khác nhau với bốn luận:***

Tất cả các pháp đều chỉ là giả, lãnh hội được công dụng thiết yếu

của chúng gồm có bốn môn:

1/ Nhân duyên giả. 2/ Tùy duyên giả. 3/ Đối duyên giả. 4/ Tựu duyên giả.

1/ Nhân duyên giả: Như hai đế Không-Hữu. Hữu chẳng tự Hữu, do không nên Hữu. Không chẳng tự không, do Hữu nên không. Vậy Không-Hữu là nghĩa về nhân duyên giả.

2/ Tuỳ duyên giả: Như Tỳ-kheo căn tánh ở ba thừa mà giảng nói nẻo giáo pháp cho ba thừa.

3/ Đối duyên giả: Như đối trị với thường thì giảng nói về vô thường, đối trị với vô thường thì giảng nói về thường.

4/ Tựu duyên giả: Người ngoài chấp các pháp là có. Chư Phật, Bồ-tát theo đó mà suy xét, tìm tòi, mong đạt, rốt cuộc thì chẳng nắm bắt được. Đó là duyên giả. Bốn quả ấy thâu tóm tất cả mười hai bộ kinh với tám muôn pháp tạng, nhưng ở bốn luận thì sử dụng đủ ba giả. Như Luận Trí Độ thì dùng nhiều nhân duyên giả, lấy đó để lập nghĩa môn mà giải thích kinh. Trung luận, Luận Thập Nhị Môn thì sử dụng nhiều tựu duyên giả, Bách luận lại dùng nhiều đối duyên giả.

* ***Nói rõ về nẻo đối duyên không đồng của bốn Luận:***

Hoàn cảnh soạn bốn bộ luận, lược nói rõ có hai trường hợp:

- Bồ-tát Đề Bà luận bàn làm rung chuyển như tiếng súng vang ở sân vua, mười sáu nhóm ngoại đạo cùng lúc tề tựu đông đủ. Đều đặt ra danh, lý, lập luận thích hợp. Đề Bà đối diện mà phi bác, phá trừ bọn tà kiến ấy. Sau, trở lại chốn rừng núi vắng lặng, tập hợp chọn lựa những lời mình đã nói mà soạn ra Bách luận.

- Bồ-tát Long Thọ thì ẩn mình sau màn che để cầm bút, tham khảo, chọn lấy cả trong, ngoài nhằm phá trừ bệnh, phát huy kinh, nên soạn ra Trung luận.

- Hỏi: Do đâu mà như thế?

- Đáp: Long Thọ tiếng tăm vang khắp thiên hạ, ngoại đạo, Tiểu thừa đều không dám đối mặt, trao đổi, nên mới ẩn mình cầm bút soạn luận. Đề-bà vốn là đệ tử, các đối tượng người, vật không nể sợ nên phải đối diện với họ, trao lời, về sau nhóm họp lại mà thành luận.

* ***Nói về nẻo lợi-độn khác nhau từ duyên của đối tượng được phá trừ trong Ba luận:***

Nay, lược nói hai luận Trung, Bách, nói về trường hợp chúng sinh đạt được giác ngộ khác nhau: gồm có bốn trường hợp:

1/ Tự có một thứ căn duyên, được nghe Bách luận, ban đầu bỏ tội phước, rốt cùng thì phá bỏ chấp Không-Hữu. Sau, giữ lấy lời ấy mà

được ngộ lý Vô sinh.

2/ Có các ngoại đạo, tuy nghe Đề-bà, bấy giờ đang thực hiện việc phá trừ, tà kiến ngôn từ lý lẽ đều khuất phục, nhưng vẫn chưa ngộ. Về sau, xuất gia lãnh thọ trọn vẹn kinh Phật mới được tỏ ngộ. Đó là hạng có tín căn trung bình.

3/ Có các ngoại đạo, được nghe Đề Bà biện giải nhưng không rõ việc tìm hiểu kinh, lại dấy khởi mê lầm, nhờ chỗ đả phá của Trung luận mới được tỏ ngộ. Đó là hạng người có căn trí thấp.

4/ Có các ngoại đạo, ban đầu vâng theo lời giải thích của Đề-bà, cho tới khi gặp được Trung luận mà vẫn chưa hiểu nổi. Sau, do Luận Thập Nhị Môn lược bày phương hướng, quán tưởng lẽ sâu xa nên được tỏ ngộ.

* ***Giải thích riêng về môn đề tên Trung luận:***

Luận này đặt tên gồm cả tính chất bàn rộng và tóm lược. Gọi là tóm lược thì chỉ gọi là Trung luận, nên trong bài tựa, Pháp sư Tăng Duệ viết: "Trung luận gồm có năm trăm bài kệ, do Bồ-tát Long Thọ tạo, mà đời sau chỉ nhằm giải thích hai chữ Trung luận", cho nên gọi là tóm lược.

- Hỏi: Do đâu mà chỉ gọi là Trung luận, chẳng ghi chữ quán (Trung Quán Luận)?

- Đáp: Trung là thật lý sở luận, Luận là giáo môn của năng luận. Do nói về cả lý, giáo nên ý nghĩa không đâu là không đạt khắp.

Gọi là bàn rộng thì thêm quán vào đó, nên Pháp Sư Đàm Ảnh, trong bài tựa Trung luận viết: "Khiến cho được tĩnh lặng nên gọi là Trung. Hỏi, đáp, phân tích, trưng dẫn thì gọi là Luận." Lại nói: "Quán ấy là dùng ngay sự quán để giải thích ở tâm, còn Luận là diễn đạt ở miệng."

- Hỏi: Vì sao đề đủ cả ba chữ? (Luận Trung Quán)

- Đáp: Do Trung mà phát sinh Quán, nhờ Quán mà nói bày Luận, nên ba pháp hoàn bị thì nghĩa mới tròn đầy.

* ***Bàn về môn thứ lớp:***

- Hỏi: Ba chữ này có thứ lớp chăng?

- Đáp: Có hai loại thứ lớp:

1/ Thứ lớp của chủ thể giáo hóa.

2/ Thứ lớp của đối tượng được giáo hóa.

1- Thứ lớp của chủ thể giáo hóa: Trung tức là đạo của đối tượng hành hóa của Chư Phật, Bồ-tát trong mười phương ba đời, nên phần trước của Luận nói về Trung. Do từ đạo ấy nên phát sinh chánh quán

của Chư Phật, Bồ-tát, nên phần tiếp theo của luận là làm sáng tỏ quán. Do trong có chánh quán nên Phật, qua Kim khẩu, mới nói giảng, gọi đó là Kinh. Bồ-tát với bốn môn nương dựa, qua ngôn từ diễn đạt, được xem là Luận.

2- Tóm lược về thứ lớp ngộ nhập của đối tượng được giáo hóa:

Môn đệ thọ lãnh giáo pháp, nhờ luận mà nhận biết Trung, do Trung mà phát sinh Quán. Hoặc kính tin Phật, do giáo pháp mà hiểu lý, nhờ lý mà sinh quán.

* ***Bàn về môn tạo lập:***

Sở dĩ chỉ nói ba chữ không nhiều không ít: Lược nói có ba nghĩa:

1/ Chư Phật, Bồ-tát gồm có hai đức: a/ Tự hành; b/ Hóa độ người.

Sự tham dự của Trung vào Quán gọi là Tự hành hóa. Một chữ của luận tức là hóa độ mọi người. Nghĩa của tự hành và hóa độ người có gì chẳng gồm thâu, nên chỉ nói ba chữ.

2/ Hóa độ chúng sinh phải gồm đủ ba:

a- Có lý của đối tượng được giác ngộ

b- Do lý mà phát sinh quán

c- Do quán mà nói bày luận.

Nên chỉ nói về ba chữ.

3/ Lấy Trung đối với quán thì đó là tên gọi của cảnh, trí. Đem quán đối với luận thì đó là cách gọi của hành, thuyết. Do Trung phát sinh quán nên lấy Trung làm cảnh, dùng quán làm trí. Theo như thuyết mà hành là quán. Theo như hành mà thuyết là Luận. Do nghĩa chỉ nhằm vào bốn điểm ấy nên tên nói chỉ có ba.

* ***Nói về môn chung riêng:***

Tính chất chung, qua ngôn từ diễn đạt, thì ba chữ đều là Trung, đều là Quán, đều là Luận.

- Nói đều là Trung: Thật lý không nghiêng lệch hai bên nên lý được gọi là Trung.

Do lý Trung ấy mà phát sinh Quán, Quán chẳng phải là quán tưởng nghiêng lệch về hai bên, nên Quán cũng gọi là Trung. Do Quán-Trung đó mà nói giảng luận. Luận chẳng phải là luận nghiêng lệch, nên luận cũng có tên là Trung.

- Ba chữ đều là Quán: Trung là nghĩa tương hợp với Quán, Quán là tâm thực hành Quán, Luận là danh tự về Quán. Cũng giống như ba thứ Bát-nhã: Trung là thật tướng Bát-nhã, Quán là quán chiếu Bát-nhã và Luận là văn tự Bát-nhã.

- Ba thứ đều là Luận: Luận là chủ thể bàn luận nên gọi là Luận. Hai thứ còn lại là đối tượng của luận nên cũng gọi là luận.

Nói theo tính chất riêng thì thật lý không lệch nên cùng với Trung kia đặt tên. Trí là thông đạt tỏa chiếu nên hợp với Quán nọ mà gọi. Luận là giáo pháp diễn đạt qua ngôn từ nên được xem là Luận.

* ***Nói về môn phát sinh, dứt sạch lẫn nhau.*** Theo Trung thì có:

- Trung phát Quán
- Quán phát Trung
- Duyên tận quán
- Quán tận duyên

a/ Gọi Trung phát Quán: Như Kinh Niết-bàn chép: "Mười hai nhân duyên chẳng sinh chẳng diệt, có thể sinh trí quán. Ví như cây dưa đấng có thể phát sinh bệnh nhiệt."

b/ Quán phát Trung: Gốc của chúng sinh chính là nhân duyên, sinh diệt. Không rõ Trung ấy, phải dùng chánh quán suy xét về sinh diệt chẳng thể nắm bắt được, mới tỏ ngộ nhân duyên là Trung. Đó chính là do Quán mà phát sinh Trung.

c/ Duyên tận ư quán: Phàm phu, hai thừa cùng có đối tượng đạt được về duyên của nghiêng lệch, tà vạy, chỉ dứt sạch với Bồ-tát trong chánh quán. Nếu gọi là duyên thì được dứt sạch ở quán.

d/ Quán tận ư duyên: Duyên tà vạy đã dứt sạch thì chánh quán cũng dứt, nên gọi là Quán dứt sạch ở duyên. Duyên được dứt sạch ở quán nên chẳng phải duyên. Quán được dứt sạch ở duyên nên chẳng phải Quán. Chẳng phải Duyên, chẳng phải Quán, chẳng biết phải dùng cái gì để chỉ cho sự đẹp đẽ ấy, nên gượng gọi là Chánh quán.

- Hỏi: Đã có được duyên dứt sạch ở quán, quán dứt hết duyên. Vậy cũng có được Trung dứt hết quán, quán dứt sạch ở Trung chăng?

- Đáp: Cũng được như vậy, Trung là cảnh giới của Trí. Quán là Trí của cảnh giới. Cảnh chẳng phải cảnh tự có, do Trí nên có cảnh thì cảnh chẳng phải cảnh tự có. Do cảnh nên có trí thì trí chẳng phải trí tự có. Chẳng phải Trí tự có thì chẳng phải là Trí. Chẳng phải cảnh tự có thì chẳng phải là cảnh, nên cảnh ấy dứt hết ở Trí, Trí ấy dứt sạch ở cảnh.

- Hỏi: Cũng có được Duyên phát ở Quán, Quán phát ở Duyên chăng?

- Đáp: Do duyên ở đối tượng tà vạy nên phải được hiển bày chánh quán, tức là Duyên phát ở quán. Do chánh quán nên thấy rõ duyên là tà vạy, đó gọi là Quán phát ở Duyên.

* ***Nói rõ việc giải thích riêng về môn ba chữ:***

Nói chung về việc giải thích nghĩa gồm có bốn cách:

1/ Dựa vào tên gọi để giải thích nghĩa

2/ Theo lý nơi giáo pháp để giải thích nghĩa

3/ Dựa theo sự hỗ tương để giải thích nghĩa

4/ Giải thích nghĩa theo tính chất mở rộng.

1/ Dựa vào tên gọi để giải thích nghĩa: Gồm Trung lấy thật làm nghĩa, Trung lấy chánh làm gốc.

- Trung lấy thật làm nghĩa: Như giải thích về Niết-bàn vốn có nay không, kệ nói: "Ta xưa vốn không, lấy Trung đạo làm thật nghĩa, vì vậy hiện có vô lượng phiền não." Pháp Sư Tăng Duệ, trong bài tựa Trung Luận viết: "Lấy Trung làm tên là nhằm soi sáng cái thật kia. Soi sáng nghĩa là làm hiển bày. Đặt tên Trung là nhằm làm hiển bày thật tướng các pháp, nên gọi là soi sáng cái thật kia.

- Cái gọi là Chánh: Kinh Hoa Nghiêm nói: "Tánh của chánh pháp là xa lìa tất cả đường ngôn ngữ, lìa tất cả, chẳng phải nẻo hướng tới, tất đều là tướng vắng lặng." Pháp tánh ở đó tức là Trung đạo. Lìa sự nghiêng lệch gọi là Trung. Đối với tà gọi là chánh. Pháp Sư Tăng Triệu, trong bài Luận Vật Bất Thiên chép: "Luận Chánh Quán nói: Quán nên biết cái đi ấy, đi mà chẳng tới nơi." Vậy nên rõ Trung lấy chánh làm nghĩa.

2/ Theo lý nói giáo pháp để giải thích nghĩa:

Trung lấy chẳng trung làm nghĩa, sở dĩ như thế là vì thật tướng các pháp là chẳng phải trung, chẳng phải chẳng trung. Pháp là không danh tướng, chỉ vì chúng sinh nên gượng nói bày danh tướng, để nhờ danh ấy mà tỏ ngộ được lý Vô danh. Do đó, nói trung là làm hiển bày cái chẳng trung.

- Hỏi: Trung dùng chẳng trung làm nghĩa xuất phát từ văn kinh nào?

- Đáp: Kinh Hoa Nghiêm chép: "Tất cả pháp Hữu-Vô đều thông suốt chẳng phải Hữu-Vô." Cũng vậy, tất cả pháp Trung, lệch đều thông suốt chẳng phải Trung, lệch, chính là ý nghĩa ấy.

3/ Dựa theo sự giúp nhau để giải thích nghĩa:

Trung dùng lệch làm nghĩa, lệch lấy Trung làm nghĩa. Sở dĩ như vậy vì Trung, lệch là nghĩa của nhân duyên, nên nói lệch khiến tỏ ngộ Trung, nói Trung khiến nhận biết lệch. Như Kinh nói: "Nói về Thế đế để nhận biết Đệ nhất nghĩa đế, nói đệ nhất nghĩa đế để nhận biết Thế đế.

4/ Giải thích nghĩa theo tính chất mở rộng:

Trung lấy sắc làm nghĩa, Trung lấy tâm làm nghĩa, vì thế Kinh Hoa Nghiêm nói: “Một Trung lý giải được vô lượng, vô lượng Trung lý giải một.” Nên một pháp được dùng tất cả pháp làm nghĩa, tất cả pháp được dùng một pháp làm nghĩa.

- Hỏi: Trung do bao nhiêu thứ?

- Đáp: Đã gọi là Trung thì chẳng phải nhiều, chẳng phải một, tùy nghĩa đối duyên mà được nói nhiều hay một.

- Gọi là một Trung: như một đạo thanh tịnh nên không có hai đạo, một đạo tức là một Trung đạo.

- Gọi là hai Trung: thì dùng hai Đế để giải thích về Trung là Thế đế Trung và Chân đế Trung. Do Thế đế không lệch nên được gọi là Thế đế Trung, vì chân đế không lệch nên gọi là Chân đế trung.

- Gọi là ba Trung: tức hai đế Trung và Phi chân phi tục trung.

- Gọi là bốn Trung: gồm Đối thiên trung, Tận thiên trung, Tuyệt đãi trung và Thành giả trung.

a/ Đối thiên trung: là đối với những người tu học Đại, Tiểu có bệnh chấp lệch đối với đoạn, thường do đó mà nói Đối thiên trung.

b/ Tận thiên trung: Những người tu học Đại, Tiểu có bệnh chấp lệch đối với đoạn, thường, nên chẳng có được Trung. Bệnh chấp lệch ấy nếu được diệt tận thì gọi là trung. Do đó kinh nói: “Chúng sinh dấy khởi kiến chấp gồm có hai thứ: một là đoạn, hai là thường.” Như thế thì hai kiến chẳng phải Trung đạo, dứt hết thường, đoạn mới gọi là Trung đạo, cho nên có tên là Tận thiên trung.

c/ Tuyệt đãi trung: Vốn thường đối trị bệnh chấp lệch, do vậy mà có trung, bệnh ấy đã được dứt trừ thì trung cũng chẳng lập. Chẳng phải Trung, chẳng phải lệch, vì muốn nói ra để giúp chúng sinh thấy rõ sự việc mà tạm gọi là Trung, đó là Tuyệt đãi trung. Nên luận này nói: “Nếu không có đầu mối chung cuộc thì trung làm sao mà có.” Kinh cũng nói: “Xa lìa hai bên, không chấp mắc Trung đạo” chính là ý nghĩa ấy.

d/ Thành giả trung: Hữu, Vô là giả. Chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô là trung. Do chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô nên nói Hữu, Vô. Như trung ở đây chính là thành tựu đối với giả, đó là Thành giả Trung. Sở dĩ như thế là vì, chánh đạo vốn không hề Hữu-Vô, chỉ vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên tạm nói bày Hữu Vô. Do chẳng phải Hữu Vô là trung, nên Hữu Vô là giả, do đó mà có tên là Thành giả Trung. Còn có các nghĩa đơn, phức, sơ, mật, hoành, thụ. (đơn lẻ, phức tạp, sơ lược, kín mật, ngang, dọc). Nói ra như nói về nghĩa Trung giả. Như nói Hữu là đơn

giả, chẳng phải Hữu, là đơn Trung, nghĩa về vô cũng vậy. Hữu Vô là phức giả, chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô là phức trung. Hữu Vô là sơ giả, chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô là Trung. Bất Hữu hữu là Mật giả, Hữu bất hữu là Mật trung. Thưa sơ tức là ngang (hoành), kín (mật) tức là dọc (thụ)

** Nói rõ các giải thích khác nhau về Trung:*

Có bốn loại:

1/ Ngoại đạo nói về Trung

2/ Tỳ-đàm nói về Trung

3/ Thành Thật nói về Trung

4/ Người Đại thừa nói về Trung.

1- Ngoại đạo nói về Trung:

- Như phái Tăng-khư nói: Cục bùn chẳng phải cái bình, chẳng phải phi cái bình, tức là nghĩa Trung.

- Phái Vệ Thế Sư nói: Âm thanh chẳng gọi là lớn, chẳng gọi là nhỏ.

- Phái Lặc-sa-bà cho rằng: Ánh sáng chẳng phải tối tăm, chẳng phải sáng tỏ.

Ba phái ấy đều lấy hai phi làm Trung, chưa rõ là do đâu để có Trung ấy.

2- Tỳ-đàm giải thích về Trung: Người của Tỳ-đàm giải thích về Trung gồm có sự và lý. Sự trung như bậc Đại vương vô lậu không ở nơi biên địa, khổ và nguyên nhân của Khổ là chẳng đoạn chẳng thường.

3- Người của Thành Thật nói về Trung đạo: Văn của luận nói rõ: lìa hữu lìa vô gọi là Trung đạo của bậc Thánh, luận sư thì cho rằng Trung đạo gồm có ba:

a/ Trung đạo của Thế đế

b/ Trung đạo của Chân đế

c/ Trung đạo của chẳng phải Chân, chẳng phải Tục.

4- Người của Đại thừa nói về Trung:

Như tác giả Luận Nhiếp Đại thừa nói: Chẳng phải an lập đế, chẳng chấp mắc sinh tử, chẳng trụ nơi Niết-bàn, gọi đó là Trung.

**** Nghĩa của sách này:***

Lấy vô trụ làm thể của Trung, đó là cửa đóng. Đối với Thể trung chia làm hai Dụng gọi là Chân, Tục, đó là Dụng của Trung, tức là cửa mở. Lại nữa, Pháp sư chuyên về Trung Giả phát biểu: Chẳng phải có chẳng phải không là Trung, vừa có vừa vô là Giả.

Tam Luận Huyền Nghĩa

Dốc hoằng phá tà hiển chánh tông
Nên mở bản khắc chữ góp công
Sớm khiến trăng tám bất, chánh quán
Soi, quét mê mù ba cõi mong.

Niên hiệu Kiến Trường năm thứ tám, ngày mùng bảy tháng ba năm Đinh Tỵ. Sa Môn Thánh Thủ.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

SỐ 1853
(QUYỂN 1 → 5)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1853

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

Tác Giả: Đại Sư Cát Tạng - Đời Tùy.

QUYỂN 1

*** NGHĨA CỦA NHỊ ĐẾ,** có mười lớp:

1/ Nói Đại ý.
2/ Giải thích tên gọi.
3/ Đặt tên.
4/ Nói về Hữu vô.
5/ Thể của hai Đế.
6/ Nói về Trung đạo.
7/ Nói về Tương tức.
8/ Nói về Nhiếp pháp.
9/ Giải thích về Giáo.
10/ Nói Đồng, khác.

1- Nói Đại ý:

Hai Đế: Một cách tổng quát thì đó là sự nói giải chung của ngôn giáo, là giả xưng của sự hợp nhau đối đãi, là sự thật mầu của lẽ vắng lặng, là danh hiệu tột bực của lý Trung đạo tận cùng. Nhận rõ là đức Như lai thường dựa vào hai Đế để giảng nói chánh pháp: Một là Thế đế, hai là Đệ nhất nghĩa đế, nên hai đế chỉ là môn giáo, không có liên quan đến cảnh giới, lý lẽ. Mà các học giả thì thường có sự khéo léo, vụng về, nên mới có sự khác nhau của việc lợi hại. Chẳng hạn, như có trí tuệ, với phương tiện khéo léo tu học hai đế ấy thì sẽ thành tựu diệu lý mầu vô sở đắc. Còn nếu không có trí tuệ với phương tiện khéo léo thì sẽ giẫm ở môn hữu sở đắc. Vậy nên theo đường của ba bậc thầy diễn đạt ngôn từ

đều khác. Khai Thiện nói: "Hai Đế, là nẻo quay về của pháp tính tông chỉ, là lý mầu cùng cực của cõi chân duy nhất không hai. Trang Nghiêm nói: Hai Đế chính là cảnh giới hơn hết của sự mê lầm bị che lấp, là bến bờ của sự nhập đạo. Quang Trạch nói: Nhị đế chính là nguồn nước tràn trề của Thánh giáo, là chốn sâu thẳm của trí tuệ linh diệu. Ba thuyết tuy lại khác nhau, hoặc ngôn ngữ bao trùm, trí tuệ thông hiểu, hoặc lời lẽ gồm cả giáo pháp của bậc Thánh, nhưng đều lấy cảnh, lý làm Đế. Nếu dựa theo ý kiến của pháp sư Đại Lượng ở Quảng Châu thì quyết định lấy ngôn từ, giáo pháp làm Đế. Nay thì không cùng kiến giải với các vị Pháp sư kể trên.

- Hỏi: Nhiếp Lãnh Hưng Hoàng do đâu mà lấy ngôn từ giáo pháp làm Đế?

- Đáp: Đây có chứa đựng ý sâu xa: Vì đối với khía cạnh nguyên do nên dùng làm Đế. Còn đối nơi duyên thì giả mà nói bày.

- Hỏi: Trung luận nói: Chư Phật nương vào hai Đế để nói pháp. Kinh Niết-bàn nói: Thuận theo chúng sinh nên nói hai đế, vậy đó là gì?

- Đáp: Chủ thể dựa vào là đế của giáo pháp. Đối tượng được nương vào là Đế của nơi chốn.

- Hỏi: Đế của nơi chốn là mất hay được đối với đế của giáo pháp?

- Đáp: Nơi chốn của phàm phu là mất, nơi chốn của Như lai là được. Nơi chốn của bậc Thánh vừa được vừa mất. Nhưng sư cho rằng: đế của nơi chốn là mất, đế của giáo pháp là được, thì đều là do học giáo pháp mà thành mê chấp riêng. Mê chấp chung là gốc, mê chấp riêng là ngọn. Gốc là mê chấp trước, ngọn là mê chấp sau.

- Hỏi Vì sao chia ra phàm, Thánh thành hai Đế của nơi chốn?

- Đáp Nhằm chỉ rõ được, mất của Phàm, Thánh, khiến chuyển phàm thành Thánh.

- Hỏi Đế của nơi chốn là mất thì lấy gì để nói về Đế?

- Đáp Văn của luận đã tự giải thích. Tánh của các pháp là không, thế gian do điên đão nên cho là có. Đối với người đời là thật, gọi đó là Đế. Các bậc hiền Thánh biết đúng tánh của điên đảo là không. Đối với bậc Thánh là Thật gọi đó là Đế. Đây tức là hai đế của nơi chốn. Chư Phật nương vào đó mà giảng nói, gọi là đế của giáo pháp.

- Hỏi Giáo pháp thuận hợp có được gọi là đế chăng?

- Đáp Có nhiều ý:

1. Dựa vào thật để nói bày, nên đối tượng được nói bày cũng thật,

vì vậy gọi là Đế,

2. Lời nói của Như lai là thành thật, đúng đắn, vì thế được gọi là Đế,

3.Thuyết giáo pháp Hữu vô thật có công năng biểu thị cho đạo, nên gọi là Đế.

4. Nói pháp thật có thể tạo thuận lợi cho duyên, nên gọi là Đế.

5. Giảng nói không điên đảo, do đó gọi là Đế.

So với các nhà nghiên cứu khác thì có mười thứ khác nhau:

1. Lý giáo khác nhau:

- Họ nói: Hai đế là lý, ba là giả tục, bốn tuyệt đối là chân.

- Nay nói: Hai là giáo, chẳng hai là lý.

- Các nhà khác cho rằng: Hữu lý, vô giáo.

- Nay nói: Hữu giáo, hữu lý.

2. Có tướng, vô tướng khác nhau:

- Các nhà khác trụ nơi Hữu vô nên thuộc về Hữu tướng.

- Nay nói: Hữu biểu thị bất hữu, vô biểu thị bất vô, chẳng trụ nơi hữu vô, nên gọi là Vô tướng.

3. Khác nhau về đắc, vô đắc:

- Các nhà khác, trụ nơi hữu vô nên gọi là Hữu đắc.

- Nay nói: Chẳng trụ nơi Hữu, vô nên gọi là Đắc.

4. Khác nhau về lý nội ngoại:

- Các nhà khác trụ nơi Hữu vô nên gọi là lý ngoại:

- Nay nói: Chẳng trụ nơi hữu vô, nên gọi là lý nội.

5. Khác nhau về mở ra che phủ:

- Các nhà khác cho rằng: Hữu trụ ở Hữu, vô trụ ở vô, cái Hữu vô ấy đã che phủ cái Hữu vô theo nhân duyên của Như lai.

- Nay nói: Hai Đế là giáo pháp, Hữu biểu thị cho bất hữu, vô biểu thị cho bất vô, tức là khai mở giáo pháp của Như lai không bị ngưng trệ.

6. Khác nhau về bán, mãn:

- Các nhà khác cho rằng chỉ có hai mà không có (chẳng hai), nên chỉ có giáo mà không có lý, gọi là bán tự.

- Nay biện luận: Gồm đủ lý, giáo nên gọi là đầy đủ.

7. Khác nhau về ngu, trí:

Kinh Niết-bàn nói: Minh và vô Minh, kẻ ngu cho là hai, người trí thông tỏ là không hai. Chân, tục xem là hai, tức là ngu, xem là không hai tức là trí. Nên biết: không hai là lý, hai là giáo.

8. Khác nhau về thể, dụng:

- Các nhà khác cho rằng có dụng mà không có thể.

- Nay cho rằng có đủ dụng và thể.

9. Khác nhau về gốc, ngọn:

Không hai là gốc, hai là ngọn. Các nhà khác chỉ nói về ngọn mà không nói gốc, nay nói đủ cả gốc ngọn.

10. Khác nhau về thông tỏ, chẳng thông tỏ:

- Hai đế của các nhà khác vì trị ở Hữu, Vô nên gọi là chẳng thông tỏ.

- Nay giải thích: Nói hữu là nhằm làm hiển bày bất hữu, nói vô là nhằm làm hiển bày bất vô, nên gọi là thông tỏ nghĩa mầu.

- Các nhà khác lấy Hữu là Thế đế, không làm Chân đế.

- Nay giải thích: hoặc Hữu hoặc Không, đều là Thế đế, phi Không, phi Hữu mới là Chân đế. Thứ ba: Không Hữu là hai, phi Không, Hữu là chẳng hai. Hai và không hai đều là Thế đế. Phi nhị, phi bất nhị, gọi là Chân đế. Thứ tư; ba thứ hai đế đều là môn giáo pháp, nói bày ba môn ấy là nhằm khiến tỏ ngộ lý chẳng phải ba, chẳng có giảng nói nương tựa, đạt đến mới gọi là lý.

- Hỏi: Ba thứ trước đều là Thế đế, chẳng phải ba là chân đế chăng?

- Đáp: Đúng vậy.

- Hỏi: Như vậy thì lý và giáo khác nhau ra sao?

- Đáp: Tự có hai đế là giáo, không hai là lý. Đều là sự chuyển biến thuận hợp với duyên, không có đối tượng bị ngăn chận.

- Hỏi: Do đâu mà đặt ra bốn lớp hai đế ấy?

- Đáp: Để đối chứng với hai đế sự lý của Tỳ-đàm nên giải thích lớp thứ nhất về hai đế Không, Hữu. Thứ hai là đối chứng với hai đế không Hữu của phái Thành Thật: Nhị đế không Hữu của ông là Tục đế của tôi, phi không phi hữu mới là Chân đế, cho nên có lớp thứ hai về hai đế.

- Thứ ba, đối chứng với các luận sư Đại thừa theo kiến giải: Duyên khởi phân biệt hai là tục đế. Duyên khởi vô sinh, vô tướng phân biệt với tánh chân thật không hai là Chân đế. Nay nói: hoặc hai hoặc không hai đều là Tục đế theo quan điểm của tôi. Chẳng phải hai, chẳng phải không hai mới là Chân đế, cho nên có lớp thứ ba về hai đế.

- Thứ tư: Các luận sư Đại thừa lại nói: Ba tánh là tục, ba vô tánh chẳng phải an lập đế là Chân đế. Nay giải thích:

- Theo ông duyên khởi phân biệt hai, chân thật không hai là Đế được an lập, chẳng phải hai, chẳng phải không hai, ba vô tánh chẳng

phải an lập. Đế đều là Tục đế theo quan điểm của tôi. Quên ngôn ngữ, dứt suy nghĩ mới là Chân đế. Văn chứa đựng nhiều nghĩa, phần sau sẽ giải thích.

- Hỏi: Nếu dùng Hữu vô là giáo để biểu thị cho lý phi hữu, phi vô, sao không dùng giáo của phi hữu, phi vô để biểu thị cho lý của phi hữu phi vô, cần gì phải dùng giáo của hữu vô để biểu thị cho lý hữu vô?

- Đáp: Chẳng thể dùng mặt trăng để chỉ cho mặt trăng, nên phải dùng ngón tay để chỉ mặt trăng. Nếu là hàng Bồ-tát căn trí hơn người thì nên nói bày như thế. Chỉ vì phàm phu vốn chấp mắc hữu vô nên phải dùng hữu vô để biểu thị cho phi hữu phi vô.

- Hỏi: Nếu dùng đế của nơi chốn là chúng sinh để giảng nói, lại thêm mối lo. Do đâu mà dựa vào Đế của nơi chốn để nói pháp?

- Đáp: Phàm phu chấp Hữu, Hai thừa thì chấp mắc môn không. Nay giải thích: Như lai nhân nơi duyên Hữu vô mà giả lập Hữu, Vô. Giả hữu nên chẳng phải Hữu. Giả Vô nên chẳng phải Vô, thế thì đâu có chuyện làm tăng thêm nỗi lo?

- Hỏi: Luận sư phái Thành Thật nói: Mười sáu thứ tri kiến chẳng phải là đối tượng gồm thâu của hai đế. Mười sáu thứ tri kiến ấy nói bày lý vô, xuất phát từ mê chấp về ngã của ngoại đạo nên chẳng phải Thế đế. Đã chẳng phải Thế đế thì đó tức là không, cũng chẳng phải Chân đế. Nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Nếu cho rằng mười sáu thứ tri kiến xuất phát từ sự mê chấp về ngã của ngoại đạo, chẳng phải là đối tượng gồm thâu của Hai đế, thì các thứ ấm, giới, nhập cũng xuất phát từ sự mê chấp của phàm phu, làm sao được gọi là đối tượng gồm thâu của hai đế? Nếu đối tượng nhận thức của phàm phu tức là Thế đế thì phàm phu phải là bậc Thánh!

2/ Giải thích về tên gọi:

Theo lối giải thích khác: Tục lấy phù hư làm nghĩa, chân lấy chân thật, chắc chắn làm danh, thế là cách biệt làm nghĩa, bậc nhất không gì hơn làm Tông chỉ. Đó là theo danh mà giải thích nghĩa, chẳng phải dùng nghĩa để giải thích Danh. Nếu thế thì gọi các pháp ở thế gian là có chữ mà không có nghĩa. Nay giải thích:

- Tục lấy chẳng tục làm nghĩa, chân dùng chẳng chân làm nghĩa. Nếu gồm đủ luận giải ấy thì nên dùng phi tục, phi phi tục điều khiển bốn luận chứng làm nghĩa của tục. Nay chỉ nhằm đối chứng với kiến giải cho phù hư là nghĩa của tục, nên nay giải thích: Chẳng tục là nghĩa, đó gọi là pháp xuất thế. Có chữ có nghĩa, xin dẫn kinh Tịnh Danh: Bất sinh bất

diệt là nghĩa của vô thường. Năm ấm, không, vô sở hữu là nghĩa của khổ. Luôn theo môn chân thật là nghĩa của đế, lại dùng đế để giải thích đế, nghĩa trước đã nói ra có thể thấy.

Giải thích nghĩa của đế có bốn nhà với kiến giải khác nhau:

- Một cho rằng lý của bốn đế, kinh Dị Giáo nói: Mặt trời có thể khiến cho lạnh đi, mặt trăng có thể khiến cho nóng lên, Phật giảng nói về khổ đế chân thì thật là khổ, chẳng thể khiến vui được, nên dùng lý thật làm đế. Nhà thứ hai cho rằng lý của cảnh chẳng phải là đế, trí có khả năng quán là Đế. Đại kinh nói: Nếu khổ là Thánh đế thì chúng sinh ở địa ngục có khổ, phải là khổ Thánh đế. Mà nay các khổ ở địa ngục chẳng phải Thánh đế, đâu được xem cảnh trước là đế!

Lối giải thích thứ ba: Chọn lấy văn ngôn có thể giải thích lý là Đế! Nhà thứ tư cho rằng chọn lấy gồm cả cảnh, trí, văn, lý cũng chẳng phải là đế. Nay nói: Bốn thứ kiến giải trên đều là đúng, đều là sai. Như những người mù sờ voi chẳng biết được hình thể con voi, nhưng chẳng lìa voi. Trong kinh chẳng phải không có cách giải thích ấy. Chư Phật với phương tiện thuận theo chúng sinh nên tạo ra thuyết đó. Nay xin trở lại lối giải thích vừa trình bày vừa nói câu hỏi:

- Lối giải thích thứ nhất cho rằng lý của cảnh được xét thật gọi là đế. Thế thì địa ngục, súc sinh nên là Khổ Thánh Đế. Những kẻ tâm địa độc ác, giận dữ quá mức, nặng về dục nên thuộc về Tập Thánh Đế!

- Lối giải thích thứ hai cho rằng dùng Trí là Đế thì nên gọi là Đế của phương tiện quyền thật.

- Lối giải thích thứ ba cho rằng văn ngôn nói lên giải thích xem xét sự thật là đế, thì văn ngôn chung cuộc chẳng đạt được lý, nên cái "đâu đạt được" là Đế.

- Lối giải thích thứ tư cho rằng nếu hợp cảnh trí lại làm đế thì cảnh, trí ấy chẳng phải Đế, nay hợp với cái "đâu đạt được" làm đế, thì như một hạt cát chẳng thể cho ra dầu thì hợp với hai hạt cát lại cũng chẳng có được dầu. Nay giải thích:

Chân, Tục là hai môn giáo pháp của Như lai, có thể biểu thị bằng tên gọi thì có hai đế, nếu theo đối tượng được biểu thị mà gọi tên thì chỉ có một đế. Nên chẳng phải chỉ mỗi việc dùng sự thật được xem xét làm nghĩa. Như hai đế của nơi chốn tức dùng sự thật được xét kỹ làm đế. Nếu đem nhân duyên làm đế của giáo pháp thì có nhiều nghĩa, hoặc dùng ngôn từ thành thật, chắc chắn để giải thích Đế. Hai giáo pháp ấy biểu thị cho đạo không hai, chỉ dạy tất chẳng sai trái, tức là nghĩa của đế. Dựa vào danh để giải thích Đế là như vậy.

Nếu dựa vào nghĩa để giải thích Đế: Đế dùng chẳng phải Đế làm nghĩa. Đó là nói theo chiều dọc. Nếu nói theo chiều ngang thì Đế dùng các pháp làm nghĩa, nói dẫn như đã nói trong nghĩa chân, tục. Tục lấy phù hư làm nghĩa. Chân cũng như thế. Lại nữa, liệu tính giản lược về đế đối đãi với chẳng phải đế, có năm điều:

1/ Hai đế cùng mong cầu là hai chẳng phải Đế, tục chẳng phải chân, chân chẳng phải tục, nên hai đế thành ra hai chẳng phải đế.

2/ Chẳng phải hữu chẳng phải vô là nghĩa của hai chẳng phải đế, chẳng thể biểu thị Hữu vô, nên trở thành hai chẫng phải đế.

3/ Hai trí là nghĩa của hai chẳng phải Đế. Chân tục đã là hai cảnh, cảnh tự đối đãi với chẳng phải cảnh, chẳng phải cảnh tức là trí.

4/ Nghĩa có ba thứ:

a) Theo lý ngoài phàm Thánh hai cảnh, hai duyên.

b) Theo lý trong hai cảnh, hai duyên

c) Lý theo chiều dọc, trong ngoài mong cầu đều có nghĩa phàm Thánh đế, phàm Thánh chẳng phãi đế.

Lý ngoài phàm Thánh: như Hữu đối với thật của phàm, lấy đó làm đế, không đối với chẳng thật phàm, tức là chẳng phải đế. Không đối với Thánh cũng vậy, phàm Thánh cả hai đều thực hành một thật, một hư, nên có nghĩa về Đế, chẳng phải Đế. Lý trong phàm Thánh cũng giống như thế. Tiếp theo là nói theo chiều dọc: Nếu lý ngoài phàm phu thì đều là thực hành điên đảo, có sở đắc, cùng là phàm phu. Đối với Lý, hoặc phàm, hoặc Thánh, đều gọi là Thánh. Hai đế cũng vậy, lý ngoài hoặc chân, hoặc tục đều là Tục đế. Đối với Lý, hoặc chân hoặc tục đều là Chân đế. Đối tượng hành trong lý chẳng phải là đối tượng trong hành, nên có nghĩa đế, chẳng phải đế.

5/. Ngay nơi phàm Thánh đều tự có đế, chẳng phải đế. Như hữu đối với phàm là thật, tức hữu đối với Thánh là chẳng thật. Chỉ mỗi một hữu ấy đã tự có thật, chẳng cần lối giải thích khác. Lại nói về đế của nơi chốn, đế của giáo pháp, hợp lại để nói có ba câu:

1. Chủ thể của đế là đối tượng của chẳng phải đế.

2. Đối tượng của đế là chủ thể của chẳng phải đế.

3. Vừa là chủ thể, vừa là đối tượng của đế.

- Chủ thế của đế là đối tượng của chẳng phải đế: Tức là đế của nơi chốn. Hữu đối với phàm là thật, không đối với Thánh là thật. Chọn lấy hai tình làm đế, không chọn lấy hai cảnh của không, hữu làm đế. Gọi là đế của giáo pháp là đối tượng, chẳng phải đối tượng, chẳng phải chủ thể. Hai trí là chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói, đó

là theo cảnh, trí để phân ra chủ thể, đối tượng.

- Vừa là chủ thể vừa là đối tượng của đế: chọn lấy, hợp với hai đế của nơi chốn và giáo pháp. Theo trong đế của giáo pháp lại có ba câu:

1. Chủ thể gọi là Đế. 2. Đối tượng gọi là Đế. 3. Cũng chủ thể cũng đối tượng gọi là Đế.

- Chủ thể gọi là đế: Tức là hai giáo pháp của chân tục. Dùng chủ thể để biểu thị đạo nên gọi là đế.

- Đối tượng gọi là đế: Đối tượng của chân tục biểu thị thật lý, nên giáo pháp của chủ thể biểu thị cũng thật. Theo đấy thì biểu thị cái thật là danh.

- Vừa chủ thể, vừa đối tượng: Tức lý, và giáo hợp chung lại để nói bày. Chẳng phải lý tức chẳng là giáo, chẳng phải giáo tức chẳng phải lý. Lý giáo là nhân duyên, hai pháp ấy đều là thật nên chẳng phải ba thể, đối tượng đều là đế. Đế của nơi chốn có ba luận chứng: 1. Đều được. 2. Đều mất. 3. Vừa được. 4. Vừa mất.

- Nói vừa được vừa mất: Phàm đối với thị là Hữu, thì hữu đó là mất. Các vị Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không thì cái không ấy là được.

- Cả hai đều mất: Cả hai đều là nơi chốn của thị nên cả hai đều mất.

- Cả hai đều được: Chỉ nhận biết nơi hai thì nhận biết không hai. Đã vậy thì chẳng phải hai, chẳng phải không hai.

Năm câu đều thanh tịnh, nhưng ba câu này thì hai câu trước là Đế nơi chốn, một cái sau là đế của giáo pháp. Hai luận chứng trước là cảnh của nơi chốn, một câu sau là cảnh giáo pháp. Cảnh nơi chốn thì không chuyển, còn cảnh giáo pháp thì chuyển.

3- Đặt tên: Chia rõ làm ba phần

1. Giải thích về đặt tên
2. Giải thích về bặt danh
3. Giải thích về tá danh

- Danh được đặt chẳng phải chân chẳng phải tục, cũng là Trung đạo, cũng gọi là vô sở hữu, cũng gọi là Chánh pháp, cũng có tên là Vô tục. Danh ấy chẳng phải chân, chẳng phải tục, nên là vô danh, nay giả làm việc đặt tên, thì cái danh đó dùng đối tượng của vô danh để đặt tên. Như Đề-la-ba-di thực sự chẳng ăn được dầu nhưng gượng ăn dầu. Hai đế cũng giống như vậy. Dùng cái chân kia để biểu thị cái chẳng chân, tục biểu thị chẳng tục. Giả nói chân tục là dùng cái giả kia để nói bày.

Danh là công năng của vật không đạt được, vật cái thật của danh không ứng theo. Kinh Tịnh Danh nói: Từ gốc là vô tục mà lập tất cả các pháp. Vô trụ tức là không gốc, nên cho rằng: Hoặc chủ hoặc đối tượng đều lấy vô trụ làm gốc. Kinh Đại Phẩm nói: Bát-nhã cũng như mặt đất, là nơi sinh ra muôn vật. Ba-nhã, chánh pháp, vô trụ là ba tên gọi khác của đề mục chính yếu ấy. Nếu y cứ vào dụng biện giải về hai đế theo hướng lật ngược thì danh mới được lập. Tục lấy Chân đặt tên. Thế tục lấy nghĩa bậc nhất để đặt tên. Như cho rằng do thế tục nên có nghĩa đệ nhất. Chân, tục cũng giống như vậy. Chân hợp với thế gian, đệ nhất đối với đệ nhị. Mà nay chân đối với tục, thế đối với đệ nhất, chẳng phải đúng nghĩa tương quan đối đãi. Bậc Thánh chưa hẳn đã dùng đối đãi để đặt tên, nên kinh nói: "Pháp không có kia, đây, lìa mọi tương quan đối đãi".

Nói về sự tương quan đối đãi: Chân, tục thường thích hợp với thể để nhận lấy tên gọi. Thế gian và đệ nhất nghĩa. Trong môn dụng vì cần nên bày ra có sự khen chê.

- Giải thích về bặt danh:

Luận đi theo nẻo tương truyền thì Thế chẳng dứt hẳn danh, dẫn văn trong thành thật: Vào kiếp sơ, sự vật chưa có tên gọi, bậc Thánh đã lập tên gọi, như cái bình, chiếc áo, các vật nói thế đế chẳng dứt hẳn tên gọi. Chân đế và quả vị Phật thì kiến giải của ba vị Luật sư khác nhau. Quang Trạch nói: Hai pháp ấy đều chẳng dứt hẳn tên gọi. Chân đế có danh là chân như, thật đế, quả vị của Phật có danh là thường, lạc, ngã, tịnh. Chỉ dứt bỏ danh thô chứ chẳng dứt hẳn danh nhỏ nhiệm. Trang Nghiêm thì cho rằng: Cả hai đều dứt hẳn danh: Quả vị của Phật vượt ngoài hai đế, do đó nên dứt bặt danh. Chân đế xưa nay tự vắng lặng, quên bốn câu, dứt trăm phi cho nên là dứt bặt danh. Khai Thiện nói: Chân đế thì dứt bặt danh. Còn quả vị của Phật thì chẳng dứt bặt danh. Lý của Chân Đế là dứt hẳn bốn câu, trăm phi, nên là dứt hẳn danh. Quả vị của Phật là ở thế đế ấy, do đó mà không dứt bặt danh. Nhưng trí của Phật thì mênh mông bao la như là dứt bặt danh. Nay giải thích:

Lấy một chuyện đã qua để nói sao lại không được? Nhưng chẳng phải nói bày thật về lý. Nay xin hỏi: Nếu vào kiếp sơ vật được tạo ra gọi là sự ghi khắc, lấy Chân đế vô danh để giả gọi tên cho sự ghi khắc thì có gì khác với chân? Lại hỏi: Tên của lửa phải là lửa tức là lửa. Nếu khiến lửa ấy được gọi tên là lửa, lúc ấy tức lửa sẽ thiêu đốt miệng. Nếu khiến tên gọi của lửa lìa lửa thì vì sao lại chẳng được nước? Vậy nên biết: Chẳng phải là lìa thể mà có tên gọi, như ở trong miệng chứ không

ở trên lửa, nên chính là lửa dứt bặt tên gọi. Lại hỏi: Người là vật gì? Tay, chân, đầu của người, do ý gì mà gọi là người? Gượng đặt tên, há chẳng phải đều là dứt bặt?

Câu hỏi về quả vị của Phật ở ba nhà:

- Trước hết là câu hỏi của nhà đầu tiên: Như cho rằng Chân Đế cùng quả vị của Phật dứt bặt danh thô chứ không dứt bỏ danh sâu kín. Nay hỏi: Gốc do dứt hẳn nên mầu nhiệm, nếu chẳng dứt hẳn thì không mầu nhiệm.

- Câu hỏi của nhà thứ hai: Chân đế và quả Phật đều dứt bặt tên gọi. Nay hỏi: Nếu dùng danh để cầu chân chẳng đạt được chân, thì danh ấy có văn mà không có lý. Chân đế có văn không lý như Tư-đà là nói về Niết-bàn, quả vị Phật có lý không văn như Độc Tử hiện còn.

- Câu hỏi của nhà thứ ba: Quả vị Phật không dứt hẳn tên gọi, Chân đế thì dứt bặt danh, đồng với kiến giải của hai nhà trước, chẳng phải giải thích. Nay nói: Dùng bốn luận chứng để biện minh:

1/. Đều dứt bặt.

2/. Đều chẳng dứt bặt.

3/. Chân dứt bặt, tục chẳng dứt bặt.

4/. Tục dứt bặt, Chân chẳng dứt bặt.

- Cái gọi là hai đế cùng dứt bặt: Hai đế đều là Như, đâu được cho là đều chẳng dứt bặt!

- Hai đế đều chẳng dứt bặt: Được là như tướng, do đó đều chẳng dứt bặt. Lại nói: Như lai thường dựa vào hai đế để nói pháp. Đại luận nói: như cái bình, chiếc áo, các pháp đối với thế giới Tất-đàn tức Hữu, đệ nhất nghĩa Tất-đàn tức Vô, chân như, thật tế đối với tất-đàn Đệ nhất nghĩa tức Hữu, Tất đàn thế giới tức vô, tên gọi ấy có với nhau, không với nhau. Vậy nên biết hai thứ ấy cùng dứt bặt cùng chẳng dứt bặt.

- Chân dứt bặt, Tục chẳng dứt bặt: Văn ấy thì nhiều. Kinh nói: Dùng pháp của Thế đế nên có thể thuyết giảng, chẳng phải là Đệ nhất nghĩa.

- Tục dứt bặt, chân chẳng dứt bặt: Như cho rằng sinh chẳng thể nói, bất sinh cũng chẳng thể nói, sinh bất sinh cũng chẳng thể nói, bất sinh, chẳng phải bất sinh cũng chẳng thể nói. Bốn câu đều chẳng thể nói bày. Tức là Thế đế dứt bặt tên gọi. Nay lại tạo một thứ nên nói: Thế đế thì dứt bặt thật, chẳng dứt bặt giả. Chân đế thì dứt bặt giả, cũng dứt bặt cả thật. Do đâu mà chúng sinh chấp Hữu là Hữu, chấp Vô là Vô? Hữu Vô ở đây là kiến chấp đoạn, thường, tức là chấp thật tánh. Nay phá trừ hữu, phá trừ vô nên nói chẳng phải vô. Sở dĩ phải giải thích là

vì Phật nói giả hữu vô là Thế đế. Giả hữu ấy chẳng gọi là Hữu, giả vô ấy chẳng gọi là Vô.

- Giả hữu ấy thì vật gì Hữu:

- Giải thích: Giả hữu ấy chẳng gọi là Hữu thật, giả vô cũng chẳng gọi là Vô thật. Vì thế giả hữu, giả vô ấy được gọi là Thế đế. Do chúng chẳng được gọi là hữu thật, vô thật, nên gọi là dứt bặt. Nhưng cái chẳng hữu ấy là hữu giả mà thành, chẳng vô là cái vô giả mà thành, đó tức là nghĩa của chẳng dứt bặt giả.

Nếu cho rằng hai đế cùng dứt bặt thì Chân đế dứt bặt, bốn câu lìa trăm phi, Thế đế cũng dứt bặt bốn câu, lìa trăm phi phủ định, nhưng nghĩa ấy trước nay vốn không, chỉ nay mới có người chủ trương như thế. Cho hai đế đều dứt bặt bốn câu lìa trăm phi, phủ định thì dục chẳng quyết định tục, tục gọi là Chân tục, chân chẳng quyết định chân, chân là tục chân, chân tục là tục giả, tục chân là chân giả. Tục giả lẽ ra là trăm lời khẳng định (bách thị), chẳng thể là khẳng định, trăm lời phủ định chẳng thể là phủ định (trăm phi). Chân giả cũng như vậy, thế thì tục giả tức khẳng định của khẳng định, trăm lời khẳng định cũng chẳng thể khẳng định. Phủ định của phủ định chẳng thể phủ định, trăm lời phủ định cũng chẳng thể phủ định. Chân giả tức phủ định khẳng định, chẳng thể khẳng định, trăm lời khẳng định cũng chẳng thể khẳng định. Khẳng định, phủ định chẳng thể phủ định, trăm lời phủ định cũng chẳng thể phủ định. Do vậy đều là bốn câu, dứt bặt trăm lời phủ định.

Tuy hai đế đều là bốn câu, dứt trăm phi, nhưng hai đế tuy dứt bặt như thế mà vẫn có sự khác nhau lớn. Là vì tục đế dứt bặt là dứt bặt thật, chân đế dứt bặt là dứt bặt giả.

- Tục đế dứt bặt thật: Khẳng định của khẳng định tức là khẳng định thật. Phủ định của phủ định tức là phủ định của tánh. Do tục đế dứt bặt thật nên khẳng định của khẳng định, trăm lời khẳng định cũng chẳng khẳng định, phủ định của phủ định chẳng thể phủ định, trăm lời phủ định cũng chẳng thể phủ định.

- Chân đế dứt bặt giả: Phủ định khẳng định thì cùng với khẳng định giả, phủ định-phủ định thì cùng với phủ định giả. Chân đế dứt bặt tánh giả nên chẳng những khẳng định của khẳng định chẳng thể khẳng định, mà phủ định của khẳng định cũng chẳng khẳng định. Chẳng những phủ định của phủ định chẳng thể phủ định, mà khẳng định của phủ định cũng chẳng phủ định.

Khẳng định của khẳng định và phủ định của khẳng định: Tất cả đều chẳng thể khẳng định, phủ định của phủ định và khẳng định của

phủ định: Tất cả đều chẳng thể phủ định.

Chân đế dứt bặt cả hai, Thế đế dứt bặt thật: Đấy tức là lìa bỏ dần dần sự giải thích về nghĩa hai đế đều dứt bặt. Tục đế dứt bặt thật, Chân đế dứt bặt cả thật, giả.

Lớp thứ hai, theo con đường bình thường giải thích về nghĩa hai đế cùng dứt bặt: Tục chẳng quyết định tục, do Chân nên có Tục. Chân chẳng quyết định Chân, do tục nên có chân. Do chân nên có tục thì tục là tục giả, do tục giả nên có chân, thì chân là chân giả. Đã cho rằng Tục giả nên bốn luận chứng đều dứt bặt. Tục giả chẳng phải là tục, tục giả chẳng phải chẳng tục. Tục giả chẳng phải vừa tục vừa chẳng tục. Tục gia chẳng phải phi tục, phi bất tục. Về chân giả cũng thế.

- Nói về Tá Danh: Do từ vay mượn cùng với chẳng vay mượn nên là dứt hẳn hay chẳng dứt hẳn. Nếu hai đế đều dứt hẳn tức là hai thứ đều vay mượn danh (tá danh). Còn cả hai đều chẳng dứt hẳn thì đều chẳng vay mượn. Nay cũng lần lượt lại nói về kiến giải đã nói bày cả ba nhà trước đây. Ba nhà ấy đồng nói rõ: Thế đế có vật có danh, dùng danh để gọi vật, tức lại đạt được nên không mượn danh (tá danh). Về Chân đế, quả vị của Phật, ba nhà đều có kiến giải. Nay, trước xin nói câu hỏi về Thế đế chẳng dứt bặt. Nếu Thế đế có vật thì có danh, thì vào thời kiếp sơ lẽ ra phải có danh, chẳng cần bậc Thánh làm việc đặt tên sao? Nếu vật gốc là vô danh thì khác gì chân đế gốc là vô danh, về sau vì chân mà danh được lập. Xin hỏi, danh giả mượn ấy, về sau vì vật mà danh được lập, vì sao? Vì chẳng phải vay mượn danh? Nếu ông dùng danh cầu chân thì càng đẩy chân cách xa hơn. Tôi cũng dùng danh cầu vật thì cũng xua vật càng xa hơn. Lại xin hỏi: Nay cho Thê đế dùng danh cầu vật, được vật nên gọi là danh. Vả chăng, dùng cái bình thí dụ thì gọi là ở trên cái bình hay là ở trong miệng. Cũng như câu hỏi nói trước: Nếu ở trên bình thì chỗ nào có danh? Nếu ở trong miệng thì cái bình không có tên gọi, há chẳng phải là dứt bặt danh hay sao? Thế thì trường hợp này có gì khác với chân? Nếu cho rằng chân gốc là vô danh, dựa theo thế đế mà vay mượn, thì nay trong Thế đế hoặc có danh chân thật có thể nói ra sự vay mượn kia. Nhưng nay trong Thế đế chẳng có pháp nào tên là chân như dứt lìa hẳn để có thể được gọi là vay mượn. Vả lại, kinh nói: Đệ nhất nghĩa đế có Danh có Thật, lúc nào cho là không danh. Kinh lại cho rằng: "Tất cả các pháp chỉ có giả danh". Chỉ có danh không có thật nên ngôn ngữ dứt bặt. Chỉ có tên gọi nên cho là vay mượn. Nếu có danh chỉ là giả bày thì ý gì từ không dẫn tới có, mượn danh mà có, chứ chẳng theo không mà mượn danh. Cho nên nói Chân đế vô danh, do

Thế đế mượn danh thì nghĩa ấy chẳng thật có. Nay xin hỏi: Nếu dùng danh để cầu thật càng đẩy thật đi xa thì chân ấy gọi là biểu thị lý của chân chăng? Nếu nói danh đó biểu thị cho lý, thì nương vào danh đạt lý, sao cho là lý của chân dứt bặt danh, danh tức không dụng. Danh ấy đã là như thế thì chẳng đạt lý, danh ấy rốt cuộc như thế chỉ là lời nói lông bông, có thể gọi là có lý mà không có văn.

Thường theo con đường giải thích về chân đế, quả vị Phật của ba nhà. Quang Trạch cho hai thứ đều chẳng dứt bặt danh diệu, tức chẳng cần vay mượn. Trang Nghiêm nói: Cả hai thứ đều dứt bặt, do đó phải vay mượn. Hoặc là Khai Thiện nói rõ: quả vị Phật là Thế đế, có danh nên chẳng cần phải mượn. Chân đế vô danh, do đó cần phải mượn. Ba kiến giải ấy dựa theo trước mà vặn hỏi. Đây không phải là công lập lại, chỉ cần xem ở trước là thấy, nay giải thích: Mượn ở đây là tên gọi khác của giả, nhưng kinh luận này không có. Kinh Đại Tiểu thừa chẳng thấy có ghi chép thuyết này, sợ chẳng phải là chữ vay mượn (tá) mà nay nói mượn (tá) chắc là đời Tùy tho ý của người khác mà nói. Nay giải thích: Mượn ở đây là tên gọi khác của tác giả. Hai đế đã có bốn câu, giải thích về nghĩa dứt bặt, chẳng dứt bặt. Nay giải thích về mượn và chẳng mượn, chuẩn mực ấy có thể biết. Nếu cả hai cùn dứt bặt tức hai đế đều chẳng mượn. Hai đế đều chẳng dứt bặt tức cả hai cùng mượn. Nếu một dứt bặt, một chẳng dứt bặt, tức một mượn, một chẳng mượn. Nếu cho rằng hai đế đều dứt bặt mà nói về nghĩa của sự mượn kia thì nói rõ về chân thì chẳng thể nói bày danh. Danh của hai đế là không pháp nào có thể nói ra. Hai đế cùng dứt bặt nên chẳng nói rõ được sự mượn. Nay dùng chẳng phải là chân đế giả để nói về chân, chẳng phải là tục có thể nói về tục. Tục đối đãi với chân nên nói: Tục theo chân mà mượn danh. Chân đối đãi với tục nên nói: Chân theo tục mà mượn danh, do vậy mà hai đế đều chẳng dứt mất.

Nói về mượn giả danh. Nhưng mượn danh ở đây cũng chẳng phải mượn. Nay lấy chân chẳng tự chân, do tục nên nói bày. Chân chẳng phải là tự mình, nên do đó mà cầu kẻ khác, vì thế nên cho là mượn. Nếu chẳng mượn thì nói rõ hoặc do chân nên nói bày chân, có thể đạt được sự kiên ấy, do chân nên có tục thì làm sao mượn được, nên cho rằng tục ấy cũng chẳng mượn.

Nói theo chiều ngang về mượn danh là như vây, nếu nói theo chiều dọc thì chân chẳng phải chân để mượn danh, tục theo chẳng tục để mượn danh. Lại hỏi rằng: Nếu theo chẳng chân mượn danh, chỉ hợp với chân gọi là chẳng chân, đâu đạt được gọi là chân. Tục cũng như

thế.

- Đáp: Nay giải thích: Chân chẳng phải chân duy nhất, cũng chẳng được mượn. Do nhân duyên giả danh nên gọi là mượn. Mượn là tên gọi khác của đối đãi. Nếu chẳng đối đãi thì chẳng phải chân, chẳng được nói bày là chân. Do chẳng chân nên có chân, do chân nên có chẳng chân. Chân, chẳng chân là do nhân duyên giả hợp mà nói bày nên gọi là mượn.

4/ Nói Về Hữu Vô:

Nay trước giải thích về giả hữu, sau giải thích về giả vô thường.

Theo con đường đã được nói rõ, gồm có ba thứ giả danh:

1/ Nhân thành giả: Như dùng bốn Vi (bốn Trần) tạo thành yếu tố chống giữ năm ấm tạo thành người, nên gọi là từ nhân mà thành.

2/ Tương Tục giả: Niệm trước tự diệt, kế tiếp thành niệm sau. Hai niệm liên tiếp nên gọi là Tương Tục giả.

3/ Tương Đãi giả: Như vua-tôi, cha-con. Lớn-nhỏ. Tên, Chữ bất định, đều cùng tùy thuộc, đối đãi nên gọi là Tương Đãi giả.

Như đi vào đạo, đối tượng nắm bắt của Ba thừa khác nhau. Thanh văn sử dụng Nhân thành (do nhân mà thành), Duyên giác sử dụng tương tục, Bồ-tát sử dụng tương đãi, mà luận Thành Thật lấy biết ba tạng làm tông chỉ, phần nhiều nói về nhân thành, dùng cho việc đi vào đạo, sở dĩ như thế là do hai nghĩa:

1- Nhân thành là thể của thế đế, Tương tục, Tương đãi là Dụng. Nếu thể đã là không thì dụng là tự sai khiến.

2- Nhân thành về số lượng có nhiều lớp. Hành quán đi từ can tới sâu. Đầu tiên nắm vững năm căn để cho chúng sinh là không. Tiếp theo nắm lấy bốn Đại bốn Vi (bốn Trần) để tìm hiểu các pháp. Do đó mà dùng nhiều việc nắm bắt lấy nhân thành. Nếu Tương tục, Tương đãi ấy là hai giả thì không có lớp đó nên chẳng dùng. Nay giải thích:

Trong Đại phẩm chính là dùng ba giả làm tông chỉ: một là pháp, hai là Thọ, ba là Danh. Giải thích về ba giả khác nhau. Nay, đối tượng sử dụng là dùng bốn vi (bốn trần) làm thành căn đại và pháp giả. Danh giả vốn chung, theo trong danh giả, chủ thể chọn lấy thành nghĩa là pháp giả. Đối tượng được thành nghĩa là thọ giả. Chẳng như những nhà khác coi pháp giả là Thể, hai thứ còn lại là dụng. Nên kinh Đại Phẩm nói: Ba-nhã cùng năm Ấm là pháp giả. Bồ-tát là thọ gia, tất cả danh tự là danh giả. Về pháp nội là như thế, còn pháp ngoại thì có thể nhận biết. Bốn vi (bốn trần), bốn đại là pháp giả. Thế giới là thọ giả; tất cả danh

tự là danh giả. Nay giải thích:

Tương đãi là gốc: Muốn làm sáng tỏ hành quán của Đại sĩ gồm có ba nghĩa:

1. Tương đãi giả thông: Không có gì chẳng phải là đối đãi. Nhân tục, hai giả chưa hẳn là giả tận cùng.

2. Tương đãi giả: không có pháp thật, sai khiến bệnh tức thanh tịnh. Hai giả nhân, tục tức có pháp thật, sai khiến các bệnh còn lại.

3. Tương đãi giả vô ngại: Dài đã đối đãi với ngắn. Ngắn trở lại đối đãi với dài. Hai giả nhân tục, tức là nghĩa có chướng ngại. Chỉ nên dùng bốn vi (bốn trần) làm thành đại, không dùng đại làm thành bốn vi (bốn trần) chỉ đạt được sự nối tiếp ở trước chứ không đạt được sự nối tiếp sau, nên dùng tương đãi giả

Nếu là Thanh văn xem nhân thành là thể, tương tục, tương đãi là dụng. Thể là không nên dụng cũng tự bỏ. Nay quán thể của tương đãi xưa đã chẳng sinh thì nay cũng chẳng diệt. Dụng của Nhân, tục đã bỏ thì từ đây trở đi có tương đãi chung riêng. Chung là tương đãi mở ra làm rõ, riêng là tương đãi cùng nhóm lại. Như con người, cái bình, cái áo, cây cột là tương đãi chung. Dài, ngắn, vuông tròn đều là tương đãi riêng,

- Hỏi: Nếu tương đãi là không, nhân, tục tự bỏ thì lúc quán tương đãi là quán tương đãi của vật gì? Há chẳng phải là trước có Nhân thành, sau có Tục đãi sao?

- Đáp: Chẳng phải thế! Hành quán của Tiểu Thừa, trước có thể của pháp, tìm hiểu pháp để hội nhập không, nên chỉ thấy ở không mà chẳng thấy bất không. Nay Đại thừa quán về tương đãi thì chẳng lập thể của pháp, vì các pháp xưa nay là bất sinh, nay cũng chẳng diệt. Niệm ban đầu là môn vô ngại, niệm sau là môn giải thoát. Vì vậy, kinh nói: Chẳng những thấy không mà cũng thấy Phật tánh là bất không.

- Hỏi: Phi Hữu phi vô, vừa có vừa không là giải sơ lược hay giả sâu kín?

- Đáp: Đấy là giả sơ lược. Vì sao? Vì hai cái ấy lại dẫn tới hai pháp Hữu vô được giải thích nên là giả sơ lược. Nếu giải thích về sâu kín thì chẳng phải Hữu, chẳng phải bất Hữu vừa có vừa chẳng có. Do sự dựa theo một pháp để làm rõ nghĩa, thì hai pháp sơ lược, một pháp sâu kín. Nay do đâu mà giải thích sự sơ lược, sau kín ấy? Sơ lược, sâu kín, là nhằm nói rõ trong kinh có hai thứ trăm phi và hai thứ đối trị. Như nói về khổ, vui, vô ngã thì đó là đối trị sơ lươc, còn nói về thật, chẳng thật, chúng sinh, phi chúng sinh, an, phi an, v.v...là đối trị sâu kín. Nhứ nói về Như lai, Niết-bàn phi hữu phi vô thì đó là trăm phủ định sơ lược.

Nếu cho rằng phi nhân, chẳng phi nhân, phi quả, chẳng phi quả, v.v...thì đó là giải thích về phủ định (phi) theo nghĩa sâu kín. Đó là nói về giả, hữu, sơ lược, sâu kín.

- Hỏi: Trước nói về phi hữu, phi vô, vậy vật gì là phi hữu, phi vô?

- Đáp: Phi hữu phi vô nói trước là tánh phi hữu vô, là làm thành nghĩa Như của thế đế.

- Hỏi: Sau, giải thích về phi hữu, phi bất hữu, thế thì vật gì là hữu, chẳng hữu?

- Đáp: Nay như thế là nói về giả hữu, chẳng phải hữu nên cho là phi hữu phi bất hữu. Gọi phi hữu tức là phi bất hữu-hữu, gọi phi bất hữu tức là phi hữu bất hữu. Đó là phá bỏ giả để tạo thành nghĩa như của Chân đế.

- Hỏi; Hữu bất hữu là vật gì?

- Đáp: Các pháp vốn từ vô sinh ra, đều lấy chữ A (?) làm gốc. Đó là các pháp đều quy về chữ A, một cửa Vô sinh ra, nên kinh nói: Bốn mươi hai chữ đều quy về chữ A.

5/. Thể Của Hai Đế:

Về vấn đề này các kiến giải thường khác nhau. Có năm nhà:

1. Kiến giải này cho rằng: Hữu là Thể, Không là Dụng. Chính do đó mà giải thích Thế đế là Hữu. Hành giả xét đoán về hữu để hội nhập không. Vô hữu do không mà hội nhập hữu, nên hữu là gốc, không phải ngọn.

2. Nhà thứ hai nói: Lấy Không làm Thể, Hữu là Dụng của Thể ấy. Giải thích như thế nào? Không là gốc của lý, xưa nay thường được định, hữu là pháp thế gian, đều từ không mà sinh ra, nên Không là gốc, Hữu là dụng.

3. Kiến giải của nhà thứ ba: Hai đế đều tự có Thể, lấy Thế đế giả hữu là thể của thế đế, giả hữu tức không, vô tướng là Thể của Chân Đế, nên nói hai đế đều có thể.

4. Nhà thứ tư nói: Nhị đế tuy là một Thể. Dùng nghĩa để thâu tóm thì khác. Nếu dùng tính chất diễn biến của hữu để thâu tóm thì gọi là Tục Đế. Dùng không để thâu tóm thì gọi là Chân đế. Hiện tại thì hai đế chỉ là một, theo Dụng mà nói thì có hai.

5. Kiến giải của nhà thứ năm: Hai đạo lấy trung đạo làm thể nên cho rằng không hai mà hai là giải thích về lý của hai đế. Hai và không hai là theo nghĩa Trung đạo mà lập. Nhà này có lúc cũng nói lên tính

chất tức nhau của Thể, Dụng. Nay đều cho rằng chẳng phải như thế.

- Nói câu hỏi đối với kiến giải một: Nếu nói lấy Hữu là Thể, Không là Dụng thì sao lại có thể cho Hữu là Lý, Không là Dụng? Thể là tên gọi khác của lý, đã gọi Hữu là Thể thì ngay nơi Hữu là Lý. Nhưng đều cho rằng thấy lý mà đạt đạo, nay nếu lấy Hữu làm Lý tức là thấy hữu mà đạt đạo, trong khi bậc Thánh đều thấy Không mà dứt trừ các thứ phiền não trói buộc (kiết), vậy nên biết rõ Không là lý.

- Nói câu hỏi đối với kiến giải hai: Cho rằng Không là Thể, Hữu là Dụng: thì đó tức là hợp lại thành một Đế, sao gọi là hai đế? Nay ông chĩ rõ Không đích thực là Thể thì tức là chỉ mỗi Không là đế, Hữu chẳng phải đế. Nếu cho rằng Không, Hữu đều là đế thì sao được nghiêng về ngã dùng một Không làm Thể? Cho nên không đúng.

- Đối với kiến giải ba: Giả Hữu là thể của Thế đế, giả hữu tức Không, là Thể của Chân đế. Nếu hai đế đều có thể thì phải thành hai Lý, Hữu, tự Hữu là lý; không, tự không là lý. Một sự cách biệt hết sức lớn, làm sao có thể giải thích về tính chất tức nhau của chúng?

- Đối với kiến giải bốn: Nhị đế chỉ là một Thể, dùng nghĩa để thâu tóm là khác nhau: Nay, cho hai đế chỉ là một Thể, thì vật gọi là Thể ấy đúng là một Thể của Hữu, hay đúng là một thẻ của không? Vậy chỗ nào là lìa không Hữu ấy khác với một thể của Hữu mà cho rằng lấy không Hữu để thâu tóm thì có sự khác nhau giữa hai Đế?

- Về kiến giải thứ năm: Hai đế cùng lấy Trung đạo làm thể: Nay xin hỏi: Ông chẳng cho rằng dùng Trung đạo làm thể thì cái gì là sự thâu nhiếp hai đế, cái gì là cảnh vật bên ngoài của hai đế. Ông giải thích rằng, chung cuộc là một vô, gọi là vô tướng, thì trở lại sự thâu nhiếp của hai đế. Đó là đối tượng sử dụng của Khai Thiện.

Lãng Đại sư ở Nhiếp Sơn, Cao-ly, vốn là người ở thành Liêu Đông, từ đất Bắc xa xôi tìm đến học hỏi nghĩa lý với Pháp sư La-thập, sau vào miền Nam trụ chùa Thảo Đường ở Chung Sơn, gặp ẩn sĩ Chu Ngung, Chu Ngung nhân theo Sư học hỏi. Kế đến là thời Lương Vũ Đế, ông hết lòng kính tin Tam Bảo, nghe Đại sư tới, nên khiến mười sư Tăng chính, Trí Tịnh tìm đến núi, theo học. Thiên Tử Lương Vũ Đế đạt được ý chỉ với Đại sư, nên bỏ gốc ở Luận Thành Thật, nương vào đại thừa để chú giải kinh sách. Khai Thiện cũng lãnh hội ý nghĩa ấy, chỉ đạt về ngôn từ chứ không đạt về ý. Hiện tại thì ý có Đế thứ ba, nhưng vị kia không nói đến ý thứ ba, vị ấy dùng Lý làm đế, ở đây thì dùng giáo làm đế. Vị kia cho hai đế là lý của thiên nhiên. Nay giải thích: Duy nhất là chỉ là thật đế, phương tiện nên nói bày hai. Như chỉ mỗi một thừa, phương tiện nên

nói ba thừ, nên cho là khác nhau. Tuy có năm kiến giải, nhưng không ngoài sự kết hợp của bốn câu (Tứ cú). Kiến giải một là câu Hữu, kiến giải hai là câu Vô, kiến giải ba, bốn là câu vừa Hữu vừa Vô; kiến giải năm là câu phi Hữu phi Vô. Đã gồm lại bốn câu; thì đó là sự kết hợp theo chiều ngang

- Hỏi: Đâu là văn kinh cho Trung đạo thể của hai Đế?

- Đáp: Trung luận nói:

"Pháp từ nhân duyên sinh
Ta nói đó là không
Đấy chỉ là danh giả
Cũng là nghĩa Trung đạo".

Pháp do nhân duyên sinh là Tục Đế, tức là không là chân đế, cũng là nghĩa Trung đạo là Thể. Hoa Nghiêm nói: Tất cả pháp Hữu, Vô, thông đạt là chẳng phải Hữu chẳng phải Vô. Nói Hữu, Vô là Hai đế, phi Hữu phi Vô là Thể. Kinh nói: Phi Hữu phi vô, giả nói là Hữu Vô. Kinh Niết-bàn chép: "Thuận theo chúng sinh mà nói có hai đế". Do vậy mà dùng môn giáo pháp làm Đế. Kinh Nhân Vương chép: Hữu Đế, Vô Đế, Trung đạo, đệ nhất Nghĩa đế, nên biết là đế thứ ba.

- Hỏi: Giáo đế là một thể hay khác thể?

- Đáp: Như trước nói. Trung làm thể nên đó là một thể. Nếu nói theo dụng thì cũng được giả làm hai thể, đó chẳng phải là nghĩa chính?

- Hỏi: Nếu cho là một thể thì có khác gì với kiến giải của nhà khác?

- Đáp: Kiến giải của nhà kia khẳng định một, khác, vừa một vừa khác. Nay giải thích: theo lớp thứ nhất nói ra ý kiến ấy. Đến lớp thứ hai, ba, bốn thì chẳng thể nói là một, chẳng thể nói là khác.

- Hỏi: Đế của nơi chốn là một thể hay là khác thể?

- Đáp: Theo hai nẻo tình vọng chấp là hai thể, mà chung cuộc không có hai vật, cũng như mắt bị nhặm thấy đom đóm trong hư không cho là khác, nhưng thật hư không chẳng có hoa đốm, nên lấy một Trung đạo làm Thể.

- Hỏi: Giả hữu, giả vô là hai đế. Phi Hữu phi vô là Trung đạo chăng?

- Đáp: Một lần nói ra nghĩa Trung, giả nên giả chẳng phải Trung, Trung chẳng phải Giả. Nói một cách rốt ráo thì giả cũng là Trung, nên văn của kinh như Niết-bàn chép: Hữu vô là phi Hữu phi vô, cũng được gọi Trung là giả. Tất cả mọi ngôn từ giảng nói đều là giả.

- Hỏi: Vật gì là Thể giả, Dụng giả? Cái gì là Thể Trung dụng

Trung?

- Đáp: Giả Hữu vô là dụng giả, Phi Hữu phi vô là thể giả. Hữu vô là dụng Trung. Phi hữu phi vô là Thể Trung. Lại nói: Hữu vô, Phi Hữu phi vô đều là dụng trung, dụng giả. Phi nhị, phi bất nhị mới là Thể giả, Thể trung. Hợp lại có bốn giả bốn trung mới chính là giả trung tròn đầy, toàn diện.

6. Nói về Trung đạo:

Trước dùng tám bất để làm sáng tỏ Trung đạo. Sau theo nhị đế để nói về Trung đạo.

- Thứ nhất, theo Luận sư của Trung Luận thì có ba thứ kiến giải theo phương hướng khác nhau:

1. Cho rằng: Sở dĩ đầu tiên trình bày về tám bất là nhằm rửa sạch tất cả tâm chấp về có sở đắc. Môn đồ của quan điểm Hữu đắc chẳng ai không rơi vào trong tám chấp ấy. Như người Tiểu thừa chẳng ngoài gọi là Hữu, lý giải nói có thể gọi là sinh, mê lầm nên gọi có thể là Diệt. Cho đến mọi chúng sinh, từ vô minh trôi nổi đến giờ, phải quay lại gốc để trở về nguồn, nên xả bỏ. Nay dùng tám bất, về chiều ngang là để phá trừ tám mê chấp, về chiều dọc là để thâu đạt tận cùng năm câu. Do tìm kiếm sinh diệt không nắm bắt được nên gọi là chẳng sinh chẳng diệt. Sinh diệt đã dứt bỏ thì bất sinh bất diệt, vừa sinh diệt vừa chẳng sinh diệt, phi sinh diệt, phi bất sinh diệt, năm câu cũng tự mất. Nhưng phi sinh phi bất sinh đã là Trung đạo, vừa sinh vừa bất sinh tức là giả danh. Giả sinh chẳng thể nói là sinh, chẳng thể nói là bất sinh, tức là Trung đạo cho thế đế. Giả bất sinh chẳng thể nói là bất sinh, chẳng thể nói là phi bất sinh, đó là Trung đạo của chân đế. Đó chính là hai đế đều nói về Trung đạo. Nhưng sinh diệt của thế đế là sinh của vô sinh diệt. Vô sinh diệt của Đệ nhất nghĩa là vô sinh diệt của sinh diệt. Nhưng sinh của vô sinh diệt đâu phải sinh diệt! Vô sinh diệt của sinh diệt đâu phải vô sinh diệt! Cho nên vô phi sinh diệt, phi vô sinh diệt, gọi là hai đế hợp lại để làm sáng tỏ Trung đạo.

2. Thứ hai mới cho rằng: Sở dĩ nói về ba thứ Trung đạo, là nhằm biểu lộ điều mà đức Như lai từ đêm chứng đắc đạo quả đến đêm nhập Niết-bàn, thường giảng nói về Trung đạo. Lại nữa, những người học hỏi giáo pháp của Phật tạo ra ba trung chẳng thành, nên rơi vào bệnh thiên chấp. Nay đối với nghĩa trung chẳng thành kia mà giải thích về ba trung.

- Hỏi; Thế nào là người học theo giáo pháp của Phật lập ba Trung

chẳng thành?

- Đáp: Người khác cho rằng: Diệt là pháp thật nên chẳng phải thường, giả danh là nối tiếp nên chẳng phải đoạn. Nay cho rằng: Chẳng phải thường cũng giống như đoạn, chẳng phải đoạn cũng giống như thường. Chỉ thấy có đoạn thường, thì đâu thể có trung? Vì để đối với ba trung chẳng thành nên làm rõ ba thứ trung đạo. Nay giải thích: Trung đạo: là sinh diệt của vô sinh, diệt là Trung của tục đế. Vô sinh diệt của sinh diệt là Trung của Chân đế. Sinh diệt của vô sinh diệt đâu phải là sinh diệt? Vô sinh diệt của sinh diệt đâu phải là vô sinh diệt? Cho nên là phi sinh diệt, phi vô sinh diệt, hai đế hợp lại giải thích Trung đạo.

- Hỏi: Sau, giải thích về ba Trung, cùng với trước có gì khác?

- Đáp: Trước, biện minh về Trung đạo của hai đế là sự giả hợp của nhân duyên, gọi là phá trừ tánh trung. Thứ ba, hai lần cùng dứt hai giả, gọi là Thể trung, cũng gọi là dùng nhân duyên để nói lên Trung đạo, cho nên trước nói có bốn cấp bậc.

- Đầu tiên nói rõ bốn câu, tìm cầu tánh nơi ở Vô chẳng thể nắm bắt được, nên cho phi hữu phi vô là Trung đạo. Người ngoài được nghe về phi Hữu phi Vô, liền cho là không hề có, cũng không dùng hai đế, nối tiếp việc dứt trừ tâm ác kia. Thứ ba, nhằm làm rõ vừa có vừa không, giải thích Trung đạo kia là Hữu Vô của nhân duyên, không giống với quan điểm của nghĩa hữu vô là tánh của ông. Nên lần thứ ba nói rõ hai đế là Dụng Trung, hai tánh của đôi, chiếc. Thứ tư, tiếp theo nhằm chuyển hai giả Hữu Vô nên biện minh Thể Trung, trước làm rõ tánh không, sau làm rõ giả. Lần thứ ba giải thích về Dụng Trung, lần thứ tư nói về thể trung nên có bốn bậc. Đó là ý kiến của Nhiếp Lãnh Hưng Hoàng cho rằng đầu mối đối nhau. Do từ nghĩa đó có bốn cấp bậc ấy mà đạt được ý kia, giải thích ý kiến của sự thứ nhất lập bốn thứ Trung, Giả, Thể, Dụng.

Lại, như ban đầu cho Hữu Vô chẳng phải tánh để làm Trung, thì đó là nghĩa giả của Trung ở trước. Tiếp theo vừa có vừa không làm Hai đế, thì Trung là nghĩa giả sau. Kế đến giả hữu chẳng phải Hữu, giả vô chẳng phải Vô, hai đế hợp lại làm sáng tỏ Trung Đạo, đó là nghĩa giả của Trung sau.

- Hỏi: Phá bỏ tánh Trung, dùng nhân duyên biểu thị cho Trung đạo, thì làm sao biết Trung trước giả, Trung sau cũng giả?

- Đáp: Về Trung trước giả: Chưa nói bày về Thể Trung, trước làm rõ giả, tức là trên nhằm phá trừ tánh Trung, sau là nói rõ vừa có vừa không. Về Trung sau giả: Nói bày về dụng Trung, Thể trung xong mới

nói về vừa có vừa không, chính là động mà thường vắng lặng, vắng lặng mà thường sống động nên đó mới dùng trí phương tiện trên để hóa độ chúng sinh.

Lại như, Trung trước giả, là từ Dụng hội nhập Thể, Trung sau giả là từ Thể khởi nên Dụng.

- Hỏi: Phương thứ nhất nói là ra khỏi chỗ chấp của các sư, Phương sau nói là ra khỏi ba Trung chẳng thành của các sư, Vậy khác nhau ra sau?

- Đáp: Phương thứ nhất cho rằng phá trừ tám thứ mê chấp của ngoại đạo về tánh, là phá tánh làm rõ Trung, nhằm ra khỏi chấp trước của các sư, còn chỗ chấp của các Pháp sư cũng có nghĩa về tánh, nên cũng cho rằng, chính là phá trừ ngoại đạo, phụ là phá bỏ mê chấp của nội giáo, nên nói là ra khỏi đường mê chấp của các sư.

3. Phương Ngôn Thứ Ba nói: Thế đế tức giả sinh giả diệt, giả sinh bất sinh, giả diệt bất diệt. Bất sinh bất diệt là Trung đạo của Thế đế. Chẳng phải bất sinh, chẳng phải bất diệt là Trung đạo Chân đế. Hai đế hợp lại làm sáng tỏ Trung đạo là chẳng phải sinh diệt, chẳng phải bất sinh diệt.

- Hỏi: Ở đây và điều nói trên khác nhau thế nào?

- Đáp: Ở đây có hai ý:

a/. Sinh của Thế đếtức là bất sinh, như sắc tức là không, nên biết bất sinh tức là Thế đế. Bất sinh của Chân đế, đây tức là nghĩa của tướng nhân. Do Thế đế làm rõ sự bất sinh của Chân đế.

b/. Bất sinh, bất diệt của Thế đế, Trung tức là Chân đế giả, chẳng phải là phá trừ để nói về Trung. Vì nói rõ Thế đế giả sinh, tuy sinh mà chẳng phải khởi, Thế đế giả diệt, tuy diệt mà không mất. Nên sinh diệt tuy rõ rệt mà không hề có sinh diệt. Cho nên Thế đế Trung tức là Chân đế giả.

- Hỏi: Ở đây khác với điều nói trên ra sao?

- Đáp: Tuy cùng xem sinh diệt là dục, bất sinh diệt là chân. Nhưng riêng bất sinh có ba thứ:

a/. Phương ngôn đầu nói phá trừ tánh cố định về sinh để làm rõ bất sinh.

b/. Phương ngôn thứ hai phá trừ giả sinh để làm rõ bất sinh, trong đó có khác nhau. Phá trừ tánh cố định về sinh chỉ là phá chứ không thu nhận, còn phá trừ giả sinh là vừa phá vừa thu nhận.

c/. Phương ngôn thứ ba: Nói tóm lược thích hợp với cửa đạo thì xưa nay vốn bất sinh nên cho là bất sinh, chẳng nói là phá trừ bệnh.

Thứ hai: Là dùng hai đế giải thích Trung đạo: Phần này có ba ý:

1/. Dùng nghĩa đơn nói về đơn, phức.

2/. Dùng nghĩa phức nói về đơn, phức.

3/. Theo hai Đế để nói về đơn, phức.

1- Phần đầu có hai:

a- Nói về đơn phức.

b- Nói về xuất nhập lẫn nhau.

- Nay, trước hết câu về đơn phức theo nghĩa Trung, Giả. Nói nghiêng về về một giả, Hữu chẳng nói Vô, là đơn giả. Nói nghiêng về một giả thì Vô chẳng nói Hữu, cũng là đơn giả. Nói nghiêng về một phi Hữu tức là đơn Trung. Phi vô cũng vậy. Nói hai lần giả hữu giả Vô là Phức giả, hai lần nói về phi Hữu phi Vô là phức Trung.

Kế là, giải thích lý do: Gồm có hai nghĩa: Một là vì những người lợi căn thì nói đơn giả, đối với những người độn căn thì nói phức giả. Đó chính là cho rằng, với người có căn trí lanh lợi thì nghe một ngộ mười, nên nghe nói về giả hữu thì liền hiểu về giả vô, cho đến nghe giảng về phi hữu thì liền lãnh hội về phi vô. Do đó chẳng nhọc sức nói đủ về hai nghĩa. Vì những người căn trí ám độn chỉ theo ngôn từ mà hiểu, nếu không nói bày đầy đủ thì không có sự tỏ ngộ về lẽ sâu xa, do vậy mà phải hai lần nói về hai nghĩa. Hai là vì những người độn căn thì nói đơn, vì những người lợi căn thì nói phức. Do những người căn trí ám độn không nhận lãnh nổi giáo pháp tròn đầy, nói bày nghĩa phức là đều thọ lãnh trọn vẹn.

- Nói về xuất nhập lẫn nhau: có tám câu:

- Thứ nhất: Từ đơn giả đi vào đơn trung: hoặc nói: giả hữu chẳng gọi là Hữu, từ hữu đi vào phi hữu. Về vô cũng nói như thế.

- Thứ hai: Từ đơn trung ra đơn giả: Như cho rằng: Phi hữu giả nói hữu, phi vô giả nói vô. Từ hữu vô đi váo phi hữu vô.

- Thứ ba: Từ phức giả đi vào phức trung: Giả hữu chẳng gọi là hữu, giả vô chẳng gọi là vô, từ hữu vô đi vào phi hữu vô.

- Thứ tư: Từ phức trung ra phức giả. Phi hữu phi vô giả nói hữu vô.

- Thứ năm: Từ đơn giả vào phức trung: như nói: Phi hữu, phi vô giả nói hữu. Giả hữu chẳng gọi là vô. Từ giả hữu đi vào phi hữu phi vô. Về giả vô cũng nói như vậy.

- Thứ sáu: Từ phức trung ra đơn giả: như nói: Phi hữu phi vô giả nói hữu, phi vô phi hữu giả nói vô.

- Thứ bảy: Từ phức giả đi vào đơn trung: Hữu vô tức phi hữu.

- Thứ tám: Từ đơn trung ra phức giả: Phi hữu giả nói hữu, chẳng phải hữu, phi vô giả nói vô, chẳng phải vô.

Kế là giải thích về lý do của hai nghĩa: Một là nhằm phá trừ bệnh chấp về Thật của chúng sinh, tùy chỗ mê chấp theo đó mà dẫn dắt, do đó nên có nhiều câu. Hai là các Vị Đại sĩ thực hành quán, thần thông tự tại, không bị chướng ngại ngăn cách, hoặc nhãn căn hội nhập các pháp nhất định, khỏi phải giải thích nhiều lần. Kinh Đại Phẩm nói: hoặc từ tâm mở rộng mà khởi nhập pháp Định Diệt Thọ, từ pháp Định Diệt Thọ xuất và nhập ở tâm mở rộng.

2- Dùng nghĩa Phức nói về Đơn, Phức: Phần này gồm có hai:

a/. Nói về đơn phức.

b/. Nói về xuất nhập.

a/. Nói về đơn phức: Theo nghĩa Trung, Giả:

Giả Hữu là Tục đế, giả vô là chân đế. Đó là đơn gia, Phi hữu phi vô là Trung đạo, đó là đơn trung. Giả hữu giả vô là hai, là tục đế. Phi hữu phi vô là không hai, là Chân đế. Đó là phức giả. Phi nhị, phi bất nhị là Trung đạo. Đây là Phức Trung. Nói đúng hơn: Phi nhị dứt tận hữu vô, Phi bất nhị dứt tận phi hữu phi vô. Vì thế mà nói là phức trung.

Tiếp theo, giải thích lý do có hai nghĩa:

- Lược một là nói rõ: Đơn trung, đơn giả để nói về nghĩa tức là phần cạn. Phức trung, phức giả nói về nghĩa tức là phần sâu. Sở dĩ như thế là vì, hai đế của nhà theo cửa đơn, đến lúc chấp nhận nghĩa phức, lại thành Chân đế. Trung đạo của nhà theo cửa đơn chính là dứt hết hữu vô, hai nhưng chưa thể thấu đạt tận cùng về không hai. Trung đạo của nhà theo cửa phức mới thấu đạt trọn vẹn về không hai.

- Hai là, dùng đơn nói rõ nghĩa tức là hơn, nói rõ nghĩa về phức tức là kém. Sở dĩ như vậy là vì, hữu vô của phức giả còn là nghĩa của hữu ở đơn giả ở trước. Phi nhị, phi bất nhị của Phức còn là phi hữu phi vô của đơn trung ở trước. Như trước nói thẳng về hữu thì liền gồm thâu được hữu vô. Chỉ nói bày thẳng về vô là gồm thâu được phi hữu phi vô. Chỉ nói về phi hữu phi vô thì liền gồm thâu được phi nhị phi bất nhị. Lời lược ý rộng do đó mà gọi là hơn. Trung giả của nhà theo môn phức, lời rộng ý kém, do đó mà có sự hơn kém.

b- Nói về xuất hiện lẫn nhau: Có tám câu:

- Thứ nhất: Từ đơn giả đi vào đơn trung. Giả hữu chẳng gọi là hữu, giả vô chẳng gọi là vô, từ đó đi vào Trung đạo phi hữu phi vô.

- Thứ ba: Từ phức giả đi vào phức trung: Giả hai chẳng gọi là hai. Giả không hai chẳng gọi là không hai, từ đó đi vào Trung đạo của phi

nhị phi bất nhị.

- Thứ tư: Từ phức trung ra phức giả: Phi nhị giả nói nhị là dục, Phi bất nhị giả nói Bất nhị là Chân.

- Thứ năm: Từ đơn giả đi vào phức trung: Giả hữu chẳng gọi là hai, giả vô chẳng gọi là không hai. Từ giả hữu vô đi vào Trung đạo của phi nhị, phi bất nhị.

- Thứ sáu: Từ phức trung ra đơn giả: Phi nhị giả nói hữu là dục, Phi Bất nhị nói vô là chân.

- Thứ bảy: Từ phức giả đi vào đơn trung: Giả hai chẳng gọi là hữu, giả không hai chẳng gọi là vô. Từ hai, không hai đi vào Trung đạo của phi hữu, phi vô.

- Thứ tám: Từ đơn trung đi ra Phức giả: Phi hữu giả nói hai là tục. Phi vô giả nói không hai là chân.

3- Theo hai đế để nói về đơn phức: gồm có hai:

a/. Nói về đơn phức.

b/. Nói về xuất nhập.

a/. Phần này gồm có hai: Một là tục đế nói rõ về đơn phức.

Hai là Chân đế nói về đơn phức.

Giả hữu là Tục đế, giả vô là Chân đế, đó là đơn giả. Về phức, giả hữu giả, chẳng hữu là phức giả của tục đế. Giả vô, giả chẳng vô là phức giả của chân đế. Phi hữu là Trung đạo. Đó là đơn trung của tục đế. Lấy phi vô làm Trung đạo, đó là đơn trung của Chân đế. Phi hữu phi chẳng hữu, đó là phức trung của Tục đế, Phi vô phi chẳng vô, đó là phức trung của Chân Đế.

b/. Nói về xuất nhập: Gồm có ba:

- Theo tục.

- Theo Chân.

- Tương quan.

- Trước là nói theo Thế đế, có tám câu:

1. Từ tục đế đơn giả đi vào tục đế đơn trung: Giả có chẳng gọi là có. Tức là giả hữu đi vào phi hữu.

2. Từ Tục đế đơn trung ra tục đế đơn giả: Phi hữu giả nói Hữu.

3.Từ tục đế phức giả đi vào tục đế phức trung: Giả hữu, giả chẳng hữu đi vào phi hữu, chẳng phi hữu.

4. Từ tục đế phức trung ra tục đế phức giả; Phi hữu phi bất hữu giả nói hữu, phi hữu.

5. Từ tục đế đơn giả đi vào phức trung: Giả hữu đi vào phi hữu phi bất hữu.

6. Từ Tục đế Phức Trung ra đơn giả: Phi hữu, phi bất hữu, giả nói là giả hữu.

7. Từ tục đế phức giả đi vào đơn trung: Giả hữu chẳng phải hữu đi vào phi hữu.

8. Từ tục đế đơn trung đi ra phức giả: Phi hữu giả nói hữu, chẳng hữu.

- Tiếp theo, là Chân đế biện luận, có tám câu:

(1) Từ Chân đế đơn giả đi vào đơn trung:Giả vô chẳng gọi là Vô.

(2) Từ Chân đế đơn trung đi ra đơn giả: Phi vô giả nói là vô.

(3) Từ Chân đế phức giả đi vào Phức Trung: Giả vô, giả chẳng vô, đi vào phi vô, phi bất vô.

(4) Từ Chân đế Phức Trung đi ra Phức giả: Phi vô, phi chẳng vô giả nói vô, bất vô.

(5) Từ Chân đế đơn giả đi vào phức trung: Giả vô chẳng phải vô, Giả vô chẳng phải bất vô.

(6) Từ Chân đế phức trung đi ra đơn giả: Phi vô, phi bất vô giả nói là vô.

(7) Từ Chân đế phức vô đi vào đơn trung: Giả vô bất vô đi vào phi vô.

(8) Từ Chân đế đơn trung đi ra phức giả: Phi vô giả nói là vô, bất vô.

- Theo mối tương quan nói về xuất nhập: Gồm mười hai câu:

(1) Từ Tục đế đơn giả đi vào Chân đế đơn trung: Giả Hữu chẳng gọi là Vô, loại bỏ hữu để đi vào phi vô.

(2) Từ chân đế đơn Trung đi ra Tục đế đơn giản: phi Vô giả nói là Hữu.

3) Từ chân đế đơn giả đi vào Tục đế đơn Trung: Giả Vô chẳng gọi là Hữu, loại bỏ đi vô để vào Phi Hữu.

4) Từ Tục đơn Trung đi ra chân đế đơn giả: Phi Hữu giả nói là Vô.

5) Từ Tục đế Phức giả đi vào chân đế Phức Trung: Giả hữu giả bất Hữu đi vào phi vô phi bất vô.

6) Từ Trung đế Phức Trung đi ra tục đế Phức giả: Phi Vô phi bất Vô giả nói Hữu chẳng Hữu.

7) Từ chân đế Phức giả đi vào Tục đế Phức Trung: Giả Vô giả bất vô đi vào phi Hữu phi chẳng Hữu.

8) Từ tục đế Phức Trung đi ra Trung đế Phức giả: Phi Hữu phi bất Hữu giả nói vô, chẳng vô.

9) Từ chân đế đơn giả đi vào Tục đế Phức Trung: Giả vô chẳng gọi Hữu cũng chẳng gọi là chẳng Hữu, tức là phi Hữu phi bất Hữu.

10) Từ Tục đế Phức Trung đi ra chân đế đơn giả: Phi Hữu phi bất Hữu giả gọi là Vô.

11) Từ tục đế đơn giả đi vào chân đế Phức trung: Giả hữu chẳng gọi là Vô, cũng chẳng gọi là phi Vô, tức là phi Vô phi bất Vô.

12) Từ chân đế Phức Trung đi ra Tục đế đơn giả: Phi Vô phi bất vô giả gọi là Hữu.

7. Nói về tức nhau:

Phần này giải thích về mối tương tức của hai đế. Kinh có hai văn bản. Hoặc như Đại kinh cho rằng Thế đế tức đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế tức là Thế đế. Đây là sự nói bày trực tiếp tức xác định tính chất chẳng lìa nhau nên gọi là tức. Lời ấy mới là lối nhỏ dẫn tới chốn rộng lớn. Như kinh Bát-nhã nói "không tức là sắc, sắc tức là không" ý ấy là hết sức mật thiết. Khai Thiện nói: Hai đế cùng một Thể, dụng tức là tức nhau. Long Quang giải thích: Hai đế đều có thể riêng, dụng là không lìa nhau. Các vị luận sư với kiến giả tuy nhiều nhưng không ngoài hai tướng ấy. Nay xin nói câu hỏi: Nếu hai đế đều có thể riêng như đôi sừng bò thì trái với các kinh, luận, không đáng để nói câu hỏi, nay xin hỏi: về Khai Thiện, lúc sắc tức không, là lúc sắc khởi, không cùng sắc đồng khởi nên nói là sắc tức không, hay là sắc chưa khởi mà đã không nên gọi sắc tức không? Nếu cho là lúc sắc chưa khởi đã có cái không của tức sắc, thì cái không gốc là có sắc thì mới sinh. Gốc cùng ngọn là khác thì lam sao tức nhau? Gốc có là thường, thường và vô thường khác nên chẳng gọi là tức được. Nếu cho thường, vô thường là một thể thì lúc hủy bỏ tục đế cũng phải hủy bỏ cả chân đế. Khi Tục sinh Diệt thì Chân cũng phải sinh diệt. Nếu cho là một thể thì lúc Tục tức Chân, tục phải là thường, hai đế chỉ là thường. Nếu khi chân tức tục thi chân phải là vô thường, cả hai đế đều vô thường. Nếu là một thế mà nói tục thi vô thường, chân mà thường thì tôi cũng nói được: Một Thể nên tục là thường, Chân là vô thường.

Câu hỏi tiếp theo: Sắc tức không theo ông, là bờ mé của hữu phần hay bờ mé của vô phần? Nếu là bờ mé của hữu phần, thì thể khác nên chẳng tạo được sự tức nhau. Nếu là bờ mé của vô phần thì trộn lẫn thành một thể. Đều là thường, đều là vô thường. Bờ mé của vô phần thì đạt một tức nhưng mất hai đế. Còn bờ mé của hữu phần thì được hai đế nhưng lại mất sự tức nhau. Hoặc là chung hay chăng?

Về Long Quang, hai đế Thể khác nhau; Khai Thiện thì một thể. Nay giải thích: Hai đế chẳng phải một, chẳng phải khác. Lìa bốn câu là Thể, cần làm rõ thêm: Chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải là không lìa nhau, tức chẳng phải tức, là tức (phi tức thị tức), lìa bốn câu là tức. Nếu đối với đế mà luận, gọi là hai đế đều có tự thể riêng, theo hai tình là khác. Nếu theo lý vô sở hữu mà nói thì không, hữu đều là vô sở hữu, nên gọi một thể. Nếu lấy đế của giáo pháp mà nói thuận theo Dụng thì có hai thể. Còn nói theo Trung đạo thì chung cuộc chỉ một thể.

- Hỏi: Như ông và người khác nói về một, khác, vậy có sự khác nhau ra sao?

- Đáp: Hai đế của người thường xác định về cảnh, lý, một, khác. Nay giải thích:

- Đối với đế như hoa đốm trong hư không, do mắt bị nhặm nên thấy có hoa đốm, chẳng có một, khác. Chẳng có hoa đốm nên không được cho rằng cùng với không là một thể. Đế của giáo pháp đó, là phi hữu vô, giả nói là hữu vô, không hề có hữu vô. Chẳng được cho là có hai thể nên không giống với người. Đã không hữu vô thì nói về vật gì để có tức, chẳng tức? Bốn câu đều thường chuyển biến, kia có sắc có không, cho sắc tức không nên vướng vào câu hỏi trước. Nay giải thích: Sắc rốt ráo là không, vậy dựa vào vật gì để tức không? Vì chúng sinh chấp sắc nên nói sắc tức không.

Có một phương ngôn cho rằng: Giả danh nói hữu là thế đế. Giả danh nói không là Chân đế. Đã nói: về giả hữu, tức phi hữu là hữu, tức là hữu của phi dị không. Chẳng phải không là không, tức là không của phi dị hữu. Hữu của phi dị không là hữu gọi là không hữu. Không của phi dị hữu là không, gọi là hữu không, hữu gọi là không hữu, nên không hữu tức hữu không, Không gọi là hữu, Không nên hữu không tức không hữu.

8- Nói Về Nhiếp Pháp:

Nói về sự thu giữ các pháp của hai đế là tận cùng hay chẳng tận cùng? Có ba kiến giải:

1- Trang Nghiêm nói: Sự thu giữ các pháp của hai đế là chẳng tận cùng. Sở dĩ như vậy là vì: hoặc cho lầm lạc, suy giảm nên quả không thật. Đây tức là Thế đế, quả không thật nên có thể là không, tức là Chân đế. Nhưng quả vị Phật là thường trụ nên thể chẳng phải luống dối, vậy chẳng phải là Thế đế, chẳng thể trở lại là không, nên chẳng phải Chân đế. Dẫn kinh Nhân Vương Bát-nhã chép: Vượt ngoài hai đế.

2- Khai Thiện giải thích: Hai đế thu giữ các pháp tận cùng, nên cho rằng pháp chẳng có gì là không thâu tóm, nghĩa không gì là không bao gồm. Lý của chân tục, mở rộng ra thì chẳng pháp nào là không đúng, thu hẹp lại thì hai đế thường là như vậy. Nên kinh Đại Phẩm chép: Nếu có một pháp ra khỏi Niết-bàn thì ta cũng nói là như huyễn như mộng, Đại Niết-bàn không, Như lai không.

3- Dã Thành giải thích: Quả vị Phật là đối tượng thu nhiếp của Chân đế, nên chẳng phải Tục đế. Sở dĩ như thế là vì, quả Phật là pháp chân thật, không thể là luống dối nên nói rõ Thể là tuyệt diệu, thuộc về Chân đế. Nói thí dụ nước vốn trong lặng, do gió, thủy triều là nhân duyên nên sinh ra sóng lớn, nếu gió dừng sóng yên thì trở về gốc của nước là trong lặng. Gốc chứa đựng trong chính lý hiển bày của Chân đế. Gió của phiền não dấy khởi tạo nên sóng sinh tử. Sinh tử đã dứt thì trở lại diệu lý của Nhất chân. Đại Kinh nói: Khi nói sinh tử của Thế đế thì chính là sinh chẳng sinh, tử là tận cùng. Chẳng sinh tử tức là quả Phật. Sinh diệt gọi là Thế đế. Nay đều khác với các kiến giải trên.

- Kiến giải một cho quả vị Phật vượt ngoài hai đế: “Kinh Đại Phẩm nói: Chẳng thấy có pháp nào ngoài pháp tánh. Đó gọi là tương ưng với Bát-nhã ”. Nay lại cho có một pháp vượt ngoài hai đế, tức chẳng phải tương ưng.

- Chẳng đồng với kiến giải hai: Nếu cho rằng quả Phật là đối tượng thu nhiếp của hai đế, tức quả Phật được xác định hiện ở trong hai đế. Xác định là hữu, vô, luận Thành Thật cho rằng: Phật dù còn tại thế cũng không thu nhiếp Hữu-Vô, huống chi là sau khi Phật diệt độ, Trung Luận nói; Như lai tại thế chẳng nói Hữu và Vô. Sau khi Như lai diệt độ cũng không nói về Hữu và Vô, thế thì sao hữu vô là đối tượng thu nhiếp?

- Không đồng với kiến giải ba: Nếu cho rằng quả Phật chỉ là Chân đế không có Thế đế, tức là lam mất chủ thể của yếu tố chính tỏa chiếu.

- Hỏi: Chỗ giải thích hôm nay về sự thu nhiếp các pháp của hai đế là tận cùng hay chẳng tận cùng?

- Giải đáp: Kinh Đại thừa gồm có hai văn, đó đều là Như lai theo phương tiện vì duyên mà giảng nói. Có lúc vì duyên nói hai đế thu nhiếp tận cùng các pháp, có khi vì duyên nói hai đế thu nhiếp tận cùng các pháp, có khi vì duyên nói hai đế thu nhiếp các pháp không tận cùng, tức có hai pháp môn tận và chẳng tận. Lại nữa, nhằm khiến thu nhiếp tận tức tận, thu giữ bất tận tức bất tận, không chỗ nào bị ngăn ngại. Như

thế là một nhà có hai đế và sáu thứ đơn phức, trước sau giải thích hai đế của ba thứ. Có lúc có ba đế: Đế của hữu, đế của vô, và Trung đạo Đệ nhất nghĩa đế phi hữu phi vô. Có khi thu nhiếp ba đế thành hai đế: Hữu vô đều là Thế đế. Phi hữu phi vô là Đệ nhất nghĩa đế, cho đến hai, không hai là Thế đế, phi nhị, phi bất nhị là Đệ nhất nghĩa đế. Theo đúng nghĩa ấy thì đích thực là không có việc ra khỏi hai đế.

- Hỏi: Học hỏi về hai đế của Phật, thế nào là hơn, kém? Xin nói rõ.

- Đáp: Có mười câu:

(1) Khẳng định tánh của hai đế là mất: Nhân duyên giả hợp gọi hai đế là hơn.

- Hỏi: Nay chỉ nói Luận Thành Thật nói về nghĩa của ba giả, chẳng rơi vào chỗ kém. Kia nói: Ba giả là Thế đế, Ba giả không là Chân đế. Tức ba giả thường là bốn quên. Tức bốn quên mà thường là ba giả, tức ba giả mà thường là bốn bặt, nên chẳng tự có. Tức bốn bặt mà thường là ba giả, nên không chẳng tự không, cho nên chẳng phải là nghĩa của tánh.

- Nay hỏi: Ba giả là thế đế, bốn bặt là Chân đế: Hữu của thế đế là Chân đế đối đãi? Kiến giải kia đáp: Thế đế đối đãi với Chân đế: Tức Thế đế là chủ thể đối đãi, Chân đế là đối tượng được đối đãi. Hai đế đều là Tương đãi giả, đâu được cho là ba giả là Thế đe, bốn bặt là Chân đế? Như hữu của thế đế, ba giả chẳng đối đãi với chân không, đả chẳng đối đãi nhau, thì liền trở thành tự tánh nên chẳng thể đối đáp.

Tên của Chân đế là sự thu nhiếp của Thế đế hay sự thu nhiếp của Chân đế? Nếu là sự thu nhiếp của thế đế thì thế đế lại đối đãi với thế đế, Dài trở lại đối đãi với dài! Nếu tên của Chân đế là sự thu nhiếp của Chân đế thì Chân đế không có tên, làm sao thu nhiếp được?

- Hỏi về tính chất đối đãi nhau: Luận sư Thành Thật cho rằng: Thành rồi nên đối đãi? Luận sư về Trung giả nói: Đối đãi rồi nên thành. Ở đây thế nào? Chẳng đúng.

Văn luận tự đã phá: Chưa thành làm sao đối đãi? Thành rồi, làm sao đối đãi? Nghĩa hiện nay: lúc đối đai tức là thành, lúc thành tức là đối đãi, nên không có chỗ kém của trước, sau.

(2) Nói Về môn Hữu, Vô:

Hòa-thượng Hưng Hoàng ở Sơn Trung nói lại lời của Đại sư Nhiếp Lãnh, cho rằng: Hai đế là giáo pháp. Lại nói: Năm thứ mắt không thấy ngoài chúng sinh và tất cả các pháp. Đó là tính chất ngoài của hai đế, hai đế chẳng thu nhiếp, hai đế trong lý có rõ ràng. Không lãnh hội ý của

Đại sư, chấp lý trong ngoài có sự khác nhau.

(3) Nói về môn nẻo gốc là hay Hữu gốc là Vô: Nói về hơn kém:

Gốc Vô của cái khác nghĩa hiện tại là gốc hữu, không hai chính là đạo, là gốc của hữu vô. Hoa Nghiêm chép: "Tánh của pháp chính là xa lìa các đường ngôn ngữ, xa lìa mọi đường hướng tới.

- Hỏi: Do đâu mà dùng hai đế làm cửa giáo pháp.

- Đáp: Dùng hữu vô làm giáo pháp lược nói có năm nghĩa:

a/ Đối với lý nói rõ hai đế là giáo pháp, dùng lý không hai nên là phi hữu phi vô, nay nói hưu nói vô nên hữu vô là giáo pháp.

b/ Hướng vọng về thể của bậc Thánh, hữu vô không hề là hữu vô. Nay nói hữu vô thì đó là duyên của giáo pháp, nên cho hữu vô là giáo.

c/ Mục đích là nhổ sạch kiến chấp. Nghĩa của chấp hữu vô là lý, sự việc ấy diễn tiến đã lâu, tức hai thứ kiến chấp đã sâu dày khó có thể làm cho lay chuyển. Đại sư Nhiếp Lãnh đối duyên mà xem xét bệnh nhằm nhổ sạch gốc rễ của hai thứ kiến chấp, khiến lìa bỏ hai thứ kiến chấp hữu vô, nên nói hữu vô có thể chung cả lý không hai. Hữu vô chẳng phải rốt ráo, chẳng nên bám trụ trong hữu vô, nên cho hưu vô là giáo.

d/ Do hữu vô là gốc của mọi nhận thức, kiến chấp, tất cả kinh luận đều ra sức bác bỏ hai thứ kiến chấp ấy. Bác bỏ đối với hữu vô, Như phàm phu thì chấp hữu, Nhị thừa thì chấp vô. Lại, kẻ nặng nề ái thì chấp hữu, người nhiều kiến thì chấp vô. Lại nữa, kẻ nhiều tứ kiến thì chấp hữu, kẻ nhiều tà kiến thì chấp vô, còn trong Thật pháp, năm trăm vị luận sư do chấp hữu nên nghe nói về cái không hoàn toàn, rốt ráo thì như dao đâm vào tim. Phương Quảng chấp vô, không tin nhân quả. Cả đến chín mươi sáu thứ ngoại đạo, sở chấp của họ không ngoài hữu vô. Lại cho rằng, Chư Phật xuất hiện ở đời xem hữu vô là hai lý, nên tâm tăng thêm các thứ kiến chấp, do đâu mà nhổ sạch được? Nên nay nói về hữu vô là cửa giáo pháp, có thể chung cho cả lý không hai, chẳng nên bám trụ trong hữu vô. Để nhằm dứt bỏ các kiến chấp nên kinh luân nói rõ hữu vô là cửa giáo pháp.

đ/ Các môn đệ vâng theo giáo pháp của thầy, lãnh hội hữu vô là giáo, có khả năng thông đạt chánh đạo, vượt phàm thành Thánh, nên xem hữu vô là giáo.

- Hỏi: Dùng văn bản nào để chứng minh hai đế là giáo?

- Đáp: Xuất xứ của văn bản rất nhiều, chỉ nói một kinh, một luận. Luận nói: Phật dựa vào hai đế để nói pháp: nên hai đế là giáo. Kinh Đại Phẩm nói: Bồ-tát an trụ trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp, đối với

những kẻ chấp hữu thì nói về không, vì những người chấp không thì nói hữu. Phật, Bồ-tát trong kinh luận đều nói hai đế là giáo.

- Hỏi: Nếu dùng năm nghĩa, hai văn bản để chứng minh hai đế là giáo, thì nay cũng dùng năm câu hỏi, hai văn bản để chứng minh hai đế chẳng phải giáo. Một là, nếu hai đế là giáo thì khi Phật giảng nói tức hữu, không nói tức phải là không hai đế. Nếu như gốc cho hai đế sinh nơi hai trí, Phật nói thuyết hai tức không có hai trí? Hai là: nếu thế đế là giáo thì các hạnh sáu độ v.v... đều là Thế đế. Phật không nói về Thế đế thì không có Thế đế, nên không có các hạnh như sáu độ v.v... Như vậy, chỉ có pháp bảo của giáo pháp được giảng nói mà không có pháp bảo của Niết-bàn. Ba là, hai đế là cảnh làm phát sinh hai trí nên hai đế chính là pháp bảo của cảnh giới. Nếu hai đế là giáo, thì chỉ có pháp bảo của giáo pháp được giảng nói, cũng không có pháp bảo của cảnh giới. Nếu cho rằng giáo sinh ra trí nên chuyển gọi là cảnh, thì Phật chẳng nói giáo tức không có giáo để chuyển, nên không có cảnh, thì Phật chẳng nói giáo tức không có giáo để chuyển, nên không có cảnh. Bốn là, nếu hai đế là giáo thì muôn pháp như sắc, v.v... đều là Thế đế. Thế đế đã là giáo thì sắc v.v...vạn pháp cũng phải là giáo. Như thế Phật không giảng về Thế đế tức là không có muôn pháp như sắc v.v... đều là Thế đế. Năm là, Thế đế là giáo thì Thế đế chỉ có giáo pháp về lửa mà không có dụng của lửa thật. Nếu lửa chỉ là giáo pháp thì trong miệng nói lửa thì liền đốt cháy miệng. Tiếp theo nói hai văn bản để chứng minh hai đế chẳng phải giáo. Nếu cho rằng Chân đế là giáo thì kinh nói có Phật, không Phật, tánh tướng vẫn thường trụ. Mà giáo thì có Phật nên có, không Phật thì không, làm sao được gọi là thường trụ? Kinh nói mười hai nhân duyên dù có Phật, không Phật, vẫn thường tự có. Vậy nên biết, thế đế chẳng phải là giáo.

- Đáp: Đế có hai thứ: Một là đế nơi chốn, hai là đế giáo pháp. Về đế nơi chốn thì sắc v.v...không hề có hữu vô, mà đối với phàm thì hữu gọi là Tục đế, đối với Thánh thì không gọi là Chân đế. Đối với phàm thì hữu, gọi là tục đế nên muôn pháp không mất. Đối với Thánh thì không, gọi là Chân đế, nên dù có Phật, không Phật, tánh tướng vẫn thường trụ. Về đế của giáo pháp, Chư Phật, Bồ-tát thâu đạt sắc không hề có hữu vô, vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên nói có hữu vô. Vì giáo pháp ở hai đế là muốn khiến do hữu vô này để ngộ pháp môn chẳng hữu vô, nên xem hữu vô là giác. Mà nghĩa cũ nói hai đế là Lý thì đó là đế nơi chốn. Đế nơi chốn mà mong thành Đế giáo pháp thì chẳng phải chỉ mất lý không hai, mà còn mất cả giáo pháp của chủ thể biểu thị.

- Hỏi: Đối với phàm phu thì hữu đã mất, đối với Thánh thì không, cũng là mất chăng?

- Đáp: Đối một lượt thì phàm phu làm rõ Thánh là hơn, còn nếu trông mong thành Đế của giáo pháp thì đều là kém. Do sắc không hề có hữu vô mà tạo sự hiểu biết về Hữu vô nên là kém.

- Hỏi: Kinh nói: Tất cả thế đế, nếu đối với Như lai tức là Đệ nhất nghĩa Đế, vậy cũng là kém phải chăng?

- Đáp: Một lượt về đế của nơi chốn chẳng những chẳng đạt được sự biểu thị về lý không hai, mà cũng chẳng đạt được giáo pháp của chủ thể biểu thị, chỉ nên xem đó là đối tượng nhận thức của tình (căn). Nếu nhận biết hai thứ nơi hai đế thì năm câu hỏi kia tự giải quyết được.

- Hỏi: Tuy có thông đạt về điều ấy, vẫn chưa thể thấy hiện nay nói về cửa hữu vô của Sắc là giáo pháp đối với đế, không nói hữu vô chẳng phải là giáo pháp đối với đế.

- Đáp: Do thuyết giảng là giáo, vì Phật không nói giảng là không có giáo pháp nơi đế.

- Hỏi: Nếu thế thì chỉ thường có hai đế của nơi chốn và hữu vô, cũng thường là hữu vô của nhân duyên. Nếu ở hai duyên tức là hai đế của nơi chốn và hữu vô. Chư Phật, Bồ-tát thấu rõ sắc ấy tức là hữu vô của nhân duyên. Nhưng nơi chốn và giáo pháp không hề có hai nơi chốn, hai giáo pháp. Hoặc hữu vô của nhân duyên không hề là hữu vô. Như thế thì hữu vô có thể thành bất hữu vô, nen gọi là Giáo.

- Hỏi: Người khác cũng nói rằng: Hữu vô của nhân duyên, thế thì có gì khác với hiện tại?

- Đáp: Nay nói hữu vô của nhân duyên thì đó là theo phương tiện mà nói bày. Bậc Thánh vì giáo hóa chúng sinh nên nói là hữu vô, hữu vô được lần lượt nói ra đó là giáo pháp. Người khác nói về đạo lý, thì đó là hữu vô đã hoàn thành. Chỉ chọn lấy một ý này làm điểm chính để trả lời.

- Hỏi: Hữu vô hướng về Phật, Bồ-tát, tức là hữu vô của nhân duyên, tức là cảnh giới của nhân duyên? Vì sao gọi là giáo pháp?

- Đáp: Hữu vô của nhân duyên có thể hướng về hai, phát sinh trí tưc cảnh giới, có thể mở cửa bất hữu, bất vô, không hai, tức là giáo pháp.

- Hỏi: Phật soi sáng hữu vô thì hữu vô gọi là cảnh giới, Phật giảng nói về hữu vô thì Hữu Vô là cửa giáo pháp. Người khác cũng nói: Soi sáng Hữu Vô thì Hữu Vô là cảnh, nói bày Hữu Vô thì Hữu Vô là giáo, vậy so với hiện nay có gì khác nhau?

- Đáp: Kiến giải kia chỉ đạt được hai Hữu Vô ở tánh đã được khẳng định. Hữu Vô ấy chẳng đạt được sự mở ra cửa bất hữu, bất vô, nên chẳng phải là giáo pháp. Lại nữa, Hữu Vô của nhân duyên là cảnh giới. Hữu Vô đã được khẳng định tánh thì chẳng phải cảnh giới. Chính vì hữu chẳng tự hữu, do vô nên hữu, vô chẳng tự vô, do hữu nên vô. Hữu ấy do vô nên hữu thì hữu là Vô hữu, tỏ ngộ được Hữu Vô của nhân duyên ấy thì sẽ sinh hai thứ trí tuệ. Còn hữu vô đa được khẳng định tánh, tức sinh hai kiến chấp đoạn, thường, nên chẳng được gọi là cảnh giới.

- Tiếp theo là cửa nói bày, chẳng nói bày, nói về hơn kém: Kiến giải khác chỉ nói về Thế đế, nói Chân đế là chẳng thể nói bày. Thế đế là ba giả, giả nên có thể nói bày. Chân đế là bốn bặt, bặt thì chẳng thể giảng nói. Các vị luận sư đồng với kiến giải này.

- Nay hỏi: Thế đế thì có thể nói bày, Chân đế thì chẳng thể giảng nói. Vậy há chẳng phải là tánh đã được khẳng định hay sao? Đáp: nghĩa hiện tại thì thế đế có thể nói bày, nói bày tức Chân chẳng có thể giảng nói. Chân chẳng thể giảng nói, tức dục có thể nói bày, nên chẳng có tánh khẳng định.

- Hỏi: Tục tức Chân nên chẳng thể giảng nói. Đó là dục chẳng thể giảng nói hay là chân chẳng thể giảng nói? Trở lại về chân chẳng thể giảng nói. Nếu như thế tức tục chẳng có nghĩa "không thể nói", há chẳng phải là tánh đã được khẳng định sao?

- Đáp: Nay xem khắp các kinh, luận, đều có bốn câu:

1/ Thế đế nói bày.

2/ Chân đế nói bày, Thế đề chẳng nói bày.

3/ Cả hai đều nói bày.

4/ Cả hai đều chẳng nói bày.

Bốn câu ấy có nhiều môn, nay sẽ lần lượt trình bày đầy đủ:

a/. Thế đế nói bày về sinh diệt, Chân đế không nói bày về sinh diệt, nên gọi là Thế đế giảng nói, mới Chân đế không giảng nói.

b/. Chân đế nói bày về bất sinh diệt, Tục đế chẳng nói bày về bất sinh diệt, nên gọi Chân đế nói bày, Thế đế chẳng nói bày.

c/. Thế đế nói bày về sinh diệt, Chân đế nói bày về sinh diệt, nên gọi là hai đế đều nói bày.

d/. Thế đế không nói bày về vô sinh diệt, Chân đế chẳng nói bày về sinh diệt, nên gọi là hai đế cùng chẳng nói bày.

- Hỏi: Thích Luận quyển đầu chép: "Người, v.v...đối với thế đế là có, đối với đệ nhất nghĩa đế là không. Như pháp tánh, v.v... đối với đệ nhất nghĩa là có, đối với Thế đế thì không", chính là ý nghĩa ấy.

- Thứ hai, nói về sinh diệt, sinh diệt là thế đế nói bày, bất sinh diệt là Thế đế chẳng nói bày. Bất sinh bất diệt là Chân đế nói bày, phi bất sinh phi bất diệt là Chân đế chẳng nói bày. Đó tức là hai đế đều nói bày, cùng chẳng nói bày.

- Thứ ba: Nói bày sinh diệt, nói bày bất sinh bất diệt: đều là Thế đế nên nói bày, Chân đế chẳng nói bày về sinh diệt, cũng chẳng nói bày về bất sinh diệt, nên gọi là Thế đế nói bày, Chân đế chẳng nói bày.

- Thứ tư: Chân đế nói bày, Thế đế chẳng nói bày: Thế đế tuy nói bày về sinh diệt, bất sinh diệt, nhưng thật ra không có đối tượng được nói bày. Chân đế tuy không có sự nói bày, mà chẳng chỗ nào không nói bày.

- Hỏi: Thế đế tuy nói bày mà không có đối tượng được nói bày, mà không nói bày tức hội nhập vào Chân đế. Chân đế là không chốn nói bày mà không nơi chiến nào mà không nói bày nên trở lại là Thế đế. Phải chẳng có việc là Thế đế chẳng nói bày còn Chân đế thì nói bày?

- Đáp: Ý nghĩa về Hữu Sở Đắc, tánh khẳng định là như thế, thế đế tự mình là nói bày, nếu không chỗ nói bày tức thuộc về Chân đế. Chân đế tự mình là không chỗ nói bày, nếu có nói bày là thuộc về Thế đế. Như vậy thì chân, tục đều là pháp môn chướng ngại, nay giải thích:

Không, hữu của Chư Phật, Bồ-tát là Vô sở đắc, nhân duyên không bị ngăn ngại nên Không là hữu không, Hữu là không hữu. Không là hữu không, tuy không mà hữu. Hữu là không hữu, tuy hữu mà là không. Nói bày mà chẳng nói bày, nói bày mà chẳng nói bày Chân đế thì nói bày.

- Hỏi: Trung Luận chép: Tục đế có ngôn từ, giảng nói Đệ nhất nghĩa đế thì không ngôn từ giảng nói. Nhiều người cho rằng: Chân đế không có tên gọi, ngôn từ. Tất cả mọi ngôn từ, tên gọi đều là Thế đế. Nếu cho giáo pháp là Chân đế, thì nói giáo pháp sinh diệt nên Chân đế phải sinh diệt. Nếu Chân đế là không sinh diệt thì nay sao ông lại cho rằng Chân đế cũng là giáo pháp?

- Đáp: Không nên cho rằng giáo pháp là Chân đế, nên nói như vầy: Nói bày về chân, về tục, nên cho là chân là tục.

(4) Về Hiển bày Chẳng Hiển bày, nói về hơn kém:

Hữu Vô của môn Hữu sở đắc, Hữu Vô được định, trụ, chẳng có thể làm hiển bày đạo. Hữu Vô của môn Vô sở đắc mới làm hiển bày đạo, nên gọi là môn hiển lộ, chẳng hiển lộ.

(5) Về môn lý, giáo hơn kém:

Kiến giải khác chỉ có Lý mà không có Giáo, nay thì gồm có cả

Lý, Giáo.

(6) Môn cạn, sâu, nói về hơn kém:

Kiến giải khác chỉ nói về không, hữu là hai đế, nên gọi là cạn, nay nói về bốn lớp hai Đế nên gọi là sâu.

(7) Môn lý nội, ngoại, nói về hơn kém:

Một là nghĩa ngoài lý, hai là nghĩa trong lý. Nếu tâm hành theo bên ngoài lý nên gọi là Lý ngoại, tâm hành theo bên trong lý thì gọi là Lý nội.

(8) Môn tánh không được khẳng định, nói về hơn kém:

Như một sắc không hề là tự tánh, cũng chẳng phải giả. Đối với tánh, duyên hợp thành tánh, đối với giả duyên hợp thành giả. Lý trong, ngoài, được, chẳng được cũng thế. Như một sắc không hề là chân, tục. Người tham thấy sắc là tịnh, người quán pháp bất tịnh thì sắc là bất tịnh.

(9) Về môn thâu tóm tương đãi, nói về hơn kém:

- Hỏi: Đây là nhằm đối trị hạng người nào?

- Đáp: Gồm có ba nghĩa: Trước hết là vì người học Nhiếp Luận không chấp ba tánh cùng xét tới lý của ba vô tánh. Ba tánh là Y tha, Phân biệt, Chân Thật. Gọi là tánh Phân biệt, tức sáu trần là đối tượng Phân biệt của thức, nên gọi là tánh phân biệt. Tánh Y Tha: Thức gốc là đối tượng nương dựa của hạt giống, nên gọi là Y Tha. Tánh Chân thật tức Chân như của hai vô ngã. Ba Vô tánh là nhận biết về trần là vô tướng, nên gọi là tánh phân biệt vô tướng. Tánh y tha vô sinh tức nhận rõ thức vốn là vô sinh nên gọi là tánh vô sinh. Nhận biết lý vô ngã là vô tánh nên gọi là tánh Chân thật vô sinh. Ba luận cho rằng pháp của vô tánh cũng là Vô kiến giải của nhà khác, không đề cập tới ba vô tánh. Nay luận nói đến ba vô tánh nên gọi là sao được tính chất tương đãi.

(10) Môn dứt hết mọi hơn kém:

Như đã thấy từ trên đến đây các nghĩa là kém, lấy môn nội ngoại của vô, dứt hết tánh giả là hơn, nên đều là kém. Nếu đạt được không mất không được thì không biết lấy gì để nói lên nên gượng gọi là được. Vậy nên dùng mười môn để phân biệt hai nghĩa của Kiến giải khác và hiện nay.

9- Biện giải về giáo:

Thường đi theo con đường của các luận sư: Đốn, Tiệm, mở rộng ba thứ phán giáo. Trong Tiệm giáo có năm thời; hai đế. Đầu tiên là thời của giáo pháp Tứ đế, hai đế là sự lý. Thời của giáo pháp Bát-nhã, hai

đế là Không, Hữu. Kinh Tịnh Danh khen, chê hai đế. Kinh Pháp Hoa thì hai đế là ba, một. Giáo pháp Niết-bàn thì hai đế là thường, vô thường, nghĩa hiện nay, đối với giáo pháp của Phật được chia làm tạng Thanh văn và tạng Bồ-tát. Nay giải thích: Tiểu thừa nói về hai đế là Sự, Lý. Tất cả kinh Đại thừa cùng nói về hai đế là Không, Hữu.

- Hỏi: Nếu như vậy thì kinh Niết-bàn nói: Không là Hai mươi lăm Hữu, Bất Không là Đại Niết-bàn. Lấy Không làm Thế đế, lấy Hữu bất không làm Đệ nhất nghĩa đế phải chăng?

- Đáp: Đây là nhằm đối trị về ba Tỳ kheo tu tập ngày trước, bôi nguội thân bặt trí cho là Niết-bàn Vô Dư. Ngày nay, bất không diệu Hữu chẳng phải là phân chia đối với hai đế. Như chỗ ông hỏi, do đâu mà kinh nói rằng thành Ca-tỳ-la không, đại Niết-bàn cũng không. Cũng chẳng thương tổn không, há chẳng phải không là Đệ nhất nghĩa, Hữu là Thế đế sao!

- Hỏi: Bốn lớp hai đế có văn bản chứng minh hay chăng?

- Đáp: Văn bản chứng minh rất nhiều. Kinh nói: Hoặc có Thế đế là Đệ nhất nghĩa đế, hoặc nói đệ nhất nghĩa đế là Thế đế. Hoặc nói bày Không, Hữu là Thế đế, phi hữu phi vô là Đệ nhất nghĩa đế.

- Hỏi: Kinh Hoa Nghiêm có đúng là Phật Thích-ca giảng nói hay chăng?

- Đáp: Đức Thích-ca có hai tên gọi: Lô-xá-na, Thích-ca. Lô-xá-xa gọi là thanh tịnh hiện khắp chốn, chính là tên gọi của công đức. Thích-ca là tên họ. Lại như, về sự thị hiện có hai vị Phật khác nhau, nên Phật Lô-xá-na thì ở cõi tịnh nói pháp, Phật Thích-ca thì ở cõi uế trược nói pháp, vậy nên thu hẹp sự thị hiện thì lâu dài là Báo thân Phật, ngắn là Hóa thân Phật. Còn ở phương này thì Phật Thích-ca là Bản (bản địa), Phật Thích-ca phân thân trong mười phương là Tích (thùy tích). Nên cho rằng Xá-na là Bản, Phật Thích-ca là Tích.

10- Nói Đồng, khác:

Có hai kiến giải: Một cho Không là giả danh, hai cho Bất Không là giả danh. Bất Không là giả danh: Chỉ xem vô tánh là thật có. Thế đế giả thì chẳng thể hoàn toàn là Vô, như chuột tha ăn hạt dẻ, cái không thứ hai là giả danh, gọi là Thế đế nói thể là không thật có. Nếu tạo quán hữu giả thì thể được nói là thế đế. Tạo thể được nói của quán vô là Chân đế. Như trong nước nắm chặt trái dưa, bàn tay đưa trái dưa lên thì khiến hình dáng của dưa xuất hiện, đó là thế đế. Bàn tay nắm chặt quả dưa, khiến hình dáng trái dưa chìm mất, gọi là Chân đế, nay nói rõ

nghĩa:

Nên theo nghĩa ấy qua ba bậc:

Lượt một đều chẳng phải là hai giải thích ở trước, khác với thí dụ chuột tha hạt dẻ: Pháp hữu giả thường là Bất không. Vô tánh thì như bức tường giả, bên trong là không, há chẳng phải tức hữu là không hay sao? Cho nên khác với kiến giải thứ nhì: Nếu lúc chìm, nói thể là không, thì vô lại thành Thế đế. Nếu khi xuất hiện nói thể nơi tục là Hữu thì vô lại thành Chân đế. Cũng chẳng đạt được lúc Hữu thì liền Không, lúc Không thì liền Hữu.

b/. Bậc thứ hai là lúc hội nhập, cũng cùng đạt được sự hội nhập, Tuy có mà là không, ngay nơi không là có. Chỉ nói về lúc không thì cũng chẳng mất hữu, nói lúc hữu thì cũng chẳng làm thương tổn không, lại đồng với nghĩa bất không thứ nhất ở Thế đế. Mà không hề có một hữu nào mà chẳng không, chẳng có một không nào mà chẳng hữu. Lúc không, thể được nói là không, lúc hữu thì tất cả là hữu, cũng hợp với việc trở lại đồng với nghĩa không thứ hai ở Thế đế!

c/. Bậc thứ ba: Một lấy một bỏ. To lớn thì không thích hợp với việc ăn hạt dẻ. Chọn dùng quả dưa, từ trước đến giờ, kiến giải về hai đế theo nghĩa quả dưa chẳng thành, nên cả hai lý đều khác nhau, đâu được xưng là hai đế quả dưa sao? Nay mới được dùng nghĩa này. Do chỉ là một quả dưa nên chẳng thể hiện ra, chìm xuống. Ví như chỉ là một quả dưa, phi hữu, phi vô, mà quả dưa trong lúc dùng có khi thì có, có khi thì chìm. Vì như dụng của hai đế, hoặc có lúc thì nói về tục, hoặc khi thì nói về chân. Do đó mới đúng là nghĩa của quả dưa. Thí dụ này cũng chỉ mới nói lên một phần nhỏ. Dưa lúc chìm thì chẳng hiện ra, khi hiện ra thì chẳng chìm. Nay không có việc lúc hữu thì chẳng không, lúc không thì chẳng hữu. Nơi chốn ấy chẳng bằng nhau, nên chẳng được nói trường hợp xuất hiện, chìm mất làm thí dụ. Nay thì cho Hiện, Không là hiện lẻ loi, do có chìm nên hiện, chìm cũng không chìm lẻ loi, do có hiện nên chìm. Vì vậy không chẳng phải không cách biệt, vì nói bày Hữu nên Không, Hữu chẳng là Hữu cách biệt, vì nói bày Không cho nên Hữu.

Kế nữa, học giả Chu Ngung, trong sách Tam Tông Luận đã nói về ba tông đối với hai đế:

1/. Bất không giả.

2/. Không giả.

3/. Giả không.

- Về Không giả: Khai Thiện v.v...đều sử dụng.

- Về Giả Không: Đó là lớp thứ nhất đối với Nhị đế trong bốn lớp

hai đế: Tuy không mà rõ ràng là giả, tuy giả mà rõ ràng là không, không hữu chẳng hề bị ngăn ngại.

- Hỏi: Về giả không, nếu khi giả sinh bất sinh, là phải bất đối với thật sinh hay là bất đối với giả sinh?

- Đáp: Bất sinh có ba thứ:

a/. Giả sinh bất sinh, đó là nghĩa thật sinh của Vô tánh.

b/. Tự hữu giả sinh bất sinh: Chẳng đối với giả sinh là Trung đạo của Thế đế. Dùng giả của Chân đế làm Trung của Thế đế.

c/. Nói rõ giả sinh tức bất sinh, đặt bất sinh lên Chân đế. Nếu bất sinh bất diệt cùng luận thì có ba thứ bất sinh bất diệt:

1/. Bất sinh bất diệt: Được sáng tỏ ở tục đế.

2/. Chẳng nhờ sinh diệt: Mà nói về Chân đế.

3/. Tục đế là hữu nên nói về bất sinh. Chân đế là vô nên hiểu rõ về bất diệt. Hai đế nói chung lại nên gọi là Bất sinh Bất diệt.

■

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

QUYỂN 2

1/. Nói về đại ý.
2/. Nói về ba thứ Trung đạo.
3/. Nói về trí tuệ Trung đạo.
4/. Nói các câu hỏi.
5/. Nói về các câu Đơn, Phức.
6/. Nói về Hữu, Bất Hữu.

1- Nói về Đại Ý:

Tám Bất, chính là trung tâm của chư Phật, là chốn hành hóa của các Thánh, nên kinh Hoa Nghiêm chép: "Pháp của Văn-thù là thường như thế. Tất cả mọi người đều dứt hết sợ hãi, là một con đường ra khỏi sinh tử, nên không có con đường nào khác". Như thế là đã bước đầu nói về tám bất, nên về chiều dọc thì xuyên suốt các kinh, về chiều ngang thì hợp chung các luận. Nên kinh chép:

"Chẳng một cũng chẳng hai
Chẳng bất thường cũng chẳng đoạn
Chẳng đến cũng chẳng đi
Chẳng sinh cũng chẳng diệt."

Lại, trong kinh còn nói rõ trăm phi; Phi và Bất và Vô, ba tên gọi cũng hợp chung để nói lên một pháp, nhưng chẳng phải là không có sự khác nhau, chẳng có được một hướng, một loại, sau đây sẽ nói rõ:

Về khác, như Bất hữu, Phi hữu và Vô hữu, nghĩa về bất đắc, bất dị. Như thực (ăn) vô thực (không ăn) thì không hề có ăn. Nếu nói bất thực (chẳng ăn) thì chẳng phải vô thực; do đó nên biết là có sự khác nhau. Tuy khác mà nhằm dứt sạch các pháp, tức nói rõ ba chữ chẳng khác, trở lại là một ý. Dùng tám bất để sửa sạch, đem lại sự thanh tịnh cùng cực cho các pháp, nên trong kinh nói đủ trăm phi, tức trở lại là trăm bất, trăm vô, v.v...với nhiều nghĩa liên quan. Do đó mà cho là, về chiều dọc thì hội nhập chỗ sâu mầu, kín đáo của các kinh, về chiều

ngang thì thông hiểu chỗ rộng lớn của các luận. Làm sáng tỏ chỗ sự sâu kín của kinh tức là tám Bất. Bất là Bất đối với tất cả các pháp. Dùng bất để nói rõ nghĩa nhận biết được sự sâu mầu, kín đáo kia. Như luận Thành Thật, v.v... giải thích, tuy nói về trăm phi trăm bất và dứt bặt mà lý hữu vẫn còn. Cho nên gọi là hơn mà trở thành kém. Tức là Tiểu thừa thực hành quán theo môn có Sở đắc, chẳng lìa tâm chấp về đoạn, thường, chẳng liên quan đến sự sâu xa của kinh. Nay nói: Dùng Bất làm nghĩa thì nghĩa ấy bao gồm rất rộng. Nói chiều dọc thì đó là Tung, Tung chỉ rõ tánh chất sâu, tức ý chí sâu xa của kinh. Như nói Phi, Bất, Vô, cũng lại là Bất đối với không gì hơn tức chỗ sâu xa của kinh.

Về chiều ngang thông hiểu các luận, thì chiều ngang là chỉ cho cách nói bày nhấn mạnh của sự rộng lớn, cũng là đối bệnh cho thuốc. Như Hữu Vô so sánh nhau đều là sự luận bàn về chiều ngang. Như cho rằng Hữu tức là chiều ngang, bất hữu là chiều dọc, cũng như nói dứt bặt là chiều ngang, bất hữu là chiều dọc. Nếu bất tuyệt là chiều ngang thì Phi tuyệt, phi bất tuyệt là chiều dọc. Dùng nghĩa bất y theo ban đầu, thì sự sâu xa như thế ở chỗ Bất cũng là đối với Bất, chỗ nào mà chẳng Bất. Như cho là chiều ngang thì chẳng nói là chiều dọc, nhưng ngang dọc cũng là bất định, tùy chỗ mà hướng về nhau. Như hữu vô, đoạn thường so sánh nhau là chiều ngang thì bệnh dứt thuốc bỏ, cho là chiều dọc. Cho nên do tùy chỗ mà luận bàn thích hợp, mà cho rằng tám Bất, theo chiều dọc là hội nhập chỗ sâu xa của kinh, tức kinh có ý nghĩa sâu xa. Còn về chiều ngang thông hiểu khắp các luận, tức luận giải thích để để phá trừ bệnh. Kinh không hề chẳng nêu về chiều ngang, như ba môn tu tập đối với tám điên đảo, đoạn thường đều phá trừ. Luận cũng không hề chẳng nêu rõ về chiều dọc. Như luận Thập Nhị Môn cho rằng: Nếu khiến vô hữu là hữu thì làm sao thích hợp với Hữu Vô, Hữu Vô đã hoàn toàn là Vô. Nhận biết về Hữu Vô thì đâu chẳng phải là xa lìa nghĩa về chiều dọc? Nói kinh nói rõ nghĩa sâu xa về chiều ngang đối với bất. Nghĩa hữu, Bất Hữu không hề chẳng có chiều ngang, luận giải thích để nói rõ về thuốc trị bệnh, thuốc trị bệnh Vô mà nói rõ Bất nên không hề chẳng có chiều dọc. Bất Bất tất cả, dùng Bất nói rõ nghĩa, há chẳng phải sâu xa tột cùng, nghĩa sâu xa cũng là Bất, tức Bồ-tát thực hành quán. Nếu gọi là Hữu thì sự sâu xa ấy chính là của Thanh văn thực hành quán. Nhưng nghĩa Bất chẳng phải dừng lại ở chỗ hội nhập chỗ sâu xa của kinh, mà cũng nói rộng về các hành. Hành từ nhân của Bát-nhã thì gặp quả của Niết-bàn, đều là tám bất và đối tượng của bất. Bất, đó là pháp sâu mầu, cao siêu. Dùng Bất mà tạo cho nghĩa sâu mầu, thì nghĩa

sâu mầu ấy cũng là Bất.

Chỉ giải thích chung về tên gọi của tám bất là như thế. Về Bất sinh, các vị Luận sư nói, pháp này Bất sinh mà không phương hại tới Hữu với vô số cách giải thích cùng sinh. Nay giải thích: Bất này là Bất đối với sinh. Sinh xưa nay là Bất sinh, phô bày chiều rộng của mười phương, chung cho cả chiều dọc của ba đời, tất cả pháp Phật đều đồng với Vô, Phi, Bất sinh. Như luận sư của phái Thành Thật nói: Chân lý gọi là lý cảnh Bất sinh. Nay, theo nghĩa của Đại thừa, nếu có lý về sinh như thế thì chẳng có một pháp nào là hữu mà chẳng sinh. Nếu cho rằng lý Hữu vẫn còn là Bất sinh thì cũng phải cho hữu vẫn còn ấy chẳng phải hữu. Như hữu gốc là thường trụ, bất sinh, v.v... như thế là phải phá bỏ sự tìm cầu ấy. Nay giải thích: Các pháp là Bất sinh. Bất sinh nên gọi là Vô sinh. Pháp nhẫn Vô sinh là nghĩa ấy. Bất sinh nên hợp với đối sinh của Hữu diệt chăng? Sinh nên mới diệt. Đã là Bất sinh thì cũng là Bất diệt. Dùng Hữu vô nơi ba thời, v.v... là nhằm hạn chế sự cầu tìm tướng diệt không thật có. Như nói về sự phân tích sữa, chẳng phải đối với lúc sữa mất, cũng chẳng phải thời khác mất, nơi nhận kia đã nói ra đầy đủ.

2- Nói về Ba Thứ Trung Đạo:

Các Luận sư thuộc phái Thành thật giải thích về tám bất khác nhau. Kiến giải một cho rằng Tám bất đều là Trung đạo của Chân đế, cũng là Chân đế. Kiến giải hai cho Bất sinh Bất diệt là Trung đạo, tức là Trung đạo của Chân đế Bất Hữu Bất Vô, sáu bất còn lại là Trung đạo của Tục đế. Ở đây cho là chẳng đúng. Các kiến giải kia không giải thích ý của luận theo quan điểm Đại thừa. Ý nghĩa của Tiểu thừa phán quyết về vấn đề ấy là như thế. Nay cho rằng: Tám bất gồm có ba thứ Trung đạo tức là hai đế của phái Thành Thật giải thích về ba thứ Trung đạo: Chỉ có các luận sư, một là Trung đạo của Thế đế, hai là Trung đạo của Chân đế, ba là Trung đạo của Chân, tục hợp luận.

a/. Trung đạo của Thế đế: Thế đế không ngoài ba giả, nên dựa vào ba giả để nói về Trung đạo.

Nhân thành giả chẳng một chẳng khác, nói rõ Trung đạo:

Do đâu mà một trụ thâu tóm bốn vi (trần) thành một? Đó là chẳng một mà là một. Bốn trần cùng thành một giả. Chẳng khác mà giả thật khác lạ, nên là khác nhau cho nên chẳng một mà là một, không khác mà làkhác. Nên gọi là chẳng một chẳng khác. Tức từ nơi nhân thành mà nói rõ Trung đạo.

- Tương tục, bất thường bất đoạn nói rõ Trung đạo:

Cái giả của tương tục chẳng đồng, một cho rằng Bổ xứ nói rõ về tương tục giả. Hai cho là trước mông lung và sau rõ một, nói rõ về Tương tục giả. Như cái chung cuộc của tâm nhận biết và cái ban đầu của tâm tưởng nhớ luôn ở giữa là giả.

Ba: Long Quang truyền cho Khai Thiện nói rằng: nói rõ về Tương Tục giả, sau khởi tiếp trước, trước chuyển thành sau, tức là sinh dẫn đến cùng thành giả. Tuy ba kiến giải nói bày không giống nhau, nhưng đều nói về Tương tục nên là bất đoạn diệt, cũng là bất thường, tức là dùng bất đoạn bất thường, nói rõ về Trung đạo của tương tục.

Tương đãi giả nói rõ Trung đạo: Tức là có sự mở bày, làm sáng tỏ quan hệ đối đãi. Như các pháp sắc, tâm, v.v..., gọi là tương đãi chung, cũng có tên là tương đãi quyết định. Như các pháp dài, ngắn, vua, tôi, cha, con v.v... Ngắn chẳng tụ bảy là ngắn, so sánh với dài nên ngắn. Dài chẳng tụ bảy là dài, so với ngắn nên dài. Như thế gọi là tương đoạt đãi. Cho đến như vua tôi, cha con, v.v...gọi là tương đãi riêng, cũng gọi là tương đãi bất định. Chung, riêng tuy khác nhưng đều là Trung đạo của tương đãi giả danh. Giả nên chẳng phải là thật. Nên hợp với lý chẳng phải là hư mà là phi chân phi hư, nên nói rõ chung về Trung đạo của thế đế.

b/. Trung đạo của chân đế: Vô danh vô tướng, nhờ danh, tướng mà đối đãi, chân đối đãi với vô của chân, nên vô biểu thị cho phi vô, cũng lại là phi Hữu. Phi Hữu phi vô là Trung đạo của chân đế.

c/. Trung đạo của chân, tục hợp nhau:

Như thế gọi là Hữu. Hữu chẳng phải thật Hữu, Chân đế có tên là vô. Vô chẳng phải là vô được khẳng định. Phi Hữu phi vô gọi là Trung đạo do hai thứ hợp lại.

Lương Vũ Đế ban sắc chỉ cho pháp sư Tạng ở chùa Khai Thiện. Khiến vị này biên soạn, chú giải ý nghĩa của luận. Pháp sư giải thích rất chăm, hầu như không chút rảnh rỗi, các vị cùng theo học cùng luận bàn. Khai công ra ở chùa An Thành, thầy Viễn ở chùa An Lạc, được thay Pháp sư soạn sớ giải. Hai vị này đều là người rất am tường ngôn ngữ, thông hiểu ngoại điển, hai lượt lãnh hội nơi thầy là soạn thật xong mười bốn quyển, thành một bộ, dâng sách lên Pháp sư. Pháp sư tự tay cầm lấy sách sớ giải, đọc qua một lượt từ đầu đến cuối, ấn chứng cho là đạt, cũng được dùng để biếu tặng, sách số giải ấy chép: Trung đạo của hai đế: làm thế nào để nói về vật? Lấy các pháp khi dấy khởi chưa hợp với pháp tánh. Do chưa khế hợp nên có hữu thì cái hữu ấy là Hữu vọng. Do cái không kia nên là tục, thể hư tức vô tướng, vô tướng tức là chân.

Chân đế phi hữu phi vô nên là Vô. Do chẳng phải cái hữu vọng kia nên tục tuy phi hữu phi vô mà là hữu thì đó là giả hữu. Đem vật nói bày thể tức là Chân nên phi hữu. Thể đạt nói bày tức tục nên phi vô, phi hữu phi vô, chân tục cùng một Trung đạo. Chân đế vô tướng nên phi hữu [hi vô, cũng là Trung đạo của Chân đế. Tục đế là nhân giả, là nhân chẳng phải quả cho nên phi hữu. Phi chẳng tạo quả nên thuộc về phi vô. Phi hữu phi vô ấy là Trung đạo của tục đế.

Long Quang nói về ba thứ Trung đạo, Khai Thiện cũng nói ba thứ Trung đạo, so ra thì ít có sự khác nhau. Pháp sư Xước thí nói về hai Thể, pháp sư Tạng thì cho là một, mà ý nghĩa hướng tới thì giống nhau, cùng là môn có sở đắc. Rốt cuộc chỉ sợ là không lìa kiến chấp đoạn, thường, nên phải phá trừ tất cả.

- Trước là phá bỏ kiến giải về Trung đạo của Tục đế: ông cho là Trung đạo do nhân thành. Giả danh chẳng phải một mà là một. Pháp thật chẳng phải khác mà khác. Xin hỏi: Chẳng phải khác là khác, chính là hai tên gọi để nói về hai pháp hay chỉ giải thích về một pháp? Nếu cho rằng bốn trần theo ông là khác để nói bốn trần. Cái thật của bốn trần có khác thì sao lại cho là chẳng khác, khác? Tên gọi của chẳng khác lại có thể được để yên trên giả chăng? Ông nói: Giả danh chẳng phải hai, một, danh xem là giả thì chẳng được coi là thật. Danh thật chẳng là một, chỉ thấy hai danh nói về hai pháp mà gọi đó là Trung đạo. Hai danh sắc, tâm chung riêng gọi là hai pháp cũng phải là Trung đạo. Nếu cho rằng sắc, tâm là khác nên chẳng giải thích về Trung, thì như ba dụ thành giả, nên đạt được thật giả để nói rõ về Trung đạo chăng?

Hoặc cho là cùng thành tựu nên gọi là Trung đạo: thì sắc tâm đều từ nhân nên cũng được nói về Trung đạo! Lại như ông cho rằng chẳng phải một chẳng phải khác là Trung đạo thì chẳng phải một loại bỏ bốn trần, chẳng khác loại bỏ giả danh. Loại bỏ giả thật thì sao gọi là Trung? Hai loại bỏ nên gọi là không có vật, chẳng thể gọi Hư lớn là Trung, nên Trung chăng có chỗ đặt để, vậy chỉ là thuyết luống dối mà thôi.

- Bác bỏ nghĩa của Khai Thiện: ông nói hữu thì hữu là vọng hữu. Đa gọi vọng hữu là hữu thì pháp vọng hữu ấy đâu được cho là Trung đạo. Vọng hữu chính là tên gọi riêng của điên đảo, nên chẳng phải Trung đạo. Lại cho rằng: Là nhân chẳng phải quả nên phi hữu. Chẳng phải là vô tạo quả nên là phi vô. Phi hữu phi vô là Trung đạo của Tục đế, thế thì vật gì là Trung đạo? Há chẳng phải là giống như trẻ em đùa giởn hay sao? Chỉ thấy cái Trung của trăm thứ cỏ rác, chẳng phải là cái Trung của Phật pháp, chính là nghĩa của ngoại đạo!

Bách Luận chép: Đệ tử của Ca-tỳ-la đọc kinh Tăng-khư nói: Một nắm đất mịn chẳng phải cái bình nên thuộc về phi hữu. Chẳng phải không tạo ra bình nên là phi vô. Phi hữu vô là Trung đạo! Như thế há chẳng phải chính là nghĩa của Tăng Khư hay sao?

- Bác bỏ kiến giải về Trung đạo của sự nối tiếp:

Về tương tục giả hợp tuy có ba thuyết, nhưng nhiều người chuộng sử dụng là nghĩa sau, dấy khởi tiếp nối ở trước.

- Hỏi: Niệm niệm vô thường chẳng dừng, đâu có được nghĩa trước chuyển tạo thành sau, sau dấy khởi tiếp nối ở trước, khiến trước chẳng diệt sao?

- Họ đáp rằng: Pháp Hữu vi có hai nghĩa: Một là niệm niệm dứt hẳn thì không bàn về sự nối tiếp, hai là nói diệt mà chẳng diệt thì nói rõ về tương tục giả. Nay cho là chẳng đúng.

Nếu nói nên diệt mà chẳng diệt thì cũng có thể cho rằng: Nên hữu mà chẳng hữu. Các pháp là vô, phi hữu, mỗi mỗi sinh diệt. Như kinh Cư Sĩ nói: “Liền sinh, liền già, liền chết” thì sao có chuyện nên diệt mà chẳng diệt? Cho rằng thể nên chẳng diệt thì ai lại bị diệt? Nếu bảo thể diệt thì ai trở lại ở chỗ chẳng diệt. Còn về chẳng diệt thì thường là chẳng diệt! Rõ là chỉ thấy hai mảnh đoạn, thường, sao được gọi là Trung đạo?

Kiến giải ấy cho một pháp có hai nghĩa: diệt và chẳng diệt, nên thích hợp trong việc giải thích về Trung đạo. Nay cho là không đúng. Một pháp có nghĩa diệt, nói rõ thể hoàn toàn mất, thế thì nơi nào có nghĩa chẳng diệt để giải thích về tương tục giả. Lại như ông cho một pháp là Trung hay cho hai tên gọi là Trung? Nếu hai tên gọi là Trung thì hai tên gọi chỉ cho vật gì? Được xem là hai pháp hay một pháp? Nếu hai tên gọi được xem là hai pháp thì chỉ thấy có hai tên gọi hai pháp, làm sao được gọi là Trung? Nếu hai tên chỉ rõ một pháp thì chỉ thấy một pháp có trên hai tên gọi, như con người trên hai danh mục, đâu được xem là Trung đạo?

Ông cho một pháp có nghĩa diệt, chẳng diệt, thì để pháp ấy ở đâu? Để một pháp ở trên? Một pháp là vật gì? Là tâm hay là hư không? Là tâm thì tâm là sự việc hữu nên chẳng phải là Trung. Còn nên diệt mà chẳng diệt thì hai nghĩa lại trái nhau, nên cũng chẳng phải Trung. Nếu một danh gọi là Trung, như sắc là một danh, thì tên gọi một sắc cũng phải Trung đạo, như hai nghĩa hướng về vô và hướng về hữu trên hai dnah mục, chỉ thấy hai danh nói hai nghĩa chứ không thấy Trung đạo. Nếu loại bỏ cả hai thì không còn đối tượng, không còn đối tượng thì vật gì là Trung?

- Bác bỏ kiến giải tương đãi giả nói về Trung:

Kiến giải ấy cho rằng: Từ nhân thành giả là thể, tương tục là dụng, tương đãi là pháp đặt tên. Vì cho là giả nên chẳng thật, chẳng thật là hư, gọi đúng đối với lý là chẳng hư. Cái hư giả ấy là đúng lý, đúng lý nên chẳng hư! Đâu thể nói như thế được! Như cho rằng ngoại đạo nói giảng là hư, nên chẳng phải là cái hư ở đây thì cái giả khác chẳng được gọi là lý, cái giả của ông là cái giả hư đúng lý. Chẳng hư chẳng thật thì nên để ở chỗ nào?

Lại như theo dài, ngắn mà nói về Trung thì cũng chẳng đúng. Cho rằng năm thước là ngắn, một trượng là dài, thì dài tự là cái dài chứ không ở chỗ đối với ngắn. Ngắn thì tự là ngắn chứ không ở chỗ đối với dài. Rõ ràng chỉ thấy dài ngắn hai mảnh, còn trung thì hiện ra ở chỗ nào? Nếu dài tự là dài thì dài ấy chẳng phải ngắn, nên cũng chỉ dùng cái dài mà thành ở trung. Nếu chẳng phải thế thì hai vật cùng là dài, hai vật cùng là dài thì lấy gì để định là dài? Lại cho chẳng ngắn chẳng dài, chẳng kia chẳng đây gọi là Trung thì đó trở thành hai thứ loại trừ nên không còn đối tượng, nơi chốn. Không nơi chốn thì lấy gì gọi là Trung? Cứ như vậy bác bỏ rộng khắp. Như từng phần đối với luận đều bác bỏ sự tương đãi ấy, tự hiện ra ở trong văn, như sự phá hủy đã được thực hiện trong Phẩm Trung Phá.

- Phi bác kiến giải Trung đạo của Chân đế:

Kiến giải ấy cho rằng: Chân là chẳng sinh chẳng diệt, vô tướng vô danh. Do đó phải nhờ danh gọi là Chân. Vô mà là Phi vô. Hữu mà là phi hữu. Nhờ vào danh gọi là Trung đạo. Nay cho là không đúng. Nếu cho rằng Chân là vô danh, nhờ danh gọi là Chân, là Trung, thì có chủ thể nhờ gởi, có đối tượng được nhờ gởi được chăng? Nếu có đối tượng được nhờ gởi thì có đối tượng được gọi là vật, nếu không có đối tượng được nhờ gởi thì chẳng phải chủ thể, chẳng phải đối tượng, sẽ không có chân lý, là đồng với tà thuyết. Nếu cho Chân là Thế đế giả danh, nhờ danh gọi là Chân đế, thì Thế đế hư giả, làm sao gọi là Chân? Chân là thật, Thế đế là phù hư thì làm sao gọi là Chân? Lại nữa, Chân đế là dứt bặt mọi danh, thì cần gì phải nhọc sức nhờ danh. Nếu danh có thể nhờ gởi thì rõ ràng chẳng phải là dứt bặt thì đâu cần nhờ gởi.

Lại, người thực hành đi tìm Chân đạt được Chân, thì sự được ấy làm sao gọi là Trung đạo? Nếu nhờ Danh gọi là Chân thì cái lý của đối tượng được nhờ gởi đó là chẳng thể nhờ gởi. Chỉ mỗi chẳng thể nhờ gởi là danh thì vì sao cho là vô danh? Nếu nhờ danh để chỉ rõ chân, Chân lý là vô danh, vô tướng, thì cũng có thể gọi là Trí hội nhập Chân. Trí chẳng

bao trùm Chân nên cũng không có người hội nhập Chân, dứt trừ mọi trói buộc, còn cho lý thật có thể hội nhập thì cũng phải là lý thật có tên gọi. Nếu nói Thế đế có Trung, Chân lý không có Trung, chẳng Trung, thì đó mới là Trung đạo của Thế đế. Chân lý thì không có Trung, vậy làm sao nói Trung đạo của Chân đế?

Theo nghĩa của Khai Thiện: Vốn cho rằng Thể hư thì vô tướng, vô tướng là Chân đế, Hư là lý của tục. Vô tướng là lý của chân, đã có hai lý tức là hai vật, làm sao gọi là Trung đạo? Lại nữa, chân lý phi hữu phi vô mà là vô, thì cái vô của vô ấy, chẳng phải là vô mà là vô. Đã cho là phi vô thì cái gì là vô? Nếu bảo là vô đối với Hữu thì cái vô ấy là vô nghiêng về một bên, nên chẳng phải là Trung.

- Phi bác kiến giải hợp hai đế nói về Trung đạo:

Kiến giải này lập luận: Thế đế gọi là phi vô, Chân đế gọi là phi hữu, Phi hữu phi vô hợp lại để nói về Trung đạo. Nay cũng cho là không đúng. Đã cho là hai xả bỏ, làm sao gọi là Trung đạo? Lại nữa, phi vô chính là hữu ở Thế đế, phi hữu thì đúng là vô của Chân đế, hai danh hai chỗ, mà là hai danh hai chỗ khác nhau thì sao gọi là Trung đạo được?

Theo nghĩa của Khai Thiện: Vốn cho rằng, nói rõ Thể là Chân nên phi Hữu, nói rõ Thể là Tục nên phi vô, thì đó là một Trung đạo của Chân. Tục phi hữu phi vo, nay cho là không đúng.

Đã cho rằng nói rõ thể là chân, tức là vô tướng, vô danh là mất tục, thế thì còn có vật gì tương tức, để cho phi hữu phi vô là Trung đạo? Tóm lại, tuy có ba thứ Trung đạo, nhưng xét ra thì không nơi chốn, không thích hợp, nên chỉ toàn là ngôn ngữ, chẳng phải Trung đạo của Phật pháp.

- Đả phá Trung đạo của Địa Luận:

Họ lập luận: Thức A-lê-da xưa nay là bất sinh bất diệt, xưa nay thường được định rõ, chẳng phải thỉ, chẳng phải chung. Chỉ vì trái với chân nên dấy vọng tưởng. Do đó mà họ cho rằng: Phiền não của sáu thức luôn che lấp A-lê-da gọi là Như lai tạng, về sau, do tu tập mười địa dần dần dứt trừ vọng tưởng của sáu thức. Sáu thức (thì sẽ lãnh hội thấu đáo) đã được dứt sạch, thì sự hiểu rõ về vọng tưởng kia cũng được bỏ. Chân được hiển bày thành dụng gọi là Pháp thân. Ví như gió nổi lên, xua tan mây, gió dừng thì mặt trời sáng rỡ tỏa chiếu khắp. Pháp thân đã hiển bày thì mọi thứ đều ứng hợp, thành tựu. Sở dĩ bất sinh hiện thành sinh, bất diệt hiện thành diệt. Nên nói: Chân pháp thân của Phật cũng như hư không, nên vật hiện hình như trăng đáy nước. Nay khác với kiến giải này: Pháp thân vốn có, đâu phải do nhân mà được? Nếu do nhân

mà được thì chẳng phải vốn có. Không nhân thì đồng với nghĩa của ngoại đạo, còn nếu gọi là vốn có thì lấy gì gọi là Trung đạo.

Lại nữa, xưa nay có bốn câu và trăm phi là pháp thanh tịnh, tự mình khiến trở thành điên đảo, thì cái gì giục gấp khiến bị phiền não che phủ, sau nhờ tu tập đạt được mười địa thì mới thông tỏ? Hãy còn có thể sai khiến phiền não. Pháp thân xưa nay thường định nên chẳng thể thay đổi, ngược lại trở thành chưa đối với việc tu tập để cởi bỏ dứt trừ mê lầm. Gốc thì chẳng thể, mà ngọn cũng chẳng thể.

Nay, theo nghĩa Vô sở đắc của Đại thừa, dựa vào Tám bất để nói về ba thứ Trung đạo: Ngôn ngữ, phương hướng mới cũ khác nhau, nhưng về ý hướng thì không khác.

Luận sư Sơn Trung hợp nơi vắng lặng mà chính thức tạo ra. Ngôn ngữ đối với chẳng phải ngôn ngữ. Chẳng phải ngôn ngữ đối với ngôn ngữ. Chẳng phải ngôn ngữ giả cũng gọi là bất ngữ. Chẳng gọi là Bất ngữ chẳng phải là vô, chẳng gọi là Ngữ chẳng phải là hữu. Tức là Trung đạo của Thế đế bất hữu bất vô. Chỉ là tương đãi giả nên có thể hữu thì nên sinh, có thể vô thì nói diệt, dùng sinh diệt hợp thành Thế đế. Chân đế cũng như vậy, Bất ngữ giả chẳng gọi là Bất ngữ. Phi bất ngữ giả thì chẳng gọi là Phi bất ngữ. Chẳng gọi là Phi bất ngữ thì chẳng là Phi bất vô. Chẳng gọi là Bất ngữ thì chẳng phải phi bất hữu. Đó chính là Trung đạo của Chân đế phi bất hữu, phi bất vô.

Tương đãi giả nên có thể Hữu thì nói bất diệt, tức là bất sinh bất diệt nên hợp thành Chân đế.

- Hai đế hợp nói về Trung đạo: Ngữ giả chẳng gọi là ngữ, bất ngữ giả chẳng gọi là Bất ngữ. Phi ngữ, phi bất ngữ tức là phi hữu phi bất hữu, phi vô phi bất vô, hai đế hợp nói về Trung đạo. Sinh diệt, chẳng sinh diệt hợp chung nói rõ: Đây là trường hợp có thể tìm gặp. Nay giải thích: Phải hợp với cái khác mà dấy khởi. Cái khác Hữu thì hữu có thể hữu, hữu sinh có thể sinh, hữu diệt có thể diệt. Hữu sinh có thể sinh thì cái sinh ấy là sinh được định. Hữu diệt có thể diệt ở ngoài diệt thì sinh ấy chẳng đối đãi với diệt. Diệt ở ngoài sinh thì diệt ấy chẳng đối đãi với sinh, sinh chẳng đối đãi với diệt thì sinh ấy tồn tại độc lập. Diệt chẳng đối đãi với sinh thì diệt ấy đứng riêng lẻ. Sinh diệt như vậy đều là tự tánh, chẳng phải nghĩa thuộc về nhân duyên. Nay thì cho là chẳng đúng:

- Vô hữu có thể là hữu, do không nên hữu. Vô sinh có thể là sinh cũng vậy, vô diệt có thể là diệt. Chỉ dùng cho Thế đế nên giả gọi là sinh diệt. Giả sinh thì sinh ấy chẳng phải là sinh được định rõ. Giả diệt thì

diệt ấy chẳng phải là diệt được định rõ. Sinh chẳng phải sinh được định rõ, nên ngoài diệt thì không có sinh. Diệt chẳng phải diệt được định rõ, nên ngoài sinh thì không có diệt. Ngoài diệt không có sinh, do diệt nên có sinh. Ngoài sinh không có diệt, do sinh nên có diệt. Do diệt nên sinh thì sinh ấy chẳng tồn tại riêng. Do sinh nên diệt thì cái diệt ấy chẳng đứng lẻ loi. Sinh diệt theo đó đều là nhân duyên giả danh. Nhân duyên sinh thì sinh mà không dấy khởi, do đó nên là bất sinh. Nhân duyên diệt thì diệt mà chẳng mất đi, do đấy là bất diệt. Nên bất sinh bất diệt gọi là Trung đạo của Thế đế. Luận chứng còn lại cũng như thế, có thể tìm thấy khỏi phải nói ra.

Lại giải thích: Đối với Thế đế có sinh diệt nên gọi là Chân đế bất sinh bất diệt. Do đó, không hữu là Thế đế giả sinh giả diệt. Hữu không là Chân đế giả bất sinh giả bất diệt. Bất sinh bất diệt này chẳng phải tự nó bất sinh bất diệt, mà đối đãi với cái giả sinh diệt của Thế đế nói rõ cái giả bất sinh diệt của Chân đế. Cái giả sinh diệt của Thế đế đã chẳng phải là sinh diệt, cái giả của bất sinh diệt Chân đế cũng chẳng phải Bất sinh diệt, nên phi bất sinh gọi phi bất diệt là Trung đạo của Chân đế. Câu còn lại, chẳng nói cũng có thể nhận biết.

- Nói Trung đạo của hai đế hợp lại:

Hữu là Thế đế có sinh có diệt. Không là Chân đế bất sinh bất diệt. Cái bất sinh diệt này tức là sinh diệt của bất sinh diệt. Sinh diệt của bất sinh diệt chính là phi sinh diệt. Bất sinh diệt của sinh diệt chính là phi bất sinh diệt. Nên phi sinh diệt, phi bất sinh diệt là hai đế hợp lại nói về Trung đạo. Sinh diệt đã như thế thì câu còn lại nói ra thích hợp là có thể hiểu.

Lại như Luận giải thích về Bất thường, Bất đoạn. Văn chép: Có người chẳng tin bất sinh bất diệt, nhưng tin bất thường bất đoạn. Luận sư thuộc phái Thành Thật giải thích văn cho rằng: Do nối tiếp nên gọi là thường, niệm niệm sinh diệt chẳng tự nhìn lại là đoạn. Vì chấp đoạn, thường nên do đó mà chẳng tin Bất thường, Bất đoạn. Phải bác bỏ toàn diện như đã nói ở trước.

Luận cho rằng có người không tin Bất sinh Bất diệt mà lại tin Bất thường, bất đoạn:

- Một là: Những người không tin Bất sinh Bất diệt: Tức là đã tỏ ngộ về Bất sinh Bất diệt, nhưng đối với bất thường, bất đoạn thì chưa tỏ ngộ. Nói là tin bất thường, bất đoạn là do nhận thấy có đoạn, có thường.

- Hai là: Pháp sư Đàm Ảnh ở Trường An cho rằng: Chẳng phải

không tin bất thường bất đoạn, chỉ do những người được tỏ ngộ không giống nhau, tâm lãnh hội chưa khắp, dù biết các pháp là bất sinh bất diệt, nhưng chưa tỏ được lý bất thường bất đoạn, như trước đã nói, nay cho là: Các pháp rốt ráo là Bất sinh, lý tự bày là bất diệt. Do bất sinh nên đâu được gọi là bất thường, do vô thường nên đâu được gọi là hữu thường. Do vô thường nên đâu thể là Hữu đoạn, nên hướng về văn luận, sau đấy giải thích về hơn.

Văn nói: Dù nghe bất sinh bất diệt và bất thường bất đoạn, hãy còn cho là từng loại từng loại làm thành các pháp. Nên nói rõ thì, tuy nghe bất sinh bất diệt, vẫn còn cho là sáu môn hợp thành các pháp, là chưa tỏ ngộ. Nên kinh phẩm Tượng hành trong Đại phẩm chép:

"Hành cũng chẳng thọ, bất hành cũng chẳng thọ. Hành chẳng hành cũng là chẳng nhận. Phi hành, phi bất hành cũng là chẳng thọ." Lại giống như phẩm Hiền Thánh trong Luận Thành Thật chép: "Người biết rõ về không tạo tác thì không tin ở sự tạo tác, đó gọi là bậc Thượng nhân"

- Về bất thường bất đoạn: Nếu cho Hữu là Hữu thì Thường là thường thật, đoạn là đoạn thật. Nay xét do không nên Hữu, thì thường chẳng gọi là thường, đoạn chẳng gọi là đoạn. Thế Đế giả danh nên nói có thường có đoạn. Thường giả chẳng thể là thường, đoạn giả chẳng thể là đoạn. Tức là Trung đạo của thế đế bất đoạn bất thường.

- Về chẳng phải một, chẳng phải khác:

Nhưng chẳng phải một, hoặc có thể đối với hai, cho tới trăm ngàn, v.v... mà ở đây nói đối với chẳng khác, khác là ngoài của chẳng phải một như hai, ba v.v...đều là khác, gọi là có một khác. Chỉ có Luận sư thuộc phái Thành Thật nói về giả, thật liên hệ tới nghĩa chẳng khác. Nếu do Hữu nên có Hữu thì đó là một, hai thật, như trước đã phi bác. Cũng như luận nói: Nếu cho là có một thì chẳng phải các pháp được thành, mà là do chẳng phải một. Như tay, chân, các phần, v.v... hợp thành thân hình, đâu được nói là tướng lạ? Tướng lạ cũng chẳng thật có, nên luận đả phá: nếu là một thì chẳng phải cành cây, thân cây, v.v... là khác nhau. Nếu cho rằng cây lúa có thể cho là thân cây, là v.v... là khác nhau, thì đều là tướng lạ, sao chẳng gọi là cây và thân lá? Nên biết là chẳng khác, cũng lại là chẳng phải một. Các pháp xưa nay là bất sinh, thì đâu được nói là có một, khác. Chỉ có một là bất nhất, chẳng phải một mà là một, khác là bất dị mà là khác. Một giả chẳng thể là một. Dị giả chẳng có thể là dị. Đã là vô nhất, vô dị thì đó là Trung đạo của Thế đế.

- Về Bất lai bất xuất: Đã cho là bất lai thì nên đối với bất khứ.

Nhưng ở đây nói Bất xuất, nghĩa có chỗ gồm thâu. Chẳng phải dừng lại ở con số ấy, thì phải là vô lượng. Bất lai thì nên đối với Hữu là bất khứ. Bất xuất thì nên đối Hữu là bất nhập, tức nói rõ sự giúp nhau ấy.

Gồm có hai nghĩa:

1. Chỉ rõ là có đối tượng được gồm thâu, chẳng phải chỉ dừng lại có tám, sự việc.

2. Tuy là khác mà ở trong đó có chỗ gồm thâu:

Đã có Bất lai thì có bất khứ. Đã có bất xuất thì có bất nhập. Bất sinh bất diệt, bất hữu bất vô, v.v... tất cả các pháp đều theo môn cùng thâu giữ nhau.

Như kiến chấp của phái Thành Thật và ngoại đạo, cho rằng từ chỗ tăm tối mịt mờ mới tới, thế tánh của vi trần v.v... cũng cùng tới. Cũng như nước ban đầu chảy đi, chảy ngược lại, ra khỏi v.v... Nay Đại thừa nói rõ về ý nghĩa:

Do xuất nên khứ, xuất tức là khứ. Do nhập nên lai, nhập tức là lai. Nếu có người lai khứ nói bày, tạo tác lai khứ, thì đó là lai thật, khứ thật. Ở đây sẽ nói: Do không khứ lai nên chẳng gọi là lai khứ. Chỉ vì thế đế nê giả nói lai khứ. Dù lai chẳng thể lai. Khứ chẳng thể khứ. Nên đến mà không có chỗ từ, đi mà không có chỗ đến. Vậy nên kinh Kim Cương Bát-nhã nói: Nếu nói Như lai có lai có khứ, thì người ấy không lãnh hội được ý nghĩa Phật đã nói. Nếu cho rằng không nên nói lai khứ thì lai mà không chỗ từ, khứ mà không chỗ đến, nên gọi là khứ lai."

Kinh Tịnh Danh có đoạn: "Tịnh Danh nói với Văn-thù: Chẳng cùng lai mà lai, chẳng cùng thấy mà thấy. Văn-thù đáp: Như cư sĩ nói lai chẳng phải là lai, khứ chẳng phải là khứ. Nên nói lai không có chỗ từ, khứ không có chỗ đến". Luận nói: "Như rắn từ trong hang bò ra, chim bay tới đâu trên cây, v.v... không thấy có các tướng như thế, nên biết là không có lai, xuất."

- Hỏi: Trong tám Bất, do đâu nói bất lai bất xuất là pháp thu giữ, có chỗ gồm thâu, còn bất sinh bất diệt, v.v..., thì chẳng phải?

- Đáp: Bất sinh bất diệt, v.v..., cũng là pháp thu giữ. Như Bất sinh thì thu giữ tất cả các thứ có sinh, v.v..., đều dứt hết. Bất diệt thì gồm thâu tất cả các thứ diệt, vô, v.v... Hai pháp ấy có đủ sự thu tóm gìn giữ một cach trọn vẹn. Chỉ vì những người đạt ngộ khác nhau, tuy lãnh hội bất sinh bất diệt mà tin vào bất thường bất đoạn, nên phải nói bày về bất thường bất đoạn, nhằm khiến họ thực hành quán một cách rộng khắp, bao gồm. Nay về bất lai bất xuất cũng như vậy.

Mà nói về pháp thu giữ: Vì bất lai nên đối với bất khứ, xuất thì đối với nhập. Lai xuất đã chẳng đối nên dùng lai để thâu tóm khứ, dùng xuất thu tóm nhập. Sinh diệt đã đối nhau, vì đối nên không nói về tính chất thu tóm. Như ngoài bất sinh, bất sinh như thế đâu chẳng được thu tóm? Cần được giải thích về ý nghĩa ấy thì có thể tìm thấy.

Nói về đối có hai nghĩa:

1/. Đối trị: Như quán bất tịnh nhằm đối trị tham dục, quan từ bi nhằm đối trị sân hận, v.v...đều cùng đối trị nói rõ nghĩa của Đối.

2/. Tương đối: gọi là Vị định đối, như Đại kinh nói: "Thường ưa thích quán sát các môn đối trị". Cái gọi là khổ vui, cho đến thường hằng chẳng thường hằng. Thường hằng nên đối với bất tạm, bất hằng, bất, vô, xa xôi gần gũi cũng là ý nghĩa của pháp thu tóm, giữ gìn. Khổ vui về nghĩa đối thì gần. Xin nói về hai pháp này. Ngoài dị (khác) như thế là không thu giữ. Nếu cho khổ, và chẳng khổ khác nhau, thì ngoài khổ như thế là chẳng khổ. Nghĩa của sự thu giữ thì xa, rộng, như Tịnh, bất Tịnh, tịnh đối với uế, v.v...Tất cả mọi mẫu mực là thế, đều có ý xa gần, có thể tìm thấy, chẳng cần phải giải thích rõ ràng.

Nói về ba thứ Trung đạo cùng với nhiều loại tác động, thể hiện, ý chung là đồng, chỉ có về phương pháp, ngôn từ là khác. Nay chỉ nói hai thứ phương pháp, như trước đã nói.

- Hỏi: Do đâu mà cho Thế đế giả sinh giả diệt, còn Chân đế thì giả bất sinh, giả bất diệt?

- Đáp: Có hai thứ thể hiện:

1/. Thế đế phá bỏ tánh để nói về tánh không, tức là giả danh giả diệt. Còn Chân đế thì phá bỏ giả để nói về cái không của nhân duyên, tức là giả bất sinh, giả bất diệt.

- Hỏi: Thế đế phá trừ tánh để nói về tánh không, tánh không là Trung đạo của Thế đế, phải chăng nên dùng tánh hữu làm thế đế? Đã dùng giả hữu làm Thế đế, thì nên dùng giả không làm Trung đạo phải chăng?

- Đáp: Nay giải thích: Không tánh riêng hữu, tánh không, chỉ nói về giả làm tánh không. Từ công dụng mà tạo ra tên gọi. Ai là chủ thể không ở tánh ấy? Giả là chủ thể không ở tánh đó. Danh giả tạo tánh không, bờ mé của tánh không nên chính là Trung đạo. Giả nên được gọi là Thế đế.

2/. Giả sinh giả diệt:

Từ Trung là bất sinh bất diệt, giả bất sinh, giả bất diệt. Từ Trung là phi bất sinh phi bất diệt, tức nghĩa biểu thị, chỉ nói chiều ngang, cả

hai cùng so sánh. Tự là nghĩa của nhân duyên nên chi phối cả hai chấp. Lại như Pháp sư Nhiếp Lãnh nói: Giả trước nói Trung là Trung của thể, giả sau nói Trung là Trung của Dụng. Trung trước nói giả là trung của Dụng giả, sau nói về giả là giả của Thể. Nên phi hữu, phi vô, mà la hữu là vô là giả của Thể. Giả hữu chẳng gọi là Hữu. Giả vô chẳng gọi là Vô, là giả của Dụng. Nên giả Trung của Dụng đều thuộc về giáo pháp do chủ thể biểu thị. Không giả, không trung chính là lý của đối tượng được biểu thị.

3- Nói về Trí tuệ Trung đạo:

Gọi là hai trí Trung đạo, đó là Phương tiện tuệ và thật tuệ, cũng gồm đủ ở ba thứ Trung đạo. Phương tiện thật đâu thể gọi là phương tiện? Đâu thể gọi là phi phương tiện? Cái thật của phương tiện đâu thể cho là thật? Đâu thể cho là chẳng thật? Chính là hai tuệ đều nói về Trung đạo. Nói pháp thật thí chẳng phải phương tiện. Cái thật của phương tiện thì chẳng phải thật. Phi thật, phi phương tiện gọi là Nhất chánh quán. Phi chân phi tục gọi là Nhất chánh Trung, cũng được xem là Chánh cảnh. Nên Kinh Kim Quang Minh nói: “Thể hiện diệu dụng nơi vô lượng pháp tánh sâu mầu”. Chỉ rõ là trí của cảnh giới, đó là phi trí. Đã là cảnh giới của trí thì đó là phi cảnh trí. Khi trí phi cảnh, mênh mông không bờ bến. Trước tuy mở bày trí của cảnh, thì cảnh chẳng có đối tượng được mở bày. Nay tuy dứt hết cảnh của trí, thì không hề có sự kết hợp. Nếu giảng nói được như thế, thì sẽ dứt trừ cac hý luận. Cũng có thể nói đó là nhân duyên, do đó mà Bồ-tát Long Thọ hết mực tôn kính.

- Hỏi: do đâu mà chẳng nói mẫu mực về ba thứ Trung đạo của hai đế. Giả trí phương tiện, phi trí phương tiện, giả trí thật, phi trí thật; phi phương tiện, phi thật để nói về Trung đạo? Giả phi trí phương tiện, phi bất trí phương tiện, giả phi trí thật phi bất trí thật, phi bất phương tiện phi bất trí thật, kết hợp để nói về Trung đạo.

- Đáp: Cũng được! Vì mục đích là chỉ rõ có nhiều thứ thể hiện. Lại nữa, nhằm nói rõ hai trí ở Trung đạo. Nhưng đế, trí chẳng phải trước, chẳng phải sau, cũng chẳng phải một lúc, nên phi đế phí Trí. Đế, trí theo nhân duyên. Giả gọi là không hai mà là hai, nên đức Như lai với trí tuệ, bên trong thì làm sáng tỏ chỗ tiềm tàng nhằm tỏa chiếu chốn sâu kín, bên ngoài thì được miệng vàng giảng nói rõ ràng gọi là Đế. Đó là hai duyên hợp gọi là hai, như trong hai đế có nói rõ. Nhưng do đế là chủ thể của đế, là đối tượng được tìm kiếm, thì Trí ấy do nhân duyên gì mà đạt được? Cũng do tỏ ngộ được mà phát sinh, nên đế là chủ thể, Trí là

đối tượng. Chủ thể, đối tượng là nhân duyên nên chẳng phải một, chẳng phải hai cho đến thích hợp với Bát-nhã (Trí tuệ) thì chủ thể đối tượng ấy hoàn toàn chung hợp. Như Phật là người như nhiênthì trí của Phật là chủ thể, Đế là đối tượng. Nếu đệ tử mong đạt tới điều ấy, thì Đế của Phật là chủ thể, Trí của Luận chủ là đối tượng.

Nhưng chủ thể và đối tượng ấy lại được định ra do đâu? Trí sinh ở cảnh giới, nhờ nơi đế nên là cảnh giới. Trí của Luận chủ là chủ thể tỏa chiếu, cảnh giới là đối tượng được tỏa chiếu. Chỉ rõ đế ấy chính là đối tượng của Luận chủ.

Phật chẳng phải nhân, chẳng phải quả, nhưng giải thích thì Như Lai là quả. Bát-nhã chẳng phải nhân, chẳng phải quả, mà giả gọi là nhân, nên giả gọi là đối tượng được nói bày có sự khác nhau chẳng đồng. Hoặc gọi là sinh nhẫn, pháp nhẫn, Thuận nhẫn, Vi nhẫn, vô sinh nhẫn, v.v...Mười địa cũng gọi là mười nhẫn. Ba mươi tâm cũng gọi là ba mươi nhẫn. Tức một là vô lượng, vô lượng là một. Nhưng hai đế giải thích Trung đạo, thì trí ở đế là nhân duyên, chẳng phải một, chẳng phải hai. Cũng chẳng phải trước, chẳng phải sau, mà là duyên trước mở ra nhân duyên ở giáo pháp của phương tiện trước sau, nếu không có trí bên trong nói rõ, soi sáng cả duyên bên ngoài thì làm sao tỏ bày được đế ấy. Nên trí là chủ thể, đế là đối tượng. Chỉ trí của Phật là bất không, mà đã vậy thì quyết là do đế, nên sinh ra đế là chủ thể, trí là đối tượng, là luận chủ. Rõ ràng đã tỏ ngộ đế là chủ thể làm trí là đối tượng, Trí là đối tượng thấy được đế là chủ thể. Chủ thể, đối tượng chẳng phải một chẳng phải khác. Hai đế đã nói về Trung đạo, ở trí cũng gọi là Trung đạo, tiếp xúc với sự việc sẽ đạt được. Nhưng Bát-nhã thì chẳng phải nhân, chẳng phải quả, chẳng phải Phật, Bồ-tát, gọi là nhân, gọi là Bát-nhã. Đối tượng hành hóa của Bồ-tát, Phật gọi là quả, gọi là Tát Bà-nhã (Nhất thiết trí), nên là sự sai biệt của không sai biệt. Nói về nhân là mười địa, bắt đầu là Hoan Hỉ, sau cùng là Pháp Vân, Năm Nhẫn, ba mươi tâm chẳng phải là luận bàn theo chiều dọc. Còn như luận về Bát-nhã thì ngôn ngữ chẳng thể gọi tên, chẳng phải chủ thế, đối tượng. Hành của Trung theo Đệ nhất nghĩa là đối tượng thực hành của bậc Vô học. Chủ thể thực hành của Chư Phật, thì hành chẳng phải thọ, bất hành cũng chẳng phải thọ; Hành, bất hành cũng chẳng phải thọ; Phi hành phi bất hành cũng chẳng phải thọ; Bất thọ cũng chẳng phải thọ. Chủ thể nói bày là nhân duyên, chính là để nói rõ hai trí ở Trung đạo. Chủ thể giảng nói là trí của Phật. Chủ thể nói bày về tám Bất của nhân duyên chính là giáo pháp.

Lại nói, Luận chủ ấy nhận lãnh nơi chính kinh của Phật mà sinh trí, thì Trí là đối tượng, đế là chủ thể. Còn luận chủ ngộ được mà sinh trí thì trí là chủ thể, luận là đối tượng, chủ thể soạn luận phát huy kinh, Phật là luận chủ, thầy trò cùng thành tựu, thì đạo ấy chẳng khác tức là đi vào nhà Như lai, ngồi trên tòa Như lai.

Luận chủ quy kính. Phật là chủ thể giảng nói về nhân duyên trong chánh kinh. Thọ nhận, tu học được sự thông tỏ, thì sự thông tỏ ấy là nhờ Phật. Nay soạn luận để phát huy kinh, quy y tôn kính Tam bảo, khác hẳn ngoại đạo. Kinh của nhân duyên, kinh thường không có chỗ từ đâu phát ra. Các thuyết đều do Trung là bậc nhất. Như Lai tuy giảng nói chánh pháp với vô số trường hợp mà thường hợp với đạo. Giảng nói về giáo pháp Tiểu thừa chưa phải là ngôn ngữ diễn đạt trọn vẹn nghĩa mầu, nên mới dần dần đến giáo pháp Đại thừa. Tám bất hiển lộ trọn vẹn sự giảng nói rốt ráo, nên tám Bất thu tóm, cùng tận. Chư Phật cùng cho đó là hơn hết, nên gọi là đệ nhất. Lại nữa, đệ tử của Phật giảng nói, Tiên nhân giảng nói các vị trời giảng nói, người được biến hóa thuyết giảng, chưa phải là bậc nhất. Nay nói Phật giảng nói giáo pháp nhân duyên nên gọi là bậc nhất.

- Hai Trí Trung đạo: Do đế nên có Trí, là Trung đạo của hai đế. Do trí nen có đế. Chính vì vậy mà có trí của đế, đế của trí, phi đế phi trí, giả gọi là Trung đạo. Ý của Phật về quyền, thật là nhân duyên, như trước đã nói. Cũng có người cho rằng: Luận chủ là chủ thể giảng nói sinh ra thứ luận tầm thường. Nay cũng chẳng trái với ý kiến ấy.

Song, hiện tại gọi là khen ngợi trí tuệ của Phật sáng tỏ xét soi rõ về sự đạt được căn duyên, có thể giải thích về giáo pháp chân chính nơi Tám Bất của hai đế ấy, nói về tính nhân duyên của các pháp theo con đường thanh tịnh, khiến các đường hý luận đều dứt sạch, nên gọi là luận; Với ý nghĩa kia có thể nói rõ, nên hiển bày trí tròn đầy của Phật là chủ thể giảng nói với những ngôn từ thành thật, chắc chắn, được gọi là Trí, là đế. Do vậy, Bồ-tát Long Thọ tu học ở chỗ giảng nói của Phật, chưa có đủ trí ấy, nên dùng tận trí để làm tên gọi của Đế. Nếu chưa hợp với Bát-nhã thì từ trước đến nay phải có đối tượng được thực hiện, chứ chẳng phải hý luận. Còn nếu lãnh hội được lý ở thể của giáo pháp thì có thể dứat trừ các hý luận. Đối tượng hành hoa nơi tâm của phàm phu và Nhị thừa chẳng phải không có hý luận. Tâm hành ở ngoài lý nên chẳng phải không có hý luận, cần phải dứt trừ sạch hết.

Gồm có ba thứ tương đối, hoặc có khi là bốn thứ:

1/. Thiện, ác đối nhau: ác là rơi rụng hư hỏng, trái với lý, không

tạo ra một hậu quả gì, nên mười ác là hý luận. Thiện là trong sạch, vươn cao, phù hợp với lý, tạo ra ý nghĩa, nên mười điều lành chẳng phải hý luận. Luận Thành Thật cũng cho rằng: "Từ một cho đến bốn chấp là hý luận". Lại nói thiện, ác trong ba tánh chẳng phải là hý luận. Vô ký là hý luận. Do hai tánh thiện, ác có quả, có thể ghi nhận nên chẳng phải hý luận, còn vô ký là mơ hồ, trôi nổi, không có công sức để đạt được quả nên gọi là hý luận. Nay dựa vào kinh Hoa Nghiêm chép: "Chỉ có Thiện chẳng phải hý luận, còn ác, vô ký đều là hý luận. Nói về ác cũng chịu lấy quả khổ, chứ chẳng phải là sự hướng tới, quay về lý, đạt được ý nghĩa của Phật, nên gọi là hý luận. Chỉ có pháp lành mới đạt đến được quả vị Phật, nên Đại Kinh chép: "Dù nhặt hoa hàng ngàn cân chẳng bằng một lượng vàng ròng".

2/. Hữu tướng, vô tướng g đối nhau, cần nói rõ: Cũng gọi là Hữu lậu, vô lậu đối nhau. Hữu tướng nên biết là hý luận. Vô tướng là không phân biệt nên chẳng phải hý luận. Hữu tướng dễ dàng trở lại thuộc về hý luận, nên kinh Đại Phẩm chép: Tướng thiện chẳng động, chẳng xuất, chẳng vận hành. Kinh Phật Tạng nói: "Vì người giảng nói pháp Hữu tướng là tri thức xấu ác của chúng sinh. Vì chúng sinh giảng nói pháp vô tướng là thiện tri thức của chúng sinh. Hữu tướng trái với lý, nên kinh cho rằng: "Thà gây năm tội cực ác, chứ một niệm cũng không dấy tâm hữu tướng."

Sở dĩ kinh nói lên lời ấy là nhằm chỉ rõ tướng nơi tâm sẽ làm hại tơi điều lớn lao của lý, do đó mà cho là nặng. Thật ra thì cả hai tội đều rất nặng, mà dấy lên năm tội cực ác thì việc ấy chỉ gây tổn thất, khổ não cho thân, chẳng phương hại tới nẻo dụng của tâm, được gần gũi với ý nghĩa ở lý. Còn tâm hữu tướng thì làm hại lý nên không được gần gũi với nghĩa lý. Vậy nên Tỳ-khưu cầu tướng lành ắt cũng xa lìa Phật, do đó mà tâm dấy tướng hiện tiền thì nhất định là không có nghĩa Bát-nhã. Năm tội cực ác tuy khởi mà không có hại tới việc dụng tâm, thấy được nghĩa lý.

Hữu lậu tức hữu tướng, Vô lậu thì rõ là vô tướng, Thiện hữu lậu chỉ đạt được quả báo trong ba cõi, chưa thể ra khỏi sinh tử. Chính là chẳng động, chẳng xuất, nên gọi là hý luận.

Pháp của vô lậu phá vỡ đường sinh tử không gọi là hý luận. Lại như các sư Địa Nhiếp, Thành Số, sợ rơi vào Tông chỉ của Tỳ-kheo cầu tướng lành, các vị ấy nghe điều đó thì kinh sợ, mà lãnh hội tông chỉ vô sở đắc của Đại thừa, có người thấy được ý nghĩa đó, nhưng môn đệ của các sư kia thì không hiểu được.

3/. Một và khác đối nhau:

Tuy cho Hữu tướng là hý luận, vô tướng chẳng phải hý luận, nhưng nếu xem hữu tướng khac với vô tướng thì chính là hý luận. Thấy được tướng, vô tướng chẳng khác nhau thì mới gọi là chẳng phải hý luận. Cho đến thiện-ác, sinh-tử, Niết-bàn giải thoát, mê lầm, v.v... đều giống như thế. Nên Đại kinh cho rằng: “Minh và Vô Minh, phàm phu cho là hai. Người trí thì thông đạt tánh ấy là không hai.” Phẩm Tam Tuệ trong Kinh Đại Phẩm chép: “Những người cho có hai gọi là Hữu sở đắc, cho không hai gọi là Vô Sở Đắc”.

Lại như Đại Kinh chép: “Hữu sở đắc là không đạo, không quả”. Nếu cho dị là trái (phi), cho bất nhị là phải (thị) thì đó là chẳng hiểu về không hai, lại thành hý luận, nên phải khiến họ lý giải về chẳng một chẳng hai. Có khi dùng bốn pháp để giải thích bốn câu thì đó là hý luận. Nên luận bác bỏ cho rằng: “Nếu cho các pháp là hữu thì đó là tăng thêm sự hủy báng. Nếu bảo các pháp là vô thì gọi là sự hủy báng giảm mất. Nếu cho rằng các pháp vừa hữu vừa vô thì sự hủy báng trái ngược nhau. Nếu cho các pháp là phi hữu phi vô thì đó là sự hủy báng hý luận. Còn nếu bảo các pháp là phi hữu, phi vô thì sự hủy báng không hổ thẹn”. Kinh Tư Ích chép: “Tất cả pháp là tà, tất cả pháp là chánh”. Lại như kinh Đại Phẩm chép: “Bồ-tát không có phương tiện, cho sắc là vô thường, khổ v.v...đều là hý luận”. Cho nên phàm tâm thực hành theo môn hữu sở đắc kia, đối với Bát-nhã rõ ràng là trái, thì chính là Pháp sư hý luận. Do vậy mà trong Môn Nhân duyên chép: “Một chẳng thật có. Hai cũng chẳng thật có. Cũng chẳng một chẳng hai, chẳng phải một, chẳng phải hai, phi chẳng một, phi chẳng hai v.v...đều là chẳng thật có. Như năm câu ở Tam-muội chẳng chung với hai thừa tạo được công dụng rộng lớn. Nên bốn đối với ba ở đây, không xuất không lìa, thì những cái gì là hữu sở đắc, có chốn trụ riêng để nói về sự xuất ly, kinh này cho rằng: Từ gốc là chẳng trụ, hiện tại cũng không xuất, không trụ. Vì không xuất nên chẳng phải hý luận. Nếu nói có hý luận nên dứt trừ thì không hý luận, cũng là hý luận nên nay giải thích:

Tám bất chẳng hý luận, chẳng phải chỉ dừng lại ở chỗ dứt trừ hý luận mà chẳng hý luận cũng diệt. Diệt ấy chẳng phải diệt của đoạn đức ở Đại thừa. Đây là sự tỏ ngộ hoàn toàn về giáo pháp của Đại thừa. Các pháp từ gốc là bất sinh thì nay cũng là bất diệt, rốt ráo thanh tịnh gọi là diệt, nên cho là thiện. Do đó nói về hý luận, không hý luận: đầy đủ nhân duyên, phương tiện giả gọi là chẳng phải một, chẳng phải hai, một đạo bình đẳng, thiện của hý luận là con đường thực hành quyền biến

khéo léo nên gọi là Thiện, thiện là khả năng.

- Hỏi: Hý luận, chẳng hý luận đều dứt trừ, tức từ trước đến giờ, chỗ nói về ký, vô ký, cho đến hai, không hai, thiện ác, v.v... kính mến đối với đạo đều là phi, hý luận đã là phi, chẳng hý luận cũng là hý luận chăng?

- Đáp: Nếu nói không hai trở thành hý luận thì chẳng phải gọi là không hai, bất hý luận. Chính nơi phi, Bát Bất, Bất, nên hý luận bất diệt. Khác gì nói dứt bặt về bặt, chẳng bặt, tức không bặt chẳng bất bặt, đâu thể dùng để nói về ngôn từ dứt bặt và chẳng dứt bặt chăng?

4- Nói các câu hỏi, các vấn nạn:

- Hỏi: Tám thứ không về Trung, Giả ở hai đế, từ chỗ tạo tác của tâm có xuất xứ chăng?

- Đáp: Có văn có lý. Văn là tám Bất, khắp trong các kinh luận, có thể nói dẫn. Như kinh Bồ-tát Anh Lạc Bản Nghiệp, quyển Hạ nói: "Về nghĩa của hai đế, chẳng một cũng chẳng hai, chẳng thường cũng chẳng đoạn, chẳng đến cũng chẳng đi, chẳng sinh cũng chẳng diệt". Lại như, phẩm Sư tử hống thứ Hai mươi lăm trong Đại kinh chép: "Mười hai nhân duyên, chẳng sinh chẳng diệt, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng một chẳng hai, chẳng đến chẳng đi, chẳng phải nhân, chẳng phải quả". So với Trung luận lần lượt có khác nhau chút ít, mà ý thì đồng.

Lý thì hai đế là giáo pháp, nên giả sinh giả diệt v.v...là Thế đế, giả bất sinh giả bất diệt là Chân đế, vậy là giải thích đầy đủ về nghĩa Trung, Giả.

- Hỏi: Tám Bất là bất sinh bất diệt, v.v... Bất sinh bất diệt của giáo hay là bất sinh bất diệt v.v... của lý bất sinh bất diệt?

- Đáp: Bất sinh bất diệt gồm đủ trong cả hai, nhưng lý là chính, còn giáo là phụ.

- Hỏi: Do đâu mà nhận biết điều ấy?

- Đáp: Trong kinh kia nói về Tám bất rằng: "Thánh trí tương tức không hai, nên là mẹ sinh ra trí của Chư Phật, Bồ-tát". Đại kinh nói: "Thể của Niết-bàn chẳng phải hữu vô, chẳng phải vừa hữu, vừa vô". Kinh Đại Phẩm Tướng Hành nói: "Thân Tử bạch Phật: Thật tướng các pháp hiện hữu ra sao? Phật nói: Các pháp vô sở hữu, như thế là hiện hữu, hiện hữu như thế là vô sở hữu. Chẳng rõ điều ấy gọi là Vô minh". Ý chính của bài tựa Trung luận cho rằng: "Nghe bất sinh bất diệt, rốt ráo không liền mất cả hai đế". Lại như Phẩm Tứ Đế nói: "Các pháp tuy bất sinh mà có hai đế". Vậy nên biết: Gồm đủ cả Trung, Giả, mà trung

là Tông chỉ chính, hai đế là phụ. Nói đầy đủ như nói về Trung của hai đế.

- Hỏi: Tám Bất là do Phật giảng nói, Long Thọ khi soạn Trung luận liền đặt Tám Bất trong kinh ở đầu luận là trái chăng?

- Đáp: Chẳng thể quyết định được, hoặc Tân Gia (Thanh Mục) dẫn ở đâu đó trong kinh, hoặc có thể Long Thọ dẫn Tám bất trong kinh, sau đó Vô Úy đặt ở đầu luận. Nên người chú giải Luận đặt ý bài tựa Trung luận ở đầu. Mà cũng chẳng phải trong Thích luận. Tam bất được nói dẫn ở đâu đó. Trong Đại Luận, đến chỗ khó thì chỉ cho Trung luận là kuận Chánh quán. Như Trung luận giảng nói về Chánh quán. Nên biết, Thích luận, Trung luận được soạn sau. Lại cũng có thể Thanh Mục, trong ngàn năm sau Phật diệt độ ra đời chú giải Trung luận, hoặc có thể dẫn tám bất trong Thích luận, đặt vào ý của bài tựa Trung luận.

- Hỏi: Trong Thích luận đã nói rõ về luận Chánh quán, cần gì ất phải là Trung luận?

- Đáp: Phẩm Quan Pháp trong Trung luận, chép: Tên gọi của luận Chánh quán, nên biết Trung luận là kuận Chánh quán. Lại, tương truyền cho rằng: Trung luận là phần cốt tủy của Thích luận.

- Hỏi: Tám bất, tám phi, tám vô là một hay khác?

- Đáp: Cũng có thể là một, cũng có thể là khác. Là một, như Nhãn, Mục chỉ là tên gọi khác thôi. Còn khác là, Tám Bất là Trung, là Chính, nên Tám Bất không đối nhau, Phi v.v...có đối nhau nên khác.

- Hỏi: Trong Tám Bất, bất sinh bất diệt gọi là hai bất, có được chăng?

- Đáp: Đã gọi là bất sinh bất diệt, thì sao còn cho là hai bất.

- Hỏi: Bất sinh lại bất diệt, hai bất ấy vượt quá đối tượng được nói bày. Nên gọi là hai bất, vì bất sinh lại bất diệt, hai bất đã vượt quá sự nói bày nên được nói là hai bất. Bất diệt bất sinh nên được xem là hai Trung?

- Dứt trừ cả hai sinh, diệt thì mới là Trung.

- Hỏi: Nếu dứt trừ cả hai sinh diệt mới là Trung, thì cũng nên cho sinh diệt đều được dứt trừ bất của một bất?

- Đáp: Bất sinh lại bất diệt là một cặp bất đối với sinh diệt, do đó mà chỉ là một Trung.

- Hỏi: Nếu cùng dứt trừ cả hai nên một chính là Trung, thì cũng nên cho cùng trừ cả hai đế nên một chính là Trung, vậy không có ba thứ Trung đạo xử?

- Đáp: Thật ra thì chỉ một đạo chính là Trung. Vì nhằm dứt trừ

bệnh nên giải thích thành ba thứ Trung, cũng là để phá bỏ chấp nên hai bất, hai Trung đều có ý nghĩa thích hợp.

- Hỏi: Giả sinh là bất sinh, giả diệt là bất diệt, bất sinh bất diệt gọi là Trung của Thế đế. Giả bất sinh là phi bất sinh, già bất diệt là phi bất diệt. Phi bất sinh, phi bất diệt gọi là Trung đạo của Chân đế. Trung Bất sinh bất diệt của Thế đế và giả bất sinh giả bất diệt của Chân đế có khác nhau chăng?

- Đáp: Đem giả cho là khác với Trung bất sinh bất diệt nên rất khác.

- Hỏi: Giả chẳng là giả nên khác phải chăng?

- Đáp: Đối với giả sinh giả diệt để nói giả bất sinh giả bất diệt. Giả bất sinh, v.v...ấy đều là dụng của Trung đạo không hai, dứt trừ giả sinh giả diệt và giả bất sinh, giả bất diệt, v.v...thì bất sinh phi bất sinh, bất diệt phi bất diệt mới chính thức là Trung. Nên giả bất sinh giả bất diệt đều là giả, cũng là dụng, cũng là phần ngọn. Trung của bất sinh bất diệt, cũng như Trung của phi bất sinh phi bất diệt, đều là Trung, vừa là Thể vừa là gốc. Tuy Thể, Dụng và Trung, giả đã mở bày nhưng không hề có dấu vết, chỉ là phi thể, phi dụng, phi trung, phi giả, gượng gọi là thể, dụng, trung, giả.

- Hỏi: Phẩm Tứ Đế của Trung Luận chép: "pháp do ta Nhân duyên sinh nói đức là không, cũng gọi là giả danh, cũng gọi nghĩa Trung đạo" thì ba nghĩa ấy là thế nào?

- Đáp: Nói về kệ này có nhiều cách trình bày. Nay chỉ theo một cách để giải thích ý nghĩa ấy. Bài kệ này có ba câu nghĩa tức cho tám bất là hơn hết, tám bất chính là một câu nghĩa của Trung đạo. Gọi là đối tượng được sinh do nhân duyên là các pháp sinh diệt của nhân duyên sinh ra. Sinh diệt của đối tượng được sinh ra ấy đã từ nhân duyên mà sinh, nên chẳng thể là sinh, chẳng thể là diệt, chỉ là bất sinh bất diệt, đối tượng được sinh đã là không, chủ thể sinh là nhân duyên của sinh diệt ấy cũng là không, chủ thể sinh, đối tượng được sinh đã cùng là không, nên bảo: "Tôi nói tức là không". Phẩm Quán Pháp của Trung Luận chép: "Lúc sinh là không sinh, lúc diệt là không diệt". Luận Niết-bàn chép: "Nơi cung vua sinh, sinh mà chẳng khởi, rừng Song Thọ diệt, diệt mà chẳng không".

Về "Cũng là giả danh" tức câu nghĩa thứ ba. Do giả nên có nhân duyên là chủ thể sinh, do giả nên có sinh diệt là đối tượng được sinh. Giả sinh chẳng gọi là sinh, giả diệt chẳng gọi là diệt, nên đó là câu nghĩa thứ ba: Trung đạo Bất sinh bất diệt, nên nói "Cũng là nghĩa Trung đạo".

Luận Đại thừa nói về nghĩa có hai thứ pháp môn: Một là nghĩa theo thứ lớp, hai là nghĩa theo căn duyên.

a/. Nghĩa theo thứ lớp: Tức phải có trước sau hợp sinh, đầu cuối lần lượt nối tiếp.

b/. Nghĩa theo căn duyên: Có bệnh tật thì chữa, có duyên thì trình bày, không cần phải trước sau cùng sinh.

- Nói về nghĩa nhân duyên là hàng đầu:

Nếu nhận biết về nhân duyên thì gọi là Phật pháp, chẳng nhận biết về nhân duyên thì chẳng phải Phật pháp". Nên Phẩm Tứ Đế của Trung luận nói: Nếu thấy được nhân duyên là thấy được Phật và pháp."

Nay phá trừ nhân duyên của ngoại đạo chính là phá trừ chung các thứ bệnh. Phát huy nhân duyên của Phật chính là phát huy chung các giáo pháp của Phật. Cho nên nhân duyên ở đầu của luận.

- Hỏi: Hai đế cũng thâu tóm tất cả các pháp, nên Trung luận cho hai đế là tông chỉ. Nếu học hỏi về giáo pháp trở nên xa rời lạc lõng chính là mê chấp ở hai đế. Sao chẳng để tên phẩm là Phá hai Đế?

- Đáp: Vừa được, vừa chẳng được.

Được là: Người ngoài nghe về bất sinh bất diệt, cái không rốt ráo liền mất cả hai đế. Nhằm phát huy hai đế nên soạn luận. Lại như, do mê chấp hai đế của Phật nên sinh ra tranh cãi. Vì việc soạn luận này nên hai đế cũng được nói ở đầu luận.

Chẳng được là: Ngôn từ về hai đế thì hạn hẹp, nhân duyên thì chung, rộng. Do hai đế chi là hai phi, Bất nhị, chỉ là giáo chứ chẳng phải lý. Nếu là giáo và lý hai và không hai đều là nhân duyên thì nghĩa sẽ là chung hợp.

- Hỏi: Nhân duyên đã là hàng đầu thì vì sao không dùng nhân duyên làm tông chỉ?

- Đáp: Hai đế làm tông chỉ đâu có lìa nhân duyên? Nhưng, Chư Phật nói pháp thường dựa vào hai đế. Nay chính là đang tranh luận với người ngoài về hai đế của Phật, nên dùng hai đế làm Tông chỉ. Lại nữa, trong Phẩm Tự Thanh Mục, nêu ý: Nhân duyên tức là tám bất, tám bất tức là Nhân duyên. Tám bất đã xuyên suốt ở phần đầu luận, nhân duyên cũng nói rõ tính chất đứng đầu của luận.

- Hỏi: Do đâu mà biết tám bất la nhân duyên?

- Đáp: Kệ và văn xuôi đều có văn bản dẫn chứng. Kệ nói: "Năng thuyết là nhân duyên" tức chủ thể thuyết là nhân duyên của tám bất. Văn xuôi chép: "Nói về tướng của Nhân duyên, đó là Bất sinh, bất diệt".

- Hỏi: Tám bất là nhân duyên, nếu phá trừ nhân duyên tức là bác bỏ tám bất, nếu phát huy tám bất thì cũng là phát huy Nhân duyên phải chăng?

- Đáp: Nếu cho thể ở nhân duyên tức là tám bất, không có tính chất giả hợp thì nên phá trừ. Chỉ vì người ngoài không nhận biết nhân duyên tức là tám bất, cho tám bất tự nó là Chân đế, nhân duyên tự nó là thế đế. Họ giải thích nhân duyên hẹp hòi, rối rắm, nên do đó mà có phẩm Phá Nhân Duyên.

- Hỏi: Long Thọ được tôn xưng là người phát huy giáo pháp của Phật hay chẳng được tôn xưng là người phát huy giáo pháp? Nếu được tôn xưng là người phát huy giáo pháp, thì Phật xưa kia trước giảng về Tiểu, sau mới giảng về Đại, còn nay vì sao trước nói về Đại, sao mới nói về Tiểu? Nếu chẳng được tôn xưng là người phát huy giáo pháp, thì tức là điên đảo.

- Đáp: Có Bốn ý nghĩa.

a/. Long Thọ được tôn xưng là người phát huy giáo pháp của Phật đúng với bản ý của Phật: Vì sao? Vì Chư Phật xuất hiện ở đời vì một việc nhân duyên lớn, đó là đạo Nhất thừa. Vì duyên đối với hạng chúng sinh, có căn cơ chậm lụt, cạn thấp, nên phải linh động mà giang dạy giáo pháp về Tiều. Nay hợp với bản ý của Phật nên trước phát huy về Đại.

b/. Nhằm giải thích nên Trung luận và Bách luận giúp nhau để mở bày làm sáng tỏ: Bách luận thì trước cạn sau sâu, Trung luận thì trước sâu sau cạn.

c/. Phật tự mình trước nói về Tiểu, sau làm rõ về Đại. Trung luận thì tự giảng nói về Đại thừa, thật chẳng nhằm nói bày về Tiểu, chỉ vì người ngoài chẳng cố gắng học hỏi, thực hành quán về Đại thừa, nên Luận chủ mới lại giảng Tiểu thừa.

d/. Nhằm chỉ rõ Tiểu thừa từ Đại thừa mà ra. Do đó mà trước nói Đại, sau giảng Tiểu.

- Hỏi: Ngôn từ của nhân duyên bao gồm nên sinh và bất sinh đều là nhân duyên. Tám bất chỉ là bất sinh, vậy vì sao gọi nhân duyên là tám bất?

- Đáp: Bất sinh của tám bất thì đó là Bất sinh của nhân duyên, nên bất sinh được gọi là sinh. Cho nên Trung luận nói: "Như trong kinh nói: Nếu thấy được nhân duyên thì gọi là thấy được pháp, thấy được pháp tức là thấy Phật. Nếu chẳng thấy được nhân duyên thì chẳng thấy được pháp. Chẳng thấy được pháp thì chẳng thấy được Phật". Đó chính là

mượn nhân duyên để phá trừ chẳng phải nhân duyên. Đại kinh nói: "Đó là các ngoại đạo, chẳng có pháp nào chẳng từ nhân duyên sinh ra. Phật tánh thì chẳng phải thế, chẳng từ nơi nhân mà sinh, nên là mượn chẳng phải nhân duyên để phá trừ nhân duyên".

- Hỏi: Phật tánh đã là phi nhân duyên, là không do nhân chăng?

- Đáp: Cũng đúng, nếu gọi Niết-bàn không nhân mà thể là quả. Nhưng Phật tánh thì chẳng phải nhân cũng chẳng phải quả. Trong Trung luận đã nói đủ hai nghĩa. Như để phá trừ kiến chấp của ngoại đạo là không có nhân thì giảng nói mười hai nhân duyên. Đó là mượn nhân mà phá trừ vô nhân. Lại như trong văn nói việc phá bỏ bốn duyên sinh thì đó là mượn phi nhân duyên để phá trừ nhân duyên. Cho đến nói về chánh pháp thì không hề là nhân duyên, cũng chẳng phải nhân duyên.

- Hỏi: "Nên nói là nhân duyên, khéo dứt mọi hý luận" cùng với "pháp do Nhân duyên sinh", hai chổ nhân duyên thì nhân duyên ấy là giống nhau hay khác?

- Đáp: Đã cho là hai chỗ thì làm gọi là đồng được? Lại là giả gọi là nhân duyên nên đâu được cho là khác, mà ý thì đồng. Nay Đại thừa nói về nghĩa của nhân duyên:

Nhân, như: nhân nương dựa, nhân tập theo, nhân phát sinh v.v... đều là nói duyên làm nhân. Hoặc như bốn duyên v.v... thì đều là nói nhân làm duyên. Nếu duyên duyên vào nhân thì nhân tức là duyên, nghĩa của duyên là nhân. Nếu nhân là nhân ở duyên, thì nghĩa của duyên là nhân, nên nghĩa của nhân, duyên là chung, bao gồm. Còn cho Bất sinh bất diệt, v.v...trong tám bất là Nhân duyên, thì nghĩa nhân duyên ở đây là khác nhau của không khác nhau, chia làm ba nghĩa:

a/. Thể đương lai được gọi là Nhân duyên: Chỉ rõ tám Bất là nhân duyên vì nhân bất sinh nên bất diệt, bất diệt nên bất sinh, vì thế tám bất là nhân duyên. Chỉ rõ bất sinh, v.v...ở tám bất là ngôn từ nói bày, nên đều là nhân duyên, gọi là sẽ cùng là nhân duyên, cho tám bất là nhân duyên thì tám bất của Phật là Bất đối với tất cả.

b/. Tám Bất là gốc của nhân duyên nên gọi là nhân duyên, thì nhân duyên không hủy hoại nhân duyên, nên tám bất chẳng phải nhân duyên. Đã cho là tám bất là bất tất cả như bất sinh bất diệt, v.v...thì cũng là bất nhân duyên, cùng chẳng có bất nhân duyên, thế thì đâu được xem thể sẽ là nhân duyên, do vậy nên là gốc của nhân duyên.

c/. Phá trừ nhân duyên nên được gọi tên:

Như Tỳ-đàm giải thích về sáu nhân, v.v... để nói rõ về các pháp. Nay giải thích: Tám Bất là Bất đối với tất cả, giải thích về pháp không

nhân duyên để phá trừ nghĩa nhân duyên của ngoại đạo, nên gọi là nhân duyên. Nhưng gồm đủ cả ba nghĩa ấy thì sự tỏ ngộ khác nhau. Xét cho cùng thì chẳng phải không có cái khác của sự cạn sâu, mà nói bày đủ ba nghĩa chính là Phẩm Quán Nhân Duyên trong Trung luận.

- Hỏi: "Nên nói là nhân duyên" thì chỉ nhằm ngăn chặn tà thuyết là hý luận. Vậy quán về tà cũng là hý luận phải không?

- Đáp: Có chung và chẳng chung, cũng như hai chung với chẳng hai, chẳng hai mà riêng với hai.

- Hỏi: Nếu là chung thì tà quán cũng là tà thuyết phải không?

- Đáp: Như chưa bày tỏ lời tà thì chưa là tà thuyết, sao gọi là tà thuyết.

- Hỏi: Nếu chưa nói ra lời tà thì chưa là tà thuyết. Cũng vậy, chưa hý ngôn thì chưa là hý luận phải không?

- Đáp: Hý luận là mượn thí dụ để gọi tên, nên gọi là tà quán, đối với đạo thì không đối tượng nào chế ngự được. Cũng như trẻ em đùa giỡn.

- Hỏi: Chưa là tà thuyết đã là hý luận, chưa là chánh thuyết, đã là kinh giảng nói đúng đắn chăng?

- Đáp: Cũng như trước đã nói, không sai biệt ở sai biệt thì chẳng đạt được. Sai biệt nơi không sai biệt cũng có thể rõ. Nên Đại kinh nói: "Thời Đức Phật Ca-diếp chẳng phải không có kinh này, chỉ là không nói ra thôi".

- Hỏi: Dùng chẳng hý luận để dứt hý luận, thì cũng dùng hý luận để ngăn hý luận được chăng?

- Đáp: Cũng được.

- Hỏi: Nếu dùng hý luận để dứt hý luận khiến chẳng còn hý luận, thì cũng nên dùng chẳng hý luận để dứt chẳng hý luận, khiến trở thành hý luận trái với sự quyết định được chăng?

- Đáp: Hai con đường ấy đã cùng nói về ngăn chặn, cùng khiến dứt bỏ. Nên hý luận dứt hý luận vẫn còn khiến chẳng còn hý luận, huống chi là chẳng hý luận dứt chẳng nhiều mà khiến trở thành hý luận làm sao!

- Hỏi: Đã dùng hý luận để ngăn, dứt hý luận, tức dùng ngôn ngữ để ngăn, dứt ngôn ngữ phải chăng?

- Đáp: Tự mình có thể dùng chẳng phải âm thanh để ngăn che âm thanh, nên tự mình có thể dùng âm thanh để ngăn che âm thanh.

- Hỏi: Nếu dùng ngôn ngữ để dứt ngôn ngữ thì cũng nên dùng tiếng động tạo ra tiếng động, dùng bệnh trị bệnh, tức nên dùng cái dài

đối đãi cái dài?

- Đáp: Dùng cùng đối đãi luận để cùng thành tựu, do cùng hiển bày, phát ra là luận. Dứt, trị khiến có đối tượng bỏ, lìa, nên nghĩa ấy là thích hợp, do đó mà chẳng nói ra.

- Hỏi: Ở trên nói: Bốn câu Thường, Vô Thường, v.v... đều là hý luận. Vậy bốn luận chứng đều là hý luận chăng?

- Đáp: Theo hướng vô sở đắc, giả danh nói bày bốn câu thì được. Giả đặt điên đảo thì chẳng được. Vì sao? Vì chúng sinh kẻ điên đảo thì nhiều, kẻ không điên đảo thì ít. Nếu theo đó mà luận thì chính điều lành mới đem lại sự thành tựu đầy đủ. Còn giảng nói về bốn điên đảo tức là điên đảo.

- Hỏi: Nếu theo hướng vô sở đắc nói bày bốn câu đều là hý luận. Còn theo hướng vô sở đắc nói bày bốn câu đều chẳng phải hý luận chăng?

- Đáp: Nói về tương đối một chiều, thì thường là hý luận, vô thường chẳng phải hý luận. Lại như, vô thường là hý luận thì thường chẳng phải hý luận. Lại thường, vô thường đều là hí luận thì phi thường, phi vô thường chẳng phải hý luận. Nói một cách tổng quát thì trước sau được nói rõ như vậy. Hễ nói về tướng, tâm ở bốn câu, theo Hữu sở đắc đều hí luận, phương tiện theo sau thì đều chẳng phải là hí luận. Nên luận bác bỏ cho đó là hủy báng.

5- Giải thích về Nghĩa Đơn Phức, Trung Giả: Có ba ý:

1/. Nói rõ nghĩa Đơn, nói về Đơn, Phức.

2/. Nói rõ nghĩa Phức, nói về Đơn, Phức.

3/. Giải thích nghĩa Đơn Phức của hai đế.

1. Phần này gồm có hai: Nói về Đơn, Phức.

Nói về tương nhập lẫn nhau.

a/. Nói về nghĩa Đơn, Phức, Trung, Giả:

Nói bày nghiêng về giả hữu, không nói về vô là đơn giả. Nói bày nghiêng về giả vô, không nói về hữu, cũng là đơn giả. Nói bày nghiêng về một phi hữu là đơn trung. Nói bày nghiêng về một phi vô cũng là đơn trung, nêu cả hai giả hữu giả vô là Phức giả, nêu cả hai phi hữu, phi vô là Phức trung.

- Hỏi: Do ý nghĩa nào mà nói rõ về câu đơn, phức?

- Đáp: Gồm có hai nghĩa:

Một là: Vì người có căn trí lanh lợi nói bày đơn giả, vì người có căn trí chậm lụt thì nói phức giả. Người có căn trí lanh lợi thì nghe một,

tu tập mười, nếu nghe nói về giả hữu thì liền tỏ ngộ về giả vô, cho đến nghe nói bày về phi hữu thì liền hiểu về phi vô. Do đó khỏi phải nhọc sức nói rõ đủ cả hai nghĩa. Còn về người có căn trí chậm lụt thì chỉ theo lời nói giảng mà được hiểu biết, nếu không giảng nói đầy đủ thì chẳng thể tỏ ngộ được sự khác nhau kia, do đó mà phải hai lần nói rõ về hai nghĩa.

Hai là: Vì người có căn trí chậm lụt nói về đơn giả, vì người có căn trí lanh lợi nói bày về phức giả, họ là hạng căn trí chậm lụt không kham nhận nổi giáo pháp viên mãn nên chỉ giảng về nghĩa đơn nhằm phá trừ bệnh chấp kia. Còn người có căn trí lanh lợi thì kham nổi việc nghe giảng về tông chỉ của giáo pháp tròn đầy. Do đó mà nói bày về nghĩa phức giả thì họ liền lãnh hội, thọ trì.

b/. Nói rõ về sự xuất nhập lẫn nhau: Có tám câu nghĩa.

Thứ nhất: Từ đơn giả đi vào đơn trung: Như nói gọi hữu chẳng gọi là hữu, từ hữu đi vào phi hữu, về vô cũng giống như vậy.

Thứ hai: Nói rõ từ đơn phức đi ra đơn giả: Như nói phi hữu giả nói hữu, phi vô giả nói vô.

Thứ ba: Nói rõ từ phức giả đi vào phức trung: Giả hữu chẳng gọi là hữu, giả vô chẳng gọi là vô. Đó chính là hữu vô đi vào phi hữu vô. Về vô cũng giống như thế.

Thứ tư: Nói rõ từ phức trung đi ra phức giả: Nói phi hữu phi vô, trình bày về hữu vô, phi vô phi hữu nói bày về vô, hữu.

Thứ năm: Nói từ đơn giả đi vào phức trung: Như nói hữu đi vào phi hữu phi vô, Vô đi vào phi vô phi hữu.

Thứ sáu: Nói từ phức trung đi ra đơn giả: Như nói phi hữu phi vô giả nói hữu, phi vô phi hữu giả nói vô.

Thứ bảy: Nói rõ từ phức giả đi vào đơn trung: Hữu, Vô chẳng phải hữu, Vô, Hữu chẳng phải vô.

Thứ tám: Nói rõ từ đơn trung đi ra phức giả: Phi hữu giả nói hữu, chẳng hữu, phi vô giả nói vô, chẳng vô.

- Giải thích: Do đâu mà trình bày như trên, có hai nghĩa:

a/. Nhằm phá trừ bệnh chấp thật của chúng sinh, tùy theo các trường hợp nên mới có nhiều câu nghĩa.

b/. Nói rõ về nẻo hành quán của bậc đại sĩ dung thông tự tại, không hề bị trở ngại, vướng mắc. Nên kinh Địa Trì nói: “Từ hữu, vô theo phương tiện mà hội nhập phi hữu phi vô”.

Kinh Hoa Nghiêm chép: “Hoặc ở phương Đông nhập Tam-muội chánh thọ, chẳng trở lại hiện ra đầy đủ”. Lại như Kinh Đại Phẩm chép:

"Hoặc ra khỏi tán tâm, nhập vào định diệt tận, xuất định diệt tận, nhập vào tán tâm, đó chính là pháp tổng trì xoay chuyển với phương tiện ra vào không hề trở ngại.

2/. Theo Nghĩa Phức nói về Đơn Phức: Về Phức gồm có hai: Đầu tiên nói rõ về chính Đơn, Phức; sau nói về nghĩa ra vào.

a/. Nói về chính đơn phức trung giả:

Giả hữu là thế đế, giả vô là Chân đế, đó là đơn giả. Phi hữu phi vô là trung đạo, đó là đơn trung, giả hữu giả vô là hai, đó là phức giả của tục đế. Phi hữu phi vô là chẳng phải hai, là Phức trung của Tục đế. Hai, chẳng hai là phức giả của Chân đế, phi nhị phi bất nhị là Trung đạo. Đó là phức đơn. Chính gọi là phi nhị phi bất nhị, dứt hết cả hữu vô, phi hữu vô thì đó là chính trung.

- Nói về lý do có hai nghĩa:

Lượt thứ nhất là nói: Nói rõ nghĩa về Đơn Trung đơn giả thì cạn, nói rõ nghĩa về phức trung, phức giả thì sâu. Sở dĩ như thế là vì, hai đế của nghĩa đơn đến khi gặp nghĩa phức thì trở lại là Tục đế. Trung đạo của đơn giả đến khi gặp nghĩa phức thì trở lại thành Chân đế. Trung đạo của đơn giả chỉ dứt trừ hữu vô chứ chưa thể dứt hẳn không hai. Còn trung đạo của phức giả thì có thể dứt hẳn cả hai và không hai.

Hai là, nói rõ nghĩa về đơn thì hơn, còn nói nghĩa về phức thì lại kém. Sở dĩ như thế là vì, hữu vô của phức giả còn là nghĩa hữu của đơn giả. Phi hữu phi vô của phức giả còn là nghĩa Vô của đơn giả ở trước. Lại nữa, phi nhị phi bất nhị của phức trung còn là nghĩa phi hữu phi vô của đơn trung ở trước. Chỉ ở trước nói bày thẳng về hữu thì liền thu giữ được hữu, vô. Dứt bày về vô thì liền thu giữ được phi hữu phi vô. Dứt bày về phi hữu phi vô thì liền thu giữ được phi nhị phi bất nhị. Ngôn từ tóm lượt mà ý nghĩa rộng nên cho là hơn. Còn trung giả của Phức gia thì ngôn từ rộng mà y nghĩa sơ lược, nên cho là kém.

b/. Nói về sự ra vào lẫn nhau: Có tám câu nghĩa:

- Thứ nhất: Từ đơn giả đi vào đơn trung:

Giả hữu chẳng gọi là hữu, giả vô chẳng gọi là vô, tức là đi vào Trung đạo phi hữu phi vô.

- Thứ hai: Từ đơn trung đi ra đơn giả:

Phi hữu giả nói hữu làTục. Phi vô giả nói Vô là Chân.

- Thứ ba: Từ phức giả đi vào phức trung:

Giả hai chẳng gọi là hai, giả không hai chẳng gọi là không hai, tức là đi vào Trung đạo phi nhị phi bất nhị.

- Thứ tư: Từ phức trung đi ra phức giả:

Người chẳng hai nói hai là Tục, người chẳng không hai nói không hai là Chân.

- Thứ năm: Từ đơn giả đi vào phức trung:

Giả hữu chẳng gọi là hai. Giả vô chẳng gọi là không hai. Từ giả hữu vô đi vào trung đạo Phi nhị phi bất nhị.

- Thứ sáu: Từ phức trung đi ra đơn giả:

Người chẳng phải hai nói hữu là Tục, người chẳng phải không hai nói Vô là Chân.

- Thứ bảy: Từ phức giả đi vào đơn trung.

Giả hai chẳng gọi là hữu, giả không hai chẳng gọi là vô. Từ nhị bất nhị đi vào phi hữu phi vô.

- Thứ tám: Từ đơn trung đi ra phức giả:

Phi hữu giả nói hai là tục, Phi vô giả nói không hai là Chân.

3/- Y theo hai đế nói về đơn-phức: Gồm có hai phần:

a/. Nói về nghĩa đơn, phức.

b/. Nói về nghĩa ra vào.

a/. Phần này gồm hai:

- Đơn phức của tục đế.

- Đơn phức của Chân đế.

- Giả hữu là đơn của Tục đế, giả vô là đơn của Chân đế. Về phức: Giả hữu, giả chẳng hữu là Phức của Tục đế. Giả vô giả chẳng vô là Phức của Chân đế. Phi hữu là Trung đạo, là đơn trung của Tục đế. Phi vô là Trung đạo, là đơn trung của Chân đế. Phi hữu phi bất hữu là Phức trung của Tục đế. Phi vô phi bất vô là Phức trung của Chân đế.

b/. Nói về sự ra vào lẫn nhau: Gồm có ba:

- Nói về Tục đế.

- Nói về Chân đế.

- Nói về mối tương quan.

- Nói tóm lược về Thế đế: Gồm có tám câu nghĩa.

+ Một là: Từ Tục đế đơn giả đi vào tục đế đơn trung: Giả hữu chẳng gọi là hữu, tức từ hữu đi vào phi hữu.

+ Hai là: Từ tục đế đơn trung đi ra tục đế đơn giả: Tức giả chẳng phải là hữu, nói là hữu.

+ Ba là: Từ tục đế phức giả đi vào tục đế phức trung: Giả hữu, giả chẳng phải hữu, chẳng phải hữu, chẳng phải bất hữu.

+ Bốn là: Từ tục đế phức trung đi ra tục đế phức giả: Gọi là phi hữu phi bất hữu, giả nói là hữu, phi hữu.

+ Năm là: Từ tục đế đơn giả đi vào phức trung: Giả hữu chẳng

phải hữu, giả hữu chẳng phải bất hữu.

+ Sáu là: Từ tục đế phức trung đi ra đơn giả: Phi hữu, phi bất hữu nói là một giả hữu.

+ Bảy là: Từ tục đế phức giả đi vào đơn trung: Giả hữu chẳng hữu đi vào phi hữu.

+ Tám là: Từ tục đế đơn trung đi ra phức giả: Phi hữu giả nói là hữu, bất hữu.

- Nói về Chân đế: Cũng có tám câu nghĩa:

(1) Từ Chân đế đơn giả đi vào đơn trung: Giả vô chẳng gọi là vô.

(2) Từ Chân đế đi ra đơn giả: Phi vô giả nói là vô.

(3) Từ Chân đế phức giả đi vào phức trung: Gọi là giả vô, giả chẳng vô, phi vô, phi chẳng vô.

(4) Từ Chân đế phức trung đi ra phức giả: Gọi là chẳng phải vô, chẳng phải bất vô, giả nói là vô, bất vô.

(5) Từ Chân đế đơn giả đi vào phưc trung: Giả vô chẳng phải vô, giả vô chẳng phải bất vô.

(6) Từ Chân đế phức trung đi ra đơn giả: Gọi là phi vô, phi bất vô, giả nói là vô.

(7) Từ Chân đế phức giả đi vào đơn trung: Gọi là: giả vô, giả chẳng vô đi vào một phi vô.

(8) Từ Chân đế đơn trung đi ra phức giả: Gọi là: Phi vô giả nói là vô, bất vô.

- Tóm lược về mối tương quan giữa hai đế:

Nói về ra vào có mười hai câu nghĩa:

(1) Từ Tục đế đơn giả đi vào Chân đế đơn trung:

Gọi là: Giả hữu, chẳng gọi là vô, hủy bỏ hữu đi vào phi vô.

(2) Từ Chân đế đơn trung đi ra Tục đế đơn giả:

Phi vô chẳng trái với hữu, phi vô giả nói là hữu.

(3) Từ Chân đế đơn giả đi vào Tục đế đơn trung:

Giả vô chẳng gọi là hữu, hủy bỏ vô đi vào phi hữu.

(4) Từ Tục đế đơn trung đi ra Chân đế đơn giả:

Phi hữu chẳng trái với vô, Phi hữu giả nói là vô.

(5) Từ Tục đế phức giả đi vào Chân đế phức trung:

Giả hữu, bất hữu đi vào phi vô phi bất vô.

(6) Từ Chân đế phức trung đi ra Tục đế phức giả:

Phi vô, phi bất vô, giả nói là hữu, chẳng hữu.

(7) Từ Chân đế phưc giả đi vào Chân đế phức trung:

Giả vô, giả bất vô chẳng phải hữu, chẳng phải bất hữu.

(8) Từ Tục đế phức trung đi ra Chân đế phức giả:

Phi hữu phi bất hữu giả nói là vô, chẳng vô.

(9) Từ Chân đế đơn giả đi vào Tục đế phức trung:

Giả vô chẳng gọi hữu, cũng chẳng gọi bất hữu, tức là phi hữu phi bất hữu.

(10) Từ Tục đế phức trung đi ra Chân đế đơn giả:

Phi hữu, phi bất hữu, giả nói là vô.

(11) Từ Tục đế đơn giả đi vào Chân đế phức trung:

Giả hữu chẳng gọi là vô, cũng chẳng gọi là bất vô, tức là phi vô phi bất vô.

(12) Từ Chân đế phức trung đi ra Tục đế đơn giả:

Phi vô, phi bất vô giả nói là hữu.

6- Lược nói về Hữu, Bất Hữu:

Nếu thông hiểu các câu nghĩa, về đơn phức thì sẽ hiểu rõ nghĩa của Hữu Bất, Hữu. Nếu chẳng rõ về đơn phức thì Hữu, Bất Hữu, cung khó lãnh hội, nên cần phải giải thích rộng.

Ở đây nhờ vào tông chỉ của hai Đại kinh nói rõ: Một kinh lấy Vô sở hữu làm tông chỉ, nên kinh nói: “Chánh pháp là ngôi thành báu khéo có”. Một kinh lấy hữu sở vô làm tông chỉ. Nên kinh Đại Phẩm. Phẩm Tương Hành quyển ba, chép: “Thân tử bạch Phật: “Thật tướng các pháp ra sao? Đức Phật nói: Các pháp là Vô sở hữu. Như thế là hữu, như thế là vô sở hữu, không hiểu rõ về việc ấy thì gọi là vô minh.

Bất Hữu, Hữu, nếu theo hướng tương đối mà giải thích thì có mười sáu ý:

(1) Hữu Bất Hữu: Nói về môn phi hữu phi vô mà kết là hữu, nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Không chỉ kết về nẻo chính là hữu, chẳng luận về dụng kia, vì thể không có hai tướng. Nếu kết là hữu thì chẳng được kết là vô. Kết là vô thì chẳng được kết là hữu, đây là nghĩa của kết riêng lẻ.

Chỉ rõ môn phi hữu lại phi vô, chẳng phải là hữu mà kết là hữu, nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Về trường hợp Bất Vô, Vôcũng vậy.

(2) Bất Hữu, Hữu: Theo giả như trên đã nói rõ: Ba giả hữu là Bất Hữu, Hữu. Giả hữu khác là hữu nên hữu. Nay giả hữu là Bất Hữu, Hữu.

(3) Bất Hữu, Hữu:

Nói phi hữu phi vô mà mỗi bên tạo ra một dụng nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Nhưng nói phi hữu phi vô mà khởi dụng nên nói khởi hai lần. Nhưng chỉ khởi một dụng thì gọi là tạo ra từ một bên. Về Bất Vô, Vô

cũng như thế.

(4) Bất Hữu, Hữu: Nói rõ về dụng thì giả hữu chẳng phải hữu, nên gọi là bất hữu. Kết dụng quy về thể là hữu, nên ở đây gọi là Bất Hữu, Hữu. Điều khác này, trước đã tóm lược về thể, nói bày như trên là Bất Hữu, Hữu, cũng khác với thể thứ ba, bất hữu là hữu mà khởi dụng của một hữu, thì đó chỉ là do chẳng riêng gọi là Dụng. Dụng chẳng là hữu mà thể là hữu. Nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Về trường hợp Bất Vô, Vô cũng như vậy.

(5) Bất Hữu, Hữu: Vì mục đích phá trừ chấp hữu. Chấp tức là cho hữu là hữu, chẳng rõ bất hữu là hữu, nên nay phá trừ. Nói rõ về hữu, phi hữu, nên hữu mới là Bất Hữu, Hữu. Đó là dùng hữu phá trừ hữu. Như thế chủ thể phá trừ là Bất Hữu, Hữu, đối tượng được phá trừ là hữu-hữu. Về Bất Vô, Vô cũng thế.

(6) Bất Hữu, Hữu: Vì nhằm phá trừ chấp vô, chấp pháp là vô, nay dùng Bất Hữu, Hữu để phá trừ. Nếu dùng hữu, hữu để phá trừ vô thì đó mới là nghĩa đối địch, nên chấp chẳng được trừ bỏ. Nay dùng Bất Hữu, Hữu để phá trừ vô thì vô sẽ được trừ bỏ, nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Bất Vô, Vô cũng như vậy.

(7) Bất Hữu, Hữu: Nhằm phá trừ tất cả về hữu: hoặc hữu, hữu, hoặc Bất Hữu, Hữu, đều dùng bất khác hẳn với bất, nên gọi là bất hữu mà khởi tất cả dụng của hữu. Nếu hữu hữu hoặc bất hữu hữu là dụng nên hợp lại mà gọi là Bất Hữu, Hữu. Về Bất Vô, Vô cũng như thế. Do bất khác hẳn với bất hết thảy vô nên gọi là bất vô, mà khởi tất cả vô là dụng, nên hợp lại là Bất Vô, Vô.

(8) Bất Hữu, Hữu: Nói rõ ý nghĩa hai lần tiến tới. Nói rõ về Bất hữu thì chính là bất tất cả hữu hết tất cả, hợp lại là không nên gọi là bất hữu. Nhưng khởi tất cả hữu tất cả vô là dụng, nên hợp lại cho là Bất hữu, hữu. Bất vô, vô cũng thế. Bất vô là dùng Bất đối với tất cả Hữu vô nên gọi là Bất Vô. Mà khởi tất cả Hữu Vô nên gọi là Bất Vô, Vô. Nhưng khởi tất cả dụng của Hữu Vô thì dụng ấy phải là hữu, đâu được gọi là Vô. Nhưng nay nói theo gốc thì Hữu Vô ấy khởi Bất Hữu Vô nên Hữu Vô đó là Vô. Lại từ nơi chỗ khác khởi đều là vô thể nên là Vô.

(9) Bất hữu, Hữu:

Nói rõ ý nghĩa theo chiều ngang: Bất Hữu tự mình là Hữu, lấy Vô làm Hữu nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Nhưng lấy Vô làm Hữu nên dùng Bất Hữu làm Hữu, nên gọi là Bất Hữu, Hữu. Bất Vô, Vô cũng giống như thế! Dùng Hữu là Vô nên gọi là Bất Vô, Vô.

(10) Bất Hữu, Hữu:

Chỉ dùng bất khác với bất thì đó là Hữu, Hữu, nên gọi là Bất hữu, hữu. Khác với trước hợp với bất hữu hữu để phá trừ Hữu hữu. Cũng khác với trước dùng bất khác hẳn với tất cả Hữu hợp với Vô. Do khởi tất cả Hữu Vô nên gọi là Bất Hữu Hữu.

Nay chỉ dùng riêng một Bất khác hẳn với Bất, thì Hữu ấy là sự chấp của Hữu, khiến dứt tận mà không cho khởi, nên gọi là Bất Hữu Hữu. Bất Vô, Vô cũng giống như vậy,

(11) Bất Hữu Hữu: Cùng nói rõ thì có tám ý, ý đó là:

- Bất Hữu, Hữu thuộc phi Hữu.
- Bất Hữu, Hữu thuộc phi Vô.
- Bất Hữu, Hữu thuộc phi vừa Hữu vừa Vô.
- Bất Hữu, Hữu thuộc chẳng phải phi hữu, chẳng phải phi vô.
- Bất Hữu, Hữu thuộc Hữu.
- Bất Hữu, Hữu thuộc Vô.
- Bất Hữu, Hữu thuộc vừa Hữu vừa Vô.
- Bất Hữu, Hữu thuộc phi Hữu phi Vô.

1/ Vì ngay từ đầu đã nói là bất Hữu Hữu, đâu thể là Hữu? Chẳng phải là Hữu nên thuộc phi Hữu.

2/ Bất Hữu, Hữu chẳng phải Vô nên thuộc về phi Vô.

3/ Bất Hữu, Hữu đã chẳng là Hữu Vô chẳng thuộc vừa Hữu vừa Vô, nên nói thuộc chẳng phải vừa hữu vừa nô.

4/ Bất Hữu Hữu chẳng thuộc Phi Hữu Vô, nên gọi là thuộc phi Phi Hữu, phi phi Vô. Nhưng Bất Hữu hữu vốn thuộc hai câu nghĩa hữu vô, há là Phi Hữu Vô, nên gọi là Phi Phi Hữu, Phi Phi Vô.

5/ Bất Hữu Hữu thuộc Hữu: Dùng Bất Hữu là Hữu, há chẳng phải là Hữu hay sao?

6/ Bất Hữu Hữu thuộc Vô: Chỉ riêng dùng Bất Hữu làm Hữu thì đó là y cứ vào gốc nên là Vô.

8/ Bất Hữu Hữu thuộc Phi Hữu phi Vô:

Bất Hữu Hữu chẳng gọi là Hữu, Bất Hữu hữu chẳng gọi là vô. Nên gọi là phi hữu phi vô.

Ở trong phần của một chương này hợp nói rõ về tám ý, chính là tám ý lần lượt có sự tương quan, khỏi phải nói riêng. Nhưng mười chương trước thì chẳng thể cùng nói bày một lượt nên phải giải thích từng phần.

12) Nói rõ Bất Hữu Hữu gồm cả dụng:

Vì là Bất Hữu, Hữu nên lìa lỗi về đoạn. Vì sao? Vì nếu bất hữu chẳng còn là Hữu phi để đoạn. Nhưng nay gọi Bất Hữu Hữu nên lìa

lỗi đoạn. Cũng gọi là lìa lỗi về thường: nếu dùng Hữu làm Hữu thì có thể có lỗi về Thường. Nhưng hiện chỉ nói Bất Hữu là Hữu, nên lìa lỗi Thường. Như thế một, khác về Hữu, Vô là phi tức lìa, cùng với lỗi lầm đều có thể dứt trừ.

Về Bất Vô, Vô cũng giống như thế.

13) Bất Hữu, Hữu hoặc thu giữ các pháp: Bất Hữu Hữu gồm thâu được nhân, được quả ở tất cả pháp, nên được gọi là Bất Hữu Hữu. Bất Vô, vô cũng giống như vậy.

14) Bất Hữu Hữu giống với các pháp:

Bất Hữu Hữu đã được trình bày bày như trên với mười ý, tám ý cùng với sự tăng thêm lẫn nhau, gồm thâu chẳng nhân là nhân, chẳng quả là quả. Như thế thì Bất thường thường, bất sinh sinh, v.v... tuy một pháp nhưng đều trình bày đủ ý như đã nói. Vậy nên có thể cho trong một lý giải vô lượng, trong vô lượng lý giải một. Như thế là lần lượt phát sinh Trí chẳng thật, tức dứt hết mọi thứ sợ hãi.

15) Bất Hữu Hữu với ý nghĩa hơn kém:

Như kinh thử hỏi như vậy, sẽ đáp rằng các pháp Bất Hữu Hữu, tức là được gồm đủ năm nghĩa:

a. Đạt được nghĩa không hai.

b. Đạt được nghĩa chẳng tự giả danh

c. Đạt được nghĩa đối đãi nhau.

d. Đượcnghĩa không Vô sở đắc.

đ. Đạt được nghĩa Trung đạo

Nếu người đáp cho các pháp là Hữu vi là Hữu thì sẽ mất năm nghĩa kia, nên Bất Hữu. Hữu xác định nghĩa là phi đạo. Bất Vô, vô cũng giống như vậy.

16) Bất Hữu - Hữu nói rõ nghĩa về môn tách lìa:

Hướng kết hợp thì gọi là Bất Hữu Hữu. Nay có khi phải nói là Bất Hữu, có lúc chẳng nói là Hữu.

Ở đây nói riêng về Bất Hữu: Đó là nhằm nói rõ về nghĩa Hữu. Vì sao? Tôi dùng Bất là Bất nơi Hữu, không dùng Bất vào vô đó, nên Bất Hữu được xem là Hữu, nếu dùng Bất là Bất đối với Vô thì có thể khiến là Vô.

Mà hiện chỉ dùng Bất là Bất với Hữu, nên chỉ cho Bất Hữu là Hữu.

Như việc Tiểu thừa giải thích nghĩa: Sắc tức là tốt đẹp, chẳng thể nói sắc ấy chẳng tốt đẹp.

Vậy nên đạt được nghĩa Bất Hữu là Hữu, đạt được nghĩa ấy nên

nghe việc phá trừ thì không sợ hãi, bị quat mắng thì không giận dữ.

- Tiếp theo, đạt được nghĩa cho rằng Hữu lại trở thành phá trừ Hữu. Vì sao? Tôi vốn phá trừ Hữu nên gọi là Hữu. Như người đời chẳng chịu đựng được điều ác mà nói lời xấu ác, thì lời xấu ác chẳng khiến dứt bỏ điều ác kia sao. Nay cũng giống như thế. Tôi chẳng chịu đựng được cái Hữu ấy nên nói là Hữu, há chẳng phá dứt trừ cái Hữu ấy sao?

Lại nữa, nói thẳng về Hữu, chẳng nói nhân duyên của Hữu, nên là nghĩa phá trừ Hữu, nói riêng về Vô cũng giống như vậy.

- Nói riêng về Hữu chính là Trung đạo:

Chẳng được nói Hữu, Phi mới là Trung đạo. Vì sao? Vì nói thẳng về Hưũ thì cái phi ấy là Phi Hữu, cũng là Hữu - Hữu. Hữu ấy đã là phi thị thị Hữu, lại phi phi Hữu, há chẳng phải là Trung đạo ư?

Lại nữa, Hữu như là tự Hữu thị phi. Tôi nói thẳng về Hữu chứ không nói về Thị kia, lại chẳng nói về Phi, nên Hữu ấy tức lìa cả thị phi, nên là Trung đạo. Như Hữu tuy đã lìa Thị Phi, mà Hữu là Hữu ấy, nên chẳng phải Trung đạo. Trung đạo của ông tuy lìa Hữu vô mà có Trung ấy nên được gọi là Trung đạo, thì có hại gì tới cái Hữu của tôi đã lìa cả thị phi, nên được gọi là Trung đạo? Vả lại tự tôi nói thẳng về Hữu cũng chẳng cho là có Hữu ấy. Biết rõ không có Hữu ấy nên gọi là Trung đạo. Nói riêng về Vô cũng giống như thế.

- Riêng nói về Hữu gồm tất cả các pháp: Vì sao? Vì Hữu ấy là Vô sở hữu.

Nếu là hữu sở vô thì sẽ mất hết tất cả các pháp. Nay cho vô sở hữu là hữu nên gồm đủ tất cả các pháp. Nói riêng về vô cũng như thế. Chỉ là vô sở đắc nên gọi là vô, thì cái vô ấy chẳng gồm đủ tất cả các pháp sao?

- Giải thích về ý nghĩa tánh không:

Nhưng Hữu vô sở dĩ có được các pháp với ý nghĩa không bị ngăn ngại, chính là do tánh không nên mới được như thế. Nay phải giải thích về tánh không, cũng có nhiều ý, nhưng chỉ giải thích về tám ý:

(1) Nói rõ bẩn tánh là không mà phần ngọn là giả hữ, do ý nghĩa như thế nên gọi là tánh không.

(2) Bản tánh thường là không, không có lúc nào chẳng là không, nên gọi là Tánh không.

(3) Bản tánh thường là không, không có lúc nào chẳng không nên gọi là Tánh không.

(4) Nói rõ chỉ do nhân duyên tạo ra các pháp là không, nên gọi là Tánh không.

(5) Phá bỏ tánh hữu, đạt được cái không ấy nên gọi là Tánh không.

(6) Phá bỏ kiến giải Vô về pháp tánh, thì pháp ấy nói rõ việc dứt trừ tánh không hữu nên gọi là Tánh không.

(7) Nói rõ pháp tánh vô sở hữu là không nên gọi là Tánh không.

(8) Tánh của pháp Hữu sở vô là không nên gọi là Tánh không.

Nay lược nói rõ về các điểm khác của tám ý, nhưng về đại ý thì không khác, chỉ là một Tánh không. Như thế, tánh không của các pháp tùy theo nghĩa mà sử dụng một cách thích hợp. Dùng một nghĩa thì đạt được ý của các nghĩa kia. Cũng như hư không đã tạo nên một vòm lưới đầy màu sắc, đường nét. Tánh không đã như thế thì cái không rốt ráo cũng như vậy.

Nói rõ nhân tánh không giải thích về nghĩa hơn kém, đối đãi-chẳng đối đãi:

Mất tánh không ấy nên gọi là kém. Mất chẳng đối đãi với hơn. Đạt được tánh không nên gọi là hơn, hơn tức đối đãi với kém. Vì sao? Vì hơn kém trái nhau, nên kém đã là kém đối với hơn, vậy kém chẳng đối đãi với hơn, hơn là được đối với cái kém, nên hơn thì đối đãi với kém. Đó là nghĩa phân biệt về vị trí.

Phải đạt được ý thứ nhất là việc rất cần thiết. Như trung đạo dứt bặt giả nên chẳng đối đãi với giả. Giả thì chẳng dứt bặt, nên giả đối đãi với trung.

Giải thích về ý mở rộng, thu hẹp:

Nhưng hơn, kém là do sự mở rộng, thu hẹp, nên phải giải thích. Về mở rộng, thu hẹp tự có ngang, dọc. Xác định tự có hai để trông vào đó mà chọn lấy. Mở rộng về chiều ngang là thuận hợp, chiều dọc tức là thu hẹp. Bồ-tát tu tập hành hóa các hành, ngưỡng vọng về đạo tức là tự hành, thu hẹp. Nếu hướng về chúng sinh, tức là giáo hóa người, cũng là sự thuận hợp. Nhưng khi chẳng giáo hóa người cũng là giáo hóa người. Chỉ riêng tự hành tức là giáo hóa người. Như thế là Bất Hữu Hữu, có bệnh dùng thuốc cùng chữa, theo lý ra đi-giữ lại, thành-hoại, trong-ngoài, hữu đắc-vô đắc, trái thuận v.v...với vô số các môn Dụng, chẳng thể nói đủ hết được. Nhưng đại ý là như thế.

- Hỏi: Đã có Bất Hữu Hữu với nhiều cách thể hiện, thế thì Hữu, Bất hữu cũng giống như vậy chăng?

- Đáp: Cũng giống như vậy. Giả hữu lại tóm kết về Hữu, Bất Hữu. Lại nữa, Giả Hữu, Bất Hữu biểu thị cho lý tổng kết về Thể. Các trường hợp khác có thể tự tìm hiểu.

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

QUYỂN 3

Luận về nghĩa Phật tánh, gồm mười phần:

1. Nói đại ý.
2. Nói rõ về các lối giải thích khác nhau.
3. Tìm hiểu các kinh.
4. Lược nói về nhân chính.
5. Giải thích tên gọi.
6. Nói về bản hữu, thỉ hữu.
7. Nói về hữu vô, trong ngoài.
8. Nói về thấy tánh.
9. Nói về hội giáo.
10. Môn phân biệt.

1. Nói Đại Ý:

Thuốc quý dừng lại nơi núi từ đó đến nay đã lâu. Ngọc tròn chìm dưới nước, thật đã trải qua bao nhiêu thời gian. Nhưng tùy ở chỗ lưu hành mà sáu vị khác nhau. Tranh nhau nắm giữ lấy ngói đá nơi ba thừa cho nên khác. Lầm cho là đao của sừng dê, lại dựa vào hình tượng giống như sợi dây buộc! Dám vâng theo ý Phật, xem thường cho là lời nói non dại. Nhiều lần được nhìn ảnh hiện trong gương, mặt mũi mới trở lại thấy rõ nơi chốn. Tuổi trẻ mất quê hương gọi là nhược táng (an phận nơi chỗ ở hiện có mà không biết quay về nơi quê cũ). Chẳng biết quay trở lại chỗ gốc thì gọi là vô minh, thức tỉnh tìm trở về ngọn nguồn chính là Phật tánh.

2. Nói rõ các lối giải thích khác nhau:

Xưa nay việc giải thích Phật tánh tương truyền khác nhau, đại thể có nhiều vị luận sư bày tỏ kiến giải, ở đây chỉ nói ra mười một vị, với những cách lãnh hội khác nhau. Mười một vị này đều là hàng có tên tuổi, nên nay khỏi phải nêu ra đầy đủ, chỉ đề cập thẳng các nghĩa mà

họ chủ trương.

- Kiến giải Một: Lấy chúng sinh làm nhân chính cho Phật tánh, nên thường dẫn kinh rằng, nhân chính là các chúng sinh, nhân duyên tức sáu pháp Ba-la-mật. Đã nói nhân chính là các chúng sinh, nên biết rằng dùng chúng sinh làm nhân chính cho Phật tánh. Lại nói: Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, nói rõ nền tảng của lập luận này.

- Kiến giải thứ hai: Lấy sáu pháp làm nhân chính cho Phật tánh, nên thường dẫn kinh nói: Chẳng là sáu pháp. Sáu pháp là năm ấm cộng với người. Nên biết sáu pháp là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ ba: Lấy tâm làm nhân chính cho Phật tánh. Nên thường nói kinh để bày tỏ. Hễ người có tâm thì chắc chắn sẽ đạt đến đạo quả Bồ-đề Vô thượng. Do có tâm nhận biết nên khác với cây đá là những vật vô tình. Nhờ tâm mà nghiên cứu tu tập sẽ được thành Phật. Nên biết, Tâm là nhân chính của Phật tánh.

- Kiến giải thứ tư: Lấy sự nối tiếp âm thầm, mịt mờ nhưng không hề mất làm nhân chính cho Phật tánh. Lối giải thích này khác với kiến giải thứ ba lấy tâm làm nhân chính. Vì sao? Là vì ở đây nói thẳng ra là thần thức có tính chất lưu truyền âm thầm mờ mịt nhưng thường tồn tại, nói điều ấy dùng làm nhân chính.

- Kiến giải thứ năm: Lấy tính chất lánh khổ tìm vui làm nhân chính cho Phật tánh. Tất cả chúng sinh không ai chẳng có tính lánh khổ tìm vui. Tánh chất ấy là thật có nên lấy nó làm nhân chính. Ở đây chỉ nói tính chất lánh khổ tìm vui và dùng làm nhân chính cho Phật tánh. Nên thường dẫn kinh nói: Nếu không có Như lai tạng thì chẳng có được sự chán lìa khổ đau mà cầu Niết-bàn. Cho nên nói rõ, cái dụng của tánh chất lánh khổ tìm vui là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ sáu: Dùng Chân thần làm nhân chính cho Phật tánh. Nếu không có Chân thần thì đâu được thành Chân Phật? Nên biết Chân thần là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ bảy: Lấy Thức A-lê-da làm tự tánh thanh tịnh ở tâm, làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ tám: Dùng quả hiện có làm nhân chính cho Phật tánh. Tức là lý của quả hiện có.

- Kiến giải thứ chín: Lấy cái lý của sự đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ mười: Lấy Chân đế làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải mười một: Dùng cái Không của nghĩa bậc nhất làm

nhân chính cho Phật tánh, nên kinh nói: "Phật tánh gọi là cái không của nghĩa bậc nhất". Vậy nên rõ nền tảng của quan điểm này.

Song, Pháp sư Đạo Lãng ở Hà Tây và Pháp sư Đàm-vô-sấm hợp tác phiên dịch kinh Đại Bát Niết-bàn. Tôn kính vâng theo lời của Tam Tạng Pháp sư soạn ra "Niết-bàn Nghĩa Sớ", giải thích nghĩa Phật tánh, dùng chính Trung đạo làm Phật tánh. Như thế là sau đó các vị Pháp sư đều dựa vào phần "Nghĩa Sớ" của Pháp sư Đạo Lãng, dùng cho việc giảng kinh Niết-bàn cho tới việc giải thích nghĩa Phật tánh. Tâm Đại sư tự tạo ra các thứ chấp theo kiến giải khác, đều lấy nghĩa chỗ mà Niết-bàn nhằm phá trừ để làm kiến giải chính cho mình. Há chẳng phải như trong kinh đã nói ví dụ về trường hợp rờ voi rất khác nhau hay sao? Tuy chẳng rời voi nhưng chẳng người nào giải thích đúng về voi cả. Do vậy mà phải phá bỏ tất cả.

Nay đều xin nói câu hỏi về nghĩa, nếu đứng vững được thì có thể thích hợp cho việc dùng làm nhân chính. Nếu nghĩa chẳng thành, há chẳng phải là chọn lấy nhân tà làm nhân chính hay sao? Lược nói có mười một kiến giải, mà vấn đề đã được luận bàn tỉ mỉ thì có những giải thích, sâu rộng. Lúc này không có dụng ý ấy nên khỏi phải nói ra. Nhìn chung, mười một kiến giải nói trên, việc giải thích đại thể không ngoài ba ý, vì sao?

- Kiến giải thứ nhất lấy chúng sinh làm nhân chính, kiến giải thứ hai lấy sáu pháp làm nhân chính. Hai lối giải thích không ngoài hai nghĩa giả-thật, nói rõ về chúng sinh tức là người giả, sáu pháp tức là năm tín cộng với người giả.

Tiếp theo dùng tâm làm nhân chính, cùng với kiến giải lấy sự nối tiếp âm thầm mịt mờ nhưng thường tồn tại, tính chất lánh khổ tìm vui, dùng Chân thần, thức A-lê-da, năm lối giải thích đó, tuy với Thể, Dụng thật hư khác nhau, nhưng đều lấy tâm thức làm nhân chính.

Còn lại bốn kiến giải: Dùng quả hiện có, đạt được lý của Phật, dùng Chân đế, cái Không của Đệ nhất nghĩa, đều dùng lý làm nhân chính.

Nay xin lần lượt bác bỏ, dứt trừ.

- Kiến giải thứ nhất lấy chúng sinh làm nhân chính: Ở đây chỉ nói câu hỏi: Cái gì là chúng sinh? Mà có thể dùng cái ấy làm nhân chính? Kinh nói: "Nếu Bồ-tát có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sinh, thì chẳng phải Bồ-tát". Lại nói "Như lai nói chúng sinh tức chẳng phải chúng sinh". Nhân chính gốc là Bồ-tát. Kinh đã nói rằng có tướng chúng sinh thì chẳng phải Bồ-tát, thế thì đâu được dùng chúng sinh

làm nhân chính? Nên biết, có chúng sinh thì đều là vọng tưởng, đâu thể dùng vọng tưởng điên đảo để làm nhân chính? Hơn nữa, nếu dùng chúng sinh làm nhân chính, thì chỉ hỏi: Ngày trước trong giáo pháp ban đầu đã nói là có chúng sinh chăng? Nếu giáo pháp ban đầu đã nói rõ điều ấy, thì nên xem giáo pháp ban đầu là nói về nhân chính ở Phật tánh. Họ giải thích: "Giáo pháp ban đầu đã nói rõ về chúng sinh, chỉ chưa nói là nhân chính thôi". Nếu thế thì giáo pháp sau này nói chúng sinh là nhân chính, tức là trở lại chỉ rõ rằng giáo pháp ban đầu đã dùng chúng sinh làm nhân chính chăng? Như vậy thì nơi giáo pháp ban đầu, trong lý về chúng sinh đã là nhân chính. Nếu trong lý đã là như thế thì trong lý đã nói về Phật tánh. Như chẳng thể nói được điều này thì sao có thể dùng chúng sinh làm nhân chính? Lại nữa, ông dẫn kinh nói rằng tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, nên biết chúng sinh đúng là nhân chính ở Phật tánh, điều ấy là không đúng. Đã nói chúng sinh có Phật tánh thì đâu được nói chúng sinh là Phật tánh? Nếu nói chúng sinh là Phật tánh thì cũng được nói: Tất cả chúng sinh đều có chúng sinh, tất cả Phật tánh đều có Phật tánh chăng? Nếu không được như thế thì nên rõ, chúng sinh và Phật tánh là khác nhau, không thể nói chúng sinh là Phật tánh được.

- Nêu câu hỏi về kiến giải thứ hai:

Kinh nói: "Phật tánh chẳng phải sáu pháp, chẳng lìa sáu pháp". Nói bày như thế là nói cái gì mà dẫn ngang câu văn ấy để nói về Phật tánh? Chẳng phải "tức là sáu pháp", lại chẳng phải "lìa sáu pháp", vậy lúc nào nói rõ sáu pháp là Phật tánh, lại nói: "chẳng phải sáu pháp" nên sáu pháp chẳng phải Phật tánh". Lời này nếu xem là thuận hợp thì rõ ràng do người đọc kinh không hiểu nghĩa, thành ra dẫn đến sự sai lầm như vậy!

- Nêu câu hỏi về năm kiến giải tiếp theo:

Tuy năm kiến giải ấy với sự nói bày khác nhau, hoặc về Thể, hoặc về Dụng, mà đều là Thể, Dụng ở tâm.

Trước hết là kiến giải thứ ba dùng tâm làm nhân chính cho Phật tánh, điều ấy chẳng đúng. Kinh nói: "Có tâm đạt được Bồ-đề"thì đó là nói rõ rằng người có tâm sẽ đạt được giác ngộ, chứ đâu có nói tâm là nhân chứng ở Phật Tánh? Bấy giờ, có sự hiểu lầm như thế, nên phần sau của kinh noí: "Tâm là vô thường, Phật tánh là thường, nên tâm chẳng phải Phật tánh". Kinh đã phân biệt rõ, nói tâm chẳng phải Phật tánh, lại gượng nói như trên, há chẳng phải là tranh cãi với Phật sao? Tâm đã chẳng thành, thì các dụng ở tâm như sự nối tiếp âm thầm, mịt mờ

nhưng thường tồn tại, tính chất lánh khổ tìm vui, v.v... đều hỏng cả! Kinh Đại Niết-bàn, chỗ nào cũng đều nói rõ về Phật tánh. Do vậy mà người lúc ấy tìm hiểu về Phật tánh đều dẫn kinh Niết-bàn làm chứng, chỗ nào có lời văn giải thích về sự nối tiếp âm thầm, mờ mịt nhưng không hề mất, tính chất lánh khổ tìm vui v.v làm nhân chính cho Phật tánh? Kinh Thắng-man nói: "Nếu không có Như lai tạng thì chẳng được chán khổ lìa vui, cầu Niết-bàn". Đó chính là nói rõ do năng lực mầu nhiệm từ Như lai tạng Phật Tánh, nhờ vậy mà chúng sinh có được sự chán lìa khổ để tìm an vui, chứ đâu có nói rằng chán lìa đau khổ tìm cầu an vui là nhân chính ở Phật tánh? Vị Luận sư kia cho rằng; "Chỉ rõ ở quả hiện có là Như lai tạng, do có quả ở hiện tại là Như lai tạng nên nhờ đó mà chúng sinh có được sự chán lìa khổ, cầu an vui", điều này cũng không đúng. Phẩm Tánh nói: "Ngã tức là Như lai tạng. Như lai Tạng tức là Phật tánh". Nói về Phật tánh, xưa nay có được điều ấy cũng giống như người cô gái nghèo gặp được kho báu, đâu phải nhọc công nói về quả hiện có là Như lai tạng! Vả chăng thể của quả hiện có vẫn còn chưa có mà lại khiến cho chúng sinh chán lìa khổ tìm an vui, há chẳng phải lời nói quá đỗi thổi phòng đó sao! Nếu dựa vào nhân chứng, thì từ trước tới nay ai đã tạo ra cách giải thích như thế? Đó là Pháp sư Quang Trạch một thời suy diễn, đưa ra lối giải thích như vậy, kinh không có câu nghĩa làm chứng, chẳng phải là chỗ truyền thừa của thầy, nên chẳng thể sử dụng.

Cho đến kiến giải thứ bảy về thức A-lê-da thứ tám, cũng chẳng phải Phật tánh. Luận Nhiếp Đại thừa nói: "Là mẹ của vô minh cội nguồn sinh tử". Nên biết, sáu thức, bảy thức, cho tới tám, chín, dù cho trăm ngàn, vô lượng các thức đều chẳng phải Phật tánh. Vì sao? Vì đều thuộc nẻo Hữu sở đắc, cho dù là đối tượng của năm loại cũng không nhận thức được.

Nên tiếp theo có ba, bốn kiến giải đều dùng lý làm nhân chính cho Phật tánh, mà hầu như ít có khác nhau. Hai kiến giải trước, dùng quả hiện có và lý của sự đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh. Họ nói: Đó là lý của thế đế.

Kế đến có hai kiến giải, dùng Chân đế và cái Không của nghĩa Đệ nhất là Phật tánh, thì văn kinh phần dưới liền nói rằng đó là Không, "Chẳng thấy không và Bất không gọi là Phật tánh". Cho nên biết: Lấy Trung đạo làm Phật tánh chứ chẳng lấy Không làm Phật tánh.

Còn cho Chân đế là Phật tánh: "Đây là kiến giải mà Pháp sư Hòa và Pháp sư Tiểu Lượng đã chủ trương. Xin hỏi, xem Chân đế là Phật tánh xuất xứ từ kinh nào, vâng theo sự truyền dạy của ai? Không có

thầy truyền thụ, cũng không có câu nghĩa làm chứng cứ, cho nên chẳng thể sử dụng.

Về kiến giải cho quả hiện có là nhân chính ở Phật tánh thì đây là nghĩa mà từ xa xưa nhiều vị Pháp sư thường dùng. Vậy mới có nghĩa đấy thôi. Nếu là mới có tức là pháp tạo tác, Pháp tạo tác là vô thường, chẳng phải Phật tánh.

Xem lý của Phật là Phật tánh thì đó là quan điểm của Linh Căn, Tăng Chánh. Nghĩa này vốn xuất hiện từ rất xa xưa nhưng thiếu sót là không có thầy trao truyền tiếp nối. Thể của sự học vấn là phải dựa vào thầy để nương theo mà học tập. Nay xin hỏi: Dụng lý của việc đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh, vậy thì kinh nào nói về điều này, được truyền thừa từ vị nào? Vị thầy kia đã dùng tâm làm nhân chính cho Phật tánh, mà đệ tử thì dùng lý của việc đạt được quả Phật làm nhân chính, há chẳng phải là trái với thầy, tự tạo ra mọi sự suy diễn vẽ vời hay sao? Vậy nên chẳng thể áp dụng được.

Nói chung về mười một kiến giải, đều là chấp vào lý của việc đạt được quả Phật. Nay bác bỏ chính với lý ấy thì nghĩa chung ở mười một kiến giải kia sẽ rõ. Việc đã rộng, nên phải nói ra ba lớp để phá trừ:

a/ Thứ nhất: nói Hữu Vô để đả phá: Xin hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật ấy đích thực là Hữu hay Vô? Nếu cho là Hữu thì Hữu đã thành sự, chẳng thể gọi là lý. Nếu cho là Vô thì không tức là lý không, tức là rơi vào hai bên chẳng được xem là lý.

b/ Thứ hai nói ra ba thời để đã phá: chỉ hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật là lý đã qua hay lý chưa tới, hoặc lý đang có trong lúc ấy? Nếu cho là lý đã qua thì lý đã qua ấy chẳng dùng, không thể trở lại có lý. Nếu cho là lý chưa tới thì lý chưa tới tức là chưa có. Còn như cho lý hiện có trong lúc ấy thì pháp đã thành tức là đã qua, pháp chưa có thì thuộc về vị lai, nên không thể có pháp riêng thứ ba gọi là lý được.

c/ Bác bỏ theo hướng lìa: Xin hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật ấy chính là tức không hay là lía không? Nếu bảo đó tức là không thì từ trước đã là không, chẳng trở lại có lý. Còn nếu cho là lìa không mà có lý ấy, thì không là chẳng thể lìa, đâu được lìa không mà cho là có lý? Lại nữa, lìa không mà có lý thì trở thành hai kiến. Kinh nói: “Các thứ có hai là không đạo không quả!” Vậy sao có thể dùng hai kiến điên đão làm nhân chính được? Nói ra ba điều ấy, theo đó suy xét điều chẳng thích hợp, chẳng phải chỉ riêng nghĩa của bốn kiến giải bị hỏng mà chung cho mười thứ kiến chấp kể trên điều tan vỡ.

- Hỏi: Bác bỏ kiến giải của người thì coi như là được, vậy dùng cái

gì làm nhân chính.

- Đáp: Thứ nhất đối với kiến giải của người đã không chấp nhận thì cùng bác bỏ: họ đều cho là Hữu thì nay đều cho là không: họ dùng chúng sinh làm nhân chính thì dùng chẳng phải chúng sinh làm nhân chính. Họ dùng sáu pháp dùng làm nhân chính thì nay dùng phi sáu pháp làm nhân chính. Nếu họ dùng Tục đế làm nhân chính thì nay dùng Phi tục đế làm nhân chính. Nên gọi là Trung đạo phi chân phi tục là nhân chính ở Phật tánh. Dùng thuốc trị bệnh thì phải nói bày như vậy. Đối với các kiến giải khác dù như thế, nhưng lại phải luận bàn cả chiều ngang chiều dọc. Cho nên đó chẳng phải là nghĩa về chúng sinh có cạn có sâu. Nói theo chiều ngang là thuốc thì phải hướng theo đó mà giải thích. Chiều dọc là so sánh về đạo. Chỉ rõ phi chúng sinh v.v... là nhân chính. Nếu cho rằng thị là phi thị thì cũng có thể từ phi chúng sinh mà nói là chúng sinh được chăng? Nhưng, phi chúng sinh mà nói chúng sinh, thì chúng sinh của phi ấy, có thể nói đó là có, hay có thể nói đó là không, đó là vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không chăng? Nều nhận biết về chúng sinh ấy thì đâu còn phải hỏi về chẳng phải là nhân chính, cho đến nghĩa của sáu pháp, chân đế cũng giống như thế. Nếu tỏ ngộ thấu suốt về lẽ ấy thì đó là nghĩa của nhân chính trong Phật tánh đã gồm đủ. Trước là một lớp nói về chiều ngang, còn đây lại là một lớp nói về chiều dọc, hợp thành hai lớp nói về ý nghĩa của nhân chính.

3. Tìm hiểu về các kinh:

Đã biết Phật tánh thì phải tìm đọc khắp các kinh. Từ lâu, ngay trong kinh A-hàm cũng đã nói về Phật tánh, sự tìm hiểu không mấy trở ngại. Nên nói: “Tất cả chúng sinh đều có tánh Thanh văn, đều có tánh Bích-chi-phật, đều có tánh Phật”. Kinh A hàm đã thế thì các kinh khác cũng có những đoạn nói về Phật tánh, có điều là sự trình bày ấy chẳng được rõ ràng, rành mạch. Như thế thì các kinh nói về Phật tánh cũng đâu có gì phải nghi ngờ? Vậy nên kinh Kim Quang Minh bản mới dịch cho rằng: Nếu thông hiểu nghĩa nói về thân ấy tức là Đại thừa, tức là Như lai tạng, tức là tánh Như lai”. Kinh Hoa Nghiêm có câu: “Bồ-tát với tâm tuỳ hỷ, không đoạn lìa Như lai tánh”. Lại nói: “Muốn không dứt lìa chủng tánh Phật thì nên phát tâm Bồ-đề”. Lại Như Phẩm Khởi Tánh trong kinh Hoa Nghiêm chính là nói về Phật tánh. Từ tánh Bảo vương Như lai mà khởi nhân lìa thế gian, được hội nhập vào pháp giới là quả. Kết nhân quả trước, sinh nhân quả sau, nên Hoa Nghiêm nói về Phật

tánh có nhân có quả, chỉ là chưa nêu ra tên gọi của nhân duyên làm nhân chính, cũng chưa nói lên sự tương xứng với giữa quả và quả. Còn nói đầy đủ về nghĩa mầu của Phật tánh thì đó là điều mà kinh Niết-bàn đã làm. Kinh ấy nói đủ về các trướng hợp có nhân, có nhân của nhân, có quả của quả. Hiện thời các Sư hay dùng kinh Niết-bàn làm chứng cứ, vì trong ấy hầu hết các giáo pháp đều nói về Phật tánh. Ngay cả ví dụ về ngọc báu lưu ly trong phẩm Ai Thán cũng là sự nói rõ về ý nghĩa của Phật tánh. Như thế phẩm Như lai Tánh nói về ý nghĩa của Phật tánh, cho đến các phẩm Sư Tử Hống, Ca-diếp cũng làm việc nói rộng về Phật tánh. Y nghĩa như vậy là quá rõ ràng, nên hầu hết các Sư khi dẫn văn kinh đều lấy văn trong Sư Tử Hống làm chính. Như Bồ-tát Sư tử Hống hỏi:

- Thế nào là Phật tánh? Vì sao gọi là Phật tánh?

Như thế gồm năm câu hỏi về Phật tánh? Phật tánh, đó là cái không của nghĩa Đệ nhất, cái không của nghĩa đệ nhất gọi là trí tuệ. Đó chính là lượt thứ nhất dùng cái không của đệ nhất nghĩa làm Phật tánh. Lại cho rằng, "Nghĩa không Đệ nhất" là trí tuệ, há chẳng khác với nghĩa từ ttrước nay hay sao? Hiện tại chỉ rõ nói cảnh trí, nói trí làm cảnh. Lại cho rằng: Cái gọi là không ấy chẳng thấy không và bất không. Nói theo đó thì cũng có thể cho rằng: Cái gọi là trí ấy là chẳng thấy Trí và Bất trí. Tức chẳng thấy không loại trừ không, chẳng thấy Bất không loại trừ Bất không. Loại trừ Trí, loại trừ Bất trí, xa lìa hai bên chính là Thánh Trung đạo. Lại nói: Hai kiến chấp như thế chẳng gọi là Trung đạo, không thường, không đoạn mới là Trung đạo. Đó hẳng phải là dùng Trung đạo làm Phật tánh hay sao! Do loại trừ Bất không chính là lìa kiến chấp về thường (bên thường), lại loại trừ đối với không, tức là lìa kiến chấp về đoạn, (bên đoạn). Chẳng thấy trí cùng với nghĩa chẳng phải trí cũng như nhau, nên dùng Trung đạo làm Phật tánh. Dùng văn để gọi Phật tánh tức là hạt giống của Trung đạo Tam-bồ-đề. Vì thế, nay giải thích: không của đệ nhất nghĩa gọi là Phật tánh. Tức chẳng thấy không và Bất không, chẳng thấy trí cùng với Bất trí, không thường, không đoạn, đó là Trung đạo, nhấn mạnh đó là Phật tánh của Trung đạo.

Nếu đem ý kiến này bổ túc cho mười một kiến giải trước thì sẽ thành kiến giải thứ mười hai. Nhưng nếu nhận thức rõ về chánh đạo, đạo không có một, thì đâu lại có hai lối giải thích trong cùng một lãnh vực hay sao! Mà cho nghĩa đệ nhất là Phật tánh thì cũng chẳng phải là chỗ giải thích về nghĩa đệ nhất không phải Phật tánh thì cũng chẳng phải là chỗ giải thích từ trước nay về nghĩa không đệ nhất. Kiến giải

trước đây nói về nghĩa không đệ nhất chỉ nói cảnh mà chẳng phải là trí, đấy là đạo nghiêng lệch. Nay nói trí tuệ thì cũng không giống với kiến giải trước về trí tuệ. Kiến giải này nói về trí chỉ nói trí mà chẳng phải cảnh. Đó cũng là nghĩa theo đạo nghiêng lệch, chẳng phải là Trung đạo. Nhưng, ý nghĩa Trung đạo khó nhận thức. Như đã nói trong phần giải thích về hai Đế, chẳng phải Trung, chẳng phải một bên, chẳng trụ nơi Trung, ở một bên, Trung, một bên bình đẳng, giả gọi lá Trung. Nều thông hiểu về Trung đạo như thế tức nhận biết về Phật tánh. Nếu thông hiểu về Phật tánh theo kiến giải hiện tại thì cũng rõ về Trung đạo theo quan điểm này. Thông hiểu về Trung đạo thì rõ về nghĩa không đệ nhất. Thông hiểu về không đệ nhất tức rõ về trí tuệ. Thông hiểu trí tuệ tức rõ về ánh sáng sắc vàng ở chốn hành hóa của Chư Phật. Nếu thông hiểu về ánh sáng sắc vàng ở chốn hành hóa của Chư Phật thì sẽ lãnh hội trọn vẹn ý nghĩa của kinh ấy, có câu: "Ánh sáng tỏa chiếu đó là trí tuệ". Nếu thông hiểu về trí tuệ tức thông hiểu về Phật tánh. Thông hiểu Phật tánh tức liễu ngộ Niết-bàn.

4. Lược nói về nhân chính:

Nhận thức nhân chính không phải là chuyện dễ. Nay xin nói ra hai hình ảnh để theo đấy nhận xét, lãnh hội: Một là nói hình ảnh bến xe để giải thích ý nghĩa, xét theo tính chất không có đầu, cuối.

1/. Ý nghĩa không đầu, cuối tức như kinh Niết-bàn cho rằng:

Mười hai nhân duyên là chẳng sinh chẳng diệt, chẳng một chẳng hai, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng đến chẳng đi, chẳng phải nhân chẳng phải quả!" Lại nói: Phật tánh có nhân, có nhân của nhân, có quả, có quả của quả. Như xét theo nghĩa không đầu không cuối thì nói lên bốn câu để giải thích:

- Gọi là nhân tức là nhân của cảnh giới, đó là mười hai nhân duyên.

- Gọi là nhân của nhân tức là nhân của duyên, đó là trí sinh từ quán mười hai nhân duyên. Cảnh giới đã là nhân, thì trí quán của nhân ấy, do nhân mà có nên gọi là nhân của nhân, hợp với thể của mười hai nhân duyên, đúng là do nhân mà có, nên gọi là nhân của nhân. Kia thì hướng về trước, còn ở đây là hướng về sau, đó là nhân của nhân.

- Gọi là quả: Tức là Tam Bồ-đề, do nhân mà đạt được nên gọi là quả.

- Gọi là quả của quả: Tức là Đại Bát Niết-bàn. Do từ Bồ-đề nên được gọi Niết-bàn là quả của quả. Bồ-đề tức là trí. Niết-bàn tức là

đoạn, do trí nên nói rõ đoạn, đó là nghĩa không đầu cuối. Vì sao? Như chỗ phát sinh trí quán, do nhân mà có, nên cũng là nhân của nhân. Đã là sự giúp nhau là nhân và nhân của nhân, nen là không đầu không cuối.

2/. Nói hình ảnh ba đời để xét theo tính chất có đầu, cuối: Gồm có ba câu:

a/. Là nhân, chẳng phải quả: Tức là nhân của cảnh giới. Nên kinh nói: Như Phật tánh là nhân chẳng phải quả.

b/. Là quả chẳng phải nhân, gọi là đại Niết-bàn.

c/. Vừa là nhân vừa là quả: Tức như thông hiểu nhân cùng Tam-bồ-đề. Đó vừa là nhân vừa là quả. Hướng về sau là nhân, vọng tới trước là quả. Đã cho cảnh giới là nhân chẳng phải là quả, Niết-bàn là quả chẳng phải nhân, do đó nên gọi là có nghĩa đầu, cuối.

- Đáp: Chưa có nhân chính.

- Hỏi: Như trước nói bốn câu, sau nói ba, đều chẳng phải là nhân chính, cũng chưa biết. Vậy thì nhân chính là gì?

- Đáp: Bốn câu trước là nói về nhân quả, nghĩa tức nhân là nhân một bên, quả là quả một bên. Sở dĩ như thế là vì, nhân khác với quả, quả khác với nhân, há chẳng phải nghĩa một bên hay sao! Do vậy mà trước đã nói: Có nhân, có nhân của nhân, có quả, có quả của quả, đều chưa phải là nhân chính. Nếu nói chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới là nhân chính.

Sau nói ba câu: Là nhân chẳng phải quả, là quả chẳng phải nhân, vừa là nhân vừa là quả, đều chưa gọi là chánh. Như nói chẳng phải là nhân chẳng phải là quả, đó mới là chánh, nên kinh nói: "Chẳng phải nhân, chẳng phải quả gọi là Phật tánh".

Do đó, trong bốn câu, lại thêm câu thứ năm mới là nhân chính. Ở trong ba câu lại thêm câu thứ tư mới là nhân chính. Bởi vậy, Phật tánh chẳng phải nhân, chẳng phải quả mà nói là nhân nói là quả. Chẳng phải nhân mà là nhân, phân chia cảnh trí nên có hai nhân, đó là nhân cùng với nhân của nhân. Chẳng phải là quả mà là quả, chia ra trí, đoạn nên có hai quả, đó là quả và quả của quả. Bàn luận hết mực về nhân chính, há là nhân quả. Nên chẳng phải nhân, chẳng phải quả, tức là Trung đạo gọi là nhân chính. Do đó dùng trung đạo làm nhân chính ở Phật tánh. Kinh có câu: "Phật tánh là hạt giống của Trung đạo Tam-bồ-đề". Bởi vậy, Phật tánh tức là hạt giống của Trung đạo, cũng có thể được dùng nhân của Trung đạo làm chính ở hạt giống.

Nếu đạo theo nghĩa đơn thì trung ấy phải là mắt thấy văn ở phẩm Sư Tử Hống. Nhưng trước cho rằng nhân chính ở Phật tánh, chẳng phải

là nhân mà là nhân nên có hai nhân, đó là cảnh giới, sự liễu ngộ hai nhân, chẳng phải quả mà là quả nên có hai quả, đó là Bồ-đề và Niết-bàn. Nay, hai nhân quả này cùng chẳng phải nhân chính. Có nhân quả này thành ra hai nhân hai quả cùng đều là một bên. Nếu chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới là nhân chính. Do đó, hoặc duyên, hoặc liễu ngộ đều chẳng phải là nhân chính. Chẳng phải duyên, chẳng phải liễu ngộ mới là nhân chính. Như Bồ-đề, Niết-bàn đều chẳng phải quả chính. Chẳng phải Bồ-đề, chẳng phải Niết-bàn mới là quả chính.

- Hỏi: Nếu như thế thì thành sáu thứ Phật tánh. Cái gì là trong nhân có duyên, nhân dứt nhân, lại có nhân chính, há chẳng phải là ba nhân. Quả có Bồ-đề, Niết-bàn tức thành hai quả. Lại có trường hợp chẳng phải Bồ-đề, chẳng phải Niết-bàn, gọi là quả chính, há chẳng phải là sáu thứ Phật tánh sao?

- Đáp: Cũng đạt được sáu thứ Phật tánh. Nhưng nay thì chẳng phải vậy. Sở dĩ như thế là vì, chỉ có nhân trung mới gọi là Phật tánh, đến quả thì thành tánh Phật. Nên ở nhân thì gọi là chẳng phải nhân, ở quả thì chẳng phải quả. Rõ ràng chỉ một, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, mà hiện tại lấy đó để giải thích về Phật tánh, nên kinh là nhân chính. Như vậy chỉ có năm tánh chứ chẳng phải sáu tánh.

5. Giải thích Tên gọi:

Giải thích về tên gọi có hai thứ: Trước giải thích tên chung, kế giải thích tên riêng.

1/. Về tên chung thì kiến giải không giống nhau, có ba nhà:

a/. Kiến giải một cho rằng: Hai chữ Phật Tánh đều là tên gọi của quả. Phật gọi là giác nên đó đích thực chẳng phải nhân. Tánh thì lấy tánh chất không thay đổi làm nghĩa. Thể của quả đã là thường, do đó mà không thay đổi. Trong nhân thức bị mờ tối nên chẳng phải Giác. Đã có sự dời đổi thì chẳng được gọi là tánh. Nhưng chúng sinh sẽ đạt được lý Phật tánh ấy, nên nói là đều có Phật Tánh.

b/. Kiến giải thứ hai: Phật tánh đó là ở trong nhân, câu hỏi về kiến giải thứ nhất: Kinh đã nói: Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh. Vậy vì sao cho rằng trong nhân không có tên gọi ấy? Trong nhân nơi chúng sinh có sẵn ý nghĩa giác ngộ nên là nói chúng sinh là Phật. Có sẵn ý nghĩa ấy thì có cái lý không thay đổi gọi là Tánh.

c/. Kiến giải thứ ba: Chia chữ ra để giải thích. Phật là tên gọi của quả. Tánh là tên gọi của nhân. Trở lại nói câu hỏi đối với giải thức nhất. Chúng sinh mê tối lỗi lầm, rõ ràng là chưa có trí tuệ. Nếu có pháp giác

ngộ thì có thể đạt được sự giác ngộ của Phật. Thế là chúng sinh hoàn toàn không có sự giác ngộ kia, làm sao cho rằng chúng sinh là Phật? Từ trí nhỏ quán xét về sinh tử, kết cuộc thành tựu quả vị đại giác, thì quả ấy mới gọi là Phật, nên Phật là tên gọi của quả. Nhưng chúng sinh sẽ đạt được diệu lý chẳng thay đổi đó, nên gọi là Tánh. Tánh chỉ rõ lý ấy, do đó tánh ở trong nhân.

Đối với ba kiến giải trên, nay đều cho là không thích hợp, đều nên bác bỏ. Dùng ngay kiến giải của ba thừa ấy để cùng nói câu hỏi mà đả phá.

- Hỏi: nghĩa theo hiện nay là gì? Là hiện ở nhân, ở quả hay là ở cả nhân và quả?

- Đáp: Nay, nói rõ nghĩa thời gian thì không ở đâu, cũng không chẳng ở đâu, nên cho rằng như Phật giảng nói là không ở đâu không chẳng ở đâu. Chỉ lấy ý nghĩa như vậy nên gọi là Phật tánh. Tuy không ở đâu không chẳng ở đâu, mà nói là ở tại, nói là chẳng ở tại. Phật tánh ở nhân, tánh Phật thì ở quả, nên nhân của quả gọi là Phật Tánh. Quả của nhân gọi là tánh Phật. Đó là nghĩa hai của không hai, hai của không hai là dụng. Lấy thể làm dụng, lấy dụng làm thể; Thể, dụng bình đẳng là Trung đạo không hai, chính là Phật tánh.

Tất cả các sư khi giải thích về nghĩa Phật tánh, hoặc cho rằng Phật tánh là nhân, chẳng phải quả, hoặc cho là quả chẳng phải nhân, thì hai nghĩa nhân quả ấy chẳng phải Phật tánh. Nên kinh có câu: "Hễ đã có hai thì đều là tà kiến". Vậy nên biết tất cả các Sư đều chẳng rõ Phật tánh, đều chấp một bên, tranh luận đúng sai nên làm mất Phật tánh. Nếu biết nhân quả vốn bình đẳng không hai, thì mới được gọi đúng nghĩa là Phật tánh. Kinh nêu: "Chẳng phải nhân chẳng phải quả gọi là Phật tánh".

Phật tánh đã thế thì Niết-bàn cũng vậy. Nếu rõ sinh tử, Niết-bàn vốn bình đẳng không hai thì đó mới được xem là đúng nghĩa Niết-bàn. Nên kinh nói: "Phật biết rõ tất cả chúng sinh đều hoàn toàn vắng lặng, là tướng của Niết-bàn, không còn bị hoại diệt".

2/. Giải thích về tên gọi riêng:

- Trước nói nhân chính ở Phật tánh là chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Chẳng phải nhân mà là nhân, nên có hai nhân, đó là nhân của cảnh giới và nhân của sự liễu ngộ. Chẳng phải là quả mà là quả nên có hai quả, đó là Bồ-đề và Niết-bàn. Gọi là nhân của cảnh giới tức là mười hai nhân duyên có khả năng sinh ra trí quán. Gọi là nhân của sự liễu ngộ tức trí quán có khả năng thông hiểu về sự xuất hiện của quả Phật,

nên gọi là nhân của sự liễu ngộ. Đã liễu ngộ về nhân ở duyên của sự xuất hiện quả vị Phật, nên có khi gọi là nhân của sự liễu ngộ, là nhân của duyên.

Bồ-đề, là con đường chánh biến tri, tức theo trí mà gọi tên, Niết-bàn, đó là sự vắng lặng, chính là theo sự dứt trừ mà nói bày. Bốn câu trước nói có nhân, đó là mười hai nhân duyên, gọi chính xác là mười nhân và duyên. Chẳng phải là nhân chính của Bồ-đề mà gọi là nhân, là do nó khả năng sinh ra trí quán, cùng nhân tạo ra nhân nên gọi là nhân. Nếu theo mẫu mực ấy thì đại Niết-bàn cũng chẳng phải là quả chính của quán chính. Lấy quả của Bồ-đề làm quả nên cũng thích hợp với đơn danh là quả. Như gọi Niết-bàn và quả là quả thì nên gọi là quả của quả. Mười hai nhân duyên cũng như thế. Cùng với nhân tạo nhân nên phải gọi nhân của nhân. Mà trong kinh cho là nhân của nhân, đó là mười hai nhân duyên làm phát sinh trí quán. Nhân ấy nhờ nhân mà có nên gọi nhân của nhân. Cũng như thế, mười hai nhân duyên cũng là do nhân mà có, sao chẳng được gọi là nhân của nhân?

Tuy là có nghĩa về mẫu mực chung như thế, nhưng chỉ có mười hai nhân duyên là tạo nhân. Mở đầu của nhân nên chỉ riêng nó được gọi là nhân. Do đó Kinh gọi là nhân chẳng phải là quả. Trí quán từ mười hai nhân duyên phát sinh, do nhân mà có nên gọi là nhân của nhân. Sở dĩ có quả gọi là Tam-bồ-đề, từ nhân của trí quán mà có nên gọi là quả. Như cho Tam-bồ-đề là quả chính của Trí quán nên chỉ riêng nó được gọi là quả. Trí quán cũng là nhân chính của Tam Bồ-đề, nên cũng gọi riêng là có Nhân. Như nói Trí quán từ nhân mà có nên được gọi là nhân của nhân. Tam-bồ-đề cũng từ quả mà có nên cũng là quả của quả. Mà chẳng những chính thức gọi là Tam-bồ-đề, do đáp ứng nhân ban đầu nên còn gọi thẳng là quả. Niết-bàn từ quả của Tam-bồ-đề mà có, nên gọi là quả của quả. Nhưng bốn thứ gồm hai nhân hai quả ấy đều là một bên chứ chẳng được gọi là chính. Chẳng phải là nhân, chẳng phải là quả mới đúng là nhân chính. Chẳng phải nhân nên có hai nhân. Chẳng là quả nên có hai quả, do đó nhân ấy chẳng phải nhân, quả đó chẳng phải quả, nên chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới gọi là chính.

Nhưng, chẳng phải nhân, chẳng phải quả tự nó có thể gọi là chính. Chỉ ở nhân kia nên gọi là nhân chính, ở nơi quả kia thì gọi là quả chính. Tuy vậy, nghĩa chính ấy rốt cuộc lại chẳng thể định rõ, nên có khi gọi là Đạo, hoặc có khi gọi là Trung, có khi cho là nhân chính. Nếu dùng đủ ngôn từ để chọn lấy thì cuối cùng cũng chẳng thật có, làm sao cho đó là chính? Quả tự nó chẳng là chính. Nhân cũng chẳng phải chính, cũng

chẳng phải phi nhân phi quả, cũng chẳng phải là phi nhân phi quả.

- Hỏi: Như thế thì là gì?

- Đáp: Trong ấy quả là không có gì. Hiện có là do vượt cái thông thường, tỏ ngộ ngôn từ thì ý nghĩa sâu xa sẽ được lãnh hội. Điểm sáng ở tâm liễu ngộ ấy dùng làm nhân chính. Phô bày tâm quán đó thì ngôn ngữ chẳng thể thuật lại được, nên Ca-diếp thường hay khen là chẳng thể nghĩ bàn.

6. Nói về Bản hữu, Thỉ hữu:

- Hỏi: Phật tánh là bản hữu (vốn có) hay là Thỉ hữu (mới có)?

- Đáp: Kinh có hai văn bản dẫn chứng. Một cho rằng Phật tánh có sẳn trong chúng sinh. Ví như bình chén ở trong căn nhà tối tăm, lực sĩ có viên ngọc trai đính trên trán, cô gái nghèo với kho báu, thuốc quý ở núi Tuyết. Vốn tự có sẳn chứ chẳng phải mới có. Do đó, trong kinh nói về Như lai tạng đã nói rõ về nghĩa của chín thứ pháp thân.

Thứ hai cho là quả vị Phật từ nhân mầu nhiệm sinh ra, chỉ mong cầu ngựa mẹ được nuôi dưỡng lâu có giá trị chứ không mong cầu ngựa non có giá trị. Nói rõ việc nên uống thuốc để dược tỉnh táo dể chịu thì hiện tại đã cho là hôi thối, trong thức ăn đã có sự bất tịnh, trong hạt mè đã có chất dầu, chính là trong nhân nói bày đã có lỗi lầm. nên biết Phật tánh là Thỉ hữu (mới có). Kinh đã có hai căn bản, nên người giải thích cũng thành hai loại, kiến giải thứ nhất nói. Phật tánh trong chúng sinh xưa nay tự có. Lý nơi tánh là chân thần, là thức A-lê-đa, nên Niết-bàn cũng có hai thứ: Niết-bàn tánh thanh tịnh trước nay vốn thanh tịnh; Niết-bàn phương tiện thanh tịnh theo lớp tu tập mới thành tựu.

Kiến giải thứ hai thì nói: Kinh đã nói bày quả vị Phật là tự nơi nhân mầu nhiệm sinh ra, tại sao bao gồm trong thức ăn có sự bất tịnh? Nên biết Phật tánh là Thỉ hữu (mới có(. Lại có người cho rằng, bản hữu (vốn có) đối với hiện tại nên gọi là bản hữu.

- Hỏi: Nếu thế thì thành ra bản hữu chăng?

- Đáp: Vẫn theo nghĩa Thỉ hữu.

- Hỏi: Nếu Thỉ hữu (mới có) thì phải là vô thường phải không?

- Đáp: Tôi xin trở lại ý nghĩa về vốn có (bản hữu), điều này đâu khác gì với trường hợp hai tên cướp đối với Trương Vương cùng đáp? Nếu người kia vốn có thì nên như các ví dụ về Như lai tạng trong kinh. Nếu nói rằng mới có thì lẽ ra là vô thường, mà cho là vốn có ở chỗ hiện có thì đó là lời nói thế nào? Quyết định ở gốc hay quyết định ở hiện có? Thế giới vô lượng, Trí Phật vô biên, phải chẳng là chẳng tròn đầy? Nếu

cho rằng như vô biên mà tỏa chiếu có thể tự phá trừ thì đâu phải mệt nhọc nói câu hỏi nữa. Nếu tỏa chiếu cùng tận tức là có biên giời. Toả chiếu không cùng tận thì chính là trí tuệ không tròn đầy, câu hỏi ấy đâu đa được dứt trừ. Về nghĩa vốn có, mới có cũng như thế. Tất cả mọi nghĩa về hữu sở đắc chẳng gì là không tự hủy diệt, chỉ vì con người không biết đó thôi. Do đó mà tất cả mọi người đều rơi vào mành lưới rối rắm, đó. Hoặc chấp vốn có (bản hữu) thì chẳng phải mới có (thỉ hữu). Hoặc chấp mới có thì chẳng phải vốn có. Nói chung là đều chấp một phía văn bản nên chẳng lãnh hội thông suốt ý kinh, gây sự tranh luận về đúng sai, tạo nên sự hủy diệt con đường phát huy Phật pháp, thật chẳng thể nói bày hết được! Như Pháp sư Địa luận nói: Phật tánh có hai loại: Một là lý tánh, hai là hành tánh. Lý thì chẳng phải do vật tạo ra nên gọi là vốn có (bản hữu). Hành thì phải nhờ vào sự tu tập mới thành tựu nên gọi là mới có (Thỉ hữu). Nếu tâm có chỗ sở đắc, một lần hướng vọng về đó, dứt bỏ văn ngôn, dường như đạt được diệu chỉ. Nhưng quy xét kỹ về ý kinh thì chưa hẳn đã là như thế. Vì sao? Vì rõ là bậc đại Thánh với phương tiện khéo léo, theo chỗ thích hơp của vật, vì nhằm dứt trừ bệnh mà nói pháp, không hề nói giảng lý tánh là vốn có, hành tánh là mới có? Chẳng hạn như nói về nghĩa của Như lai tạng, kinh Lăng-già nói Vô ngã là Như lai tạng, kinh Niết-bàn thì nói ngã là Như lai tạng, hai văn kinh ấy phải có sự phối hợp thế nào? Vếu có (bản hữu) mới có (thỉ hữu) về ý nghĩa cũng giống như thế. Nếu nói lý tánh vốn có, chẳng phải mới có, hành tánh mới có, chẳng phải vốn có, thì trở lại chấp thành bệnh, xem Thánh giáo chẳng phải là thuốc. Mà những người kiến thức nông cạn ở thế gian, chỉ thấy ở ngôn ngữ kia liền xác định là đúng, do đó mà trở thành mê chấp.

Nay, kiến giả tiếp tục nói về y nghĩa của Phật tánh là chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải là vốn có (bản) chẳng phải mới có, (thỉ), cũng chẳng phải hiện có. Nên kinh có câu: Chỉ dùng văn tự, số lượng theo thế tục đế nên nói có ba đời, chẳng phải cho là Bồ-đề có quá khứ, vị lai, hiện tại, vì chẳng phải gốc, chẳng phải ngọn, vì đều có nhân duyên, nên có thể được nói bày. Như Phẩm tánh của kinh Niết-bàn nói rõ: Phật tánh vốn có (bản hữu), như người cô gái nghèo có kho báu. Nhưng vì các chúng sinh chấp vào giáo pháp thành bệnh, nên văn kinh tiếp theo liền nói rõ mới có (thỉ hữu). Vậy nên biết: Phật tánh chẳng phải gốc (bản) chẳng phải ngọn (thỉ) chỉ vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên nói là gốc, ngọn.

- Hỏi: Nếu nói Phật tánh chẳng phải gốc, ngọn, thì vì sao nói gốc

ngọn (vốn có, mới có).

- Đáp: Nói hết mực về Phật tánh thì thật lý chẳng phải gốc (bản) ngọn (thỉ). Chỉ do Như lai với phương tiện khéo léo, vì nhằm phá trừ về bệnh chấp vô thường của chúng sinh, nên nói rằng tất cả về Phật tánh trong chúng sinh vốn xưa nay tự có, do nhân duyên ấy mới thành tựu được Phật đạo. Nhưng vì chúng sinh không có phương tiện khéo léo, chấp tánh của Phật tánh là hiện tướng thường lạc. Do vậy mà Như lai, vì nhằm phá trừ bệnh hiện tướng của chúng sinh, nên giấu phần gốc (bản) mà nói rõ phần ngọn (thỉ). Nói rốt ráo về Phật Tánh thì chẳng những không phải là gốc ngọn, mà chẳng phải gốc, còn chẳng phải ngọn. Vì nhằm phá trừ gốc, nên giả nói chẳng phải gốc chẳng phải ngọn. Nếu có thể tỏ ngộ được gốc ngọn (bản thỉ) chẳng phải là gốc ngọn, đúng sai đều bình đẳng thì mới được gọi là nhân chính ở Phật tánh. Nhân của chúng sinh là sự bảo đãm sâu xa cho việc thành tựu Phật đạo. Nếu chẳng được như thế thì chẳng thể là Phật Tánh.

Như nói về nghĩa vốn có (bản hữu) mới có (Thỉ hữu) thì ví như khái niệm mới, cũ. Thế nào là niệm thứ nhất thì mới, niệm thứ hai thì cũ? Ví như gạo mới, vừa xuất ra thì mới, xuất tiếp theo thì chẳng phải mới. Cũng thích hợp khi cho niệm thứ nhất là cũ, niệm thứ hai là mới. Trước gọi là cũ, sau mới gọi là mới. Đó chính là trước sau điên đảo, được gọi là mới, nên cho thường sinh diệt là mới. Cũng có thể xem ban đầu về sau, đã thông hiểu, thì nghĩa về bản Hữu (vốn có) mới có (Thỉ Hữu) cũng lại giống như thế. Nghĩa cũ, mới hợp với ban đầu về sau, nêncũng nói ban đầu, cũ là mới, mới lâu gọi là cũ. Định rõ cái gì là mới, cái gì là cũ. Nên biết: hoàn toàn không mới không cũ. Vậy nên giải thích về mười hiệu, văn viết: Bậc trên gọi là mới, hạng sĩ gọi là cũ, thể ngộ đại Niết-bàn là không mới không cũ.

Đã cho rằng Thể ngộ Đại Niết-bàn không mới không cũ thì cũng có thể nói thể đại Niết-bàn là không gốc (bản) không ngọn (thỉ). Ở đây đã một lượt giải thích về nghĩa không gốc không ngọn, nhưng nghĩa ấy là thể thanh tịnh, sao cũng làm mất đi lời noí nhờ vào nghĩa gốc ngọn? Nay sẽ thâu tóm sự việc mà bàn luận. Như vô minh và niệm ban đầu mới dấy lên là mơí, quả vị Phật sau này mới khởi là cũ. Thế có khác gì với hai niệm trước hướng vào nhau, niệm ban đầu là mới, niệm về sau là cũ phải chăng? Cũng thích hợp khi cho rằng quả vị Phật mới khởi thì đó gọi là mới. Vô minh với chổ trụ đã lâu nên gọi là cũ. Vậy thì khác gì với hai niệm cùng hướng vào nhau: Niệm ban đầu gọi là cũ, niệm về sau gọi là mới. Nhưng gốc (bản) ngọn (thỉ) chỉ rõ về mới cũ. Gốc chỉ rõ

về cũ, ngọn chỉ rõ là mới. Vô minh và niệm ban đầu và quả vị Phật cùng hướng vào nhau, đều được xem là mới, đều được xem là cũ. Cũng đều được cho ngọn, đều được cho là gốc. Vô minh và quả vị Phật đã như thế, thì sinh tử và Niết-bàn cũng như thế, đều được gọi là ngọn, đều được gọi là gốc. Do đó, sinh tử là ngọn, Niết-bàn là gốc; Niết-bàn là ngọn, sinh tử là gốc; sinh tử mới có (thỉ hữu) Niết-bàn vốn có (bản hữu) đâu khác với niệm thứ nhất là mới, niệm thứ hai là cũ. Sinh tử vốn có, Niết-bàn mới có thì khác gì với niệm thứ hai. Là mới? Nên sinh tử, Niết-bàn chẳng phải vốn có, chẳng phải mới có, mà chung cuộc là không gốc (bản) không ngọn (thỉ).

Nhưng nay giả danh nói giảng nên cả hai cùng là gốc, ngọn chẳng khác. Kinh noí vốn có, (bản hữu), nay không gốc (bản) không có nơi hiện tại. Nếu gốc là có thì nay là không, nếu gốc là không thì nay là có. Do đó, nay cùng với gốc, đều được gọi là có, đều được gõi là không. Ý của văn ở đây rốt lại là nhằm nói rõ về nghĩa không gốc không ngọn, nên văn tiếp theo kết luận: rằng có pháp ba đời là điều không thể thật có. Vì thế nói rõ: Ba đời đều chẳng được cho là có, nhưng nay giả danh mà nói bày. Vốn có, (bản hữu) nay là không, vốn không nay là có. Rõ sinh tử, Niết-bàn đều là không. Như tỏ ngộ được giả danh thì nói về có, nói về không, rốt ráo chung cuộc là không có, không không, nên nói pháp ba đời là điều không thật có. Đâu khác gì nói về mới cũ, gốc ngọn, rốt ráo chung cuộc là không có, nghĩa mới cũ gốc, ngọn chăng? Nên biết: Nói về mới cũ thì xưa nay chỉ rõ mới là cũ, cũ là mới. Gốc (bản) ngọn (thỉ) cũng vậy, chỉ rõ gốc là ngọn, nói rõ ngọn là gốc, nên gốc ấy là gốc của ngọn. Chỉ rõ gốc là ngọn, nên ngọn ấy là ngọn của gốc. Ngọn của gốc chẳng phải ngọn (thỉ). Gốc của ngọn chẳng phải là gốc. Do đó mà cho rằng, rốt ráo chung cuộc là ý nghĩa không gốc (bản) không ngọn (thỉ).

7. Bàn về Hữu, Vô, Trong, Ngoài:

Nay nói về nghĩa có không, trong ngoài của Phật tánh. Phần này rất khó lãnh hội. Hoặc có thể cho rằng, ngoài lý thí có Phật tánh, trong lý thì không có Phật tánh. Hoặc có thể cho rằng, trong lý có Phật tánh, ngoài lý không có Phật tánh. Nay, trước giải thích về lý trong ngoài, tiếp theo là nói về có không.

Nhưng, trước nay cũng đã nói về lý trong, ngoài của hàng phàm phu và nội đạo, ngoại đạo. Nên những người tin vào năm căn chưa an lập thì lý ở trong đường tâm hành, lý ở ngoài nẻo tâm hành gọi là ngoài

hàng phàm phu. Năm căn an lập thì lý ở trong nẻo tâm hành gọi là trong hàng phàm phu. Do đấy gọi là lý ở trong nẻo tâm hành, lý ở ngoài nẻo tâm hành. Đã có ngôn ngữ ấy thì cũng chính là nghĩa về lý trong ngoài. Song, đối với các vị sư cũ đều chẳng tạo nổi sự rõ ràng, nói lên điều ấy gọi là giáo hóa. Kinh nói: Lại nữa, đạo có hai thứ: Một là ngoại đạo, hai là nội đạo. Đạo của ngoại đạo chẳng có thường, chẳng có lạc, đạo của nội đạo có thường có lạc. Bồ-đề giải thoát cũng giống như thế. Bồ-đề của Thanh văn chẳng có thường, chẳng có lạc. Bồ-đề của chư Phật, Bồ-tát đạt được gồm đủ cả thường, lạc, ngã, tịnh. Về giải thoát cũng vậy.

- Hỏi: Bồ-đề chỉ mỗi là đạo, do đâu mà nói hai thứ?

- Đáp: Bồ-đề là đạo của đối tương hành hóa. Trước phải rõ về đạo là đạo của chủ thể hành hóa. Chủ thể, đối tượng là khác nhau.

Lại nữa, như nói tất cả các pháp có sinh diệt, đều là lý ở ngoài, thuộc về ngoại đạo. Nếu nói tất cả các pháp không sinh diệt thì đều là lý ở nội, thuộc về nội đạo. Nên nay giải thích:

Phát tâm, tỏ ngộ về lý chẳng sinh chẳng diệt, như trong Bát-nhã đã giải thích, đó là nội đạo.

Phân biệt rõ về lý trong ngoài xong, nay tiếp tục giải thích về tánh chất có không của Phật tánh.

- Hỏi: Chúng sinh có Phật tánh là lý ngoài hay lý trong?

- Đáp: Hỏi lý ngoài chúng sinh có Phật tánh hay chăng, điều này chẳng thành câu hỏi. Vì sao? Vì lý ngoài từ gốc vốn không có chúng sinh, thế thì đâu được hỏi rằng theo lý ngoài chúng sinh có Phật tánh hay chăng, như hỏi về nước ở trong ngọn lửa bốc chá, từ gốc vốn không hề có, đâu được hỏi như vừa nói, vì từ nơi nào đến? Do đó, lý ngoài đã không có chúng sinh, cũng không có Phật tánh. Đối tượng của năm thứ mắt không thấy. Nên kinh có câu: "Nếu Bồ-tát có tướng về ngã, tướng về người, tướng về chúng sinh thì chẳng phải Bồ-tát". Vì vậy, ngã và người, cho tới người hiện nay không có Phật tánh, chẳng những phàm phu không có Phật tánh mà thậm chí A-la-hán cũng không có Phật tánh. Do ý nghĩa ấy nên chẳng những cỏ cây không có Phật tánh mà chúng sinh cũng không có Phật tánh. Nếu muốn giải thích là có Phật tánh, thì chẳng những chúng sinh có Phật tánh mà cả cỏ cây cũng có Phật tánh. Đó là đối ở lý ngoài không có Phật tánh để giải thích lý trong có Phật tánh.

- Hỏi: Chúng sinh không có Phật tánh, cỏ cây có Phật tánh, xưa nay chưa hề được nghe. Vậy đó là trong văn kinh hay tự mình đặt ra? Nếu chúng sinh không có Phật tánh thì chúng sinh chẳng thành Phật.

Nếu cỏ cây có Phật tánh thì cỏ cây sẽ thành Phật! Đó là việc lớn lao, chẳng thể coi thường lời nói khiến người kinh ngạc!

- Đáp: Ít nghe nên cho là điều quái lạ! Xưa nay đã có việc ấy, do đó kinh nói: "Có các Tỳ-kheo, nghe giảng về Đại thừa thì đều kinh sợ cho rằng lạ lùng, đứng dậy khỏi chỗ ngồi bỏ đi!" đó là sự việc như vừa dẫn trên. Nay lại lược nói trường hợp kiến giải ngu muội, đem lời đáp đến hỏi. Trong Phẩm Ai Thán của kinh Đại Niết-bàn có nói ví dụ về mất và được hạt ngọc trai, dụ cho chúng sinh vì mê lầm nen đánh mất, không thấy Phật tánh, giác ngộ thì có được Phật tánh. Vậy nên cho rằng: Nhất-xiển-đề không có Phật tánh, giết chết cũng không có tội". Lại còn chê trách hai thừa như đốt cháy hạt giống, dứt bặt gốc rễ kia, như hạng người các căn bị hư, há chẳng phải là nói rõ phàm Thánh không có Phật tánh hay sao? Chúng sinh còn không có Phật tánh huống chi là cây cỏ. Từ đó nên biết, chẳng những cỏ cây không có Phật tánh, mà chúng sinh cũng không có Phật tánh. Lại như kinh Hoa Nghiêm nói, đồng tử Thiện Tài nhìn thấy lầu gác của Bồ-tát Di-lặc thì liền đạt được vô lượng pháp môn, há chẳng phải là quán vật thấy thấy tánh liền đạt được vô lượng pháp Tam-muội? Kinh Đại Tập có câu: "Chư Phật, Bồ-tát quán tất cả các pháp chẳng có gì không phải Bồ-đề". Điều này nói về mê chấp không biết Phật tánh thì đó là muôn pháp sinh tử, giác ngộ tức là Bồ-đề, nên Pháp sư Tăng Triệu nói: "Đạo xa cách thay! Thấu đạt được vật mà xa cách bậc Chân Thánh chăng? Tỏ ngộ tức là Thần".

Nếu tất cả các pháp chẳng có gì không phải Bồ-đề thì sao chẳng dung hợp được lẽ chẳng có gì không phải Phật tánh. Lại nữa, kinh Niết-bàn chép: "Trong tất cả các pháp đều có tánh an vui", cũng là văn kinh, Luận Duy Thức có câu: "Chỉ là Thức, không có cảnh giới", chỉ rõ núi sông cây cỏ đều là tâm tưởng, ngoài tâm không có pháp riêng. Điều này giải thích về lý trong cho tất cả các pháp, y báo, chánh báo là không hai. Do ý báo chánh báo là không hai, nên chúng sinh có Phật tánh thì cỏ cây có Phật tánh. Từ ý nghĩa ấy nên chẳng những chúng sinh có Phật tánh mà cỏ cây cũng có Phật tánh. Nếu tỏ ngộ các pháp đều bình đẳng thì chẳng còn thấy có hai tướng y báo, chánh báo. Thật lý thì chẳng có tướng thành, không thành. Do chẳng có không thành nên giả nói là thành Phật. Theo ý nghĩa này, nếu khi chúng sinh thành Phật thì tất cả cỏ cây cũng được thành Phật. Do vậy, kinh nói: "Tất cả các pháp đều là như như". Còn như đức Di-lặc cũng là như. Nếu đức Di-lặc chứng đắc đạo quả Bồ-đề thì tất cả chúng sinh cũng đều được chứng đắc. Chúng sinh đã như thế thì cỏ cây cũng như thế. Nên biết: Lý thông đạt nên

nhằm nói lên tính chất không qua lại, chẳng đạt được. Do đó mà gọi là Đại thừa vô ngại. Như trên mà nói về nghĩa môn chung. Nếu nói về môn riêng thì chẳng được như thế. Do đâu mà nói chúng sinh có tâm mê chấp nên có được lý của sự giác ngộ, cỏ cây không có tâm nên chẳng mê lầm thì đâu có được ý nghĩa của sự giác ngộ. Ví như mộng tỉnh, vì ý nghĩa ấy nên cho rằng chúng sinh có Phật tánh nên thành Phật; cỏ cây không có Phật tánh nên chẳng thành Phật. Thành và không thành đều là lời nói của Phật, có sự kinh nghi hay sao?

Từ trên đến đây là nói về lý ngoài không có Phật tánh, lý trong thì có Phật tánh. Phần thứ hai nói về lý ngoài có Phật tánh, lý trong không có Phật tánh.

Như kinh Bát-nhã nói: "Như thế là hóa độ đưa đến giải thoát cho vô lượng chúng sinh mà thật không có chúng sinh nào được giải thoát cả! Kinh Hoa Nghiêm cũng nói: "Chân pháp giới bình đẳng, tất cả chúng sinh đều hội nhập, mà thật sự là không có chỗ hội nhập". Đã nói tất cả chúng sinh hội nhập, thì nên biết: "Chúng sinh hội nhập là lý ngoài, mà thật sự là không có chỗ hội nhập, thì lý trong của sự hội nhập ấy là không bao gồm chúng sinh, nên nói thật không có chỗ hội nhập. Như thế thì "diệt độ" mà thật không có ai được "diệt độ", cũng nói lên cách giải thích ấy. Còn như lý trong "thật không có chúng sinh nào được "diệt độ" cả, nên biết, lý trong đã không có chúng sinh, cũng không có Phật tánh. Nhưng vốn có lý trong nên nói lý ngoài. Lý trong đã không thì lý ngoài đâu thể có?

Trước nên lấy thành trong sự giúp nhau để giải thích về nghĩa, nên lý ngoài nếu không thì lý trong là có, nếu lý trong không có thì ngoài là có, hoặc có lúc nói trong, ngoài cùng có, có khi nói trong ngoài đều không. Kinh nói: Người Xiển-đề có thì người có gốc lành không, người có gốc lành có thì người Xiển-đề không, hoặc hai người đều có, hai người đều không,

- Hỏi: Có thể cho đó là thuyết Bất Định hay chăng?

- Đáp: Đó đâu được cho là có sự quyết định! Nên kinh Niết-bàn cho rằng: "Nếu có người cho một người Xiển-đề quyết định có Phật tánh, quyết định không có Phật tánh, đều là phỉ báng Phật, pháp, tăng" Nay đã không muốn phỉ báng ba ngôi báu, nên đâu dám phán định? Trong nghĩa ấy tự có bốn câu bên trong. Ngoài có không chẳng xác định. Sở dĩ cho điều ấy là thuyết Bất định, vì để nói Phật tánh chẳng phải có, không, hoặc cho là có, hoặc cho là không.

- Hỏi: Nếu nói nhất định là chẳng đúng thì Bất định là đúng

chăng?

- Đáp: Nếu nói Bất định là đúng thì hoàn toàn trở lại thành định. Định đã chẳng đúng là thị, bất định cũng đã trình bày đủ. Do phá trừ định nên nói bất định. Có bốn luận chứng như trước. Nếu tẩy sạch mọi sự phân biệt thì bất định mà là định, đâu được cho là không nhất định? Nay chỉ theo lẽ bất định mà lànhất định, thì có lý ngoài là chúng sinh, lý ngoài là cỏ cây, có lý trong là chúng sinh, lý trong là cỏ cây, quyết định cái gì có Phật tánh, cái gì không Phật tánh? Nếu bất định là quyết định, thì trong kinh chỉ nói rõ là hoá độ đối với chúng sinh, không nói hoá độ đối với cây cõ. Đó chính là trong ngoài chúng sinh có Phật tánh, cây cỏ không có Phật tánh. Tuy nhiên còn như nơi tâm quán hướng về đó thì cỏ cây, chúng sinh đâu có sự khác nhau? Có thì cùng có, không thì cùng không, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, bốn câu của điều ấy đều thuận theo tâm quán.

Còn như đối với Phật tánh chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải là trong, chẳng phải lý ngoài. Do đó, nếu đạt được sự tỏ ngộ về có, không, trong, ngoài vốn bình đẳng, không hai thì mới gọi là nhân chính của Phật tánh.

Nên kinh Niết-bàn chép: chúng sinh có Phật tánh chẳng phải huyền bí, chúng sinh không có Phật tánh cũng chẳng phải huyền bí, chúng sinh tức là Phật tánh mới là huyền bí.

Sở dĩ được nói là chúng sinh không có Phật tánh, vì chẳng thấy được Phật tánh. Phật tánh không có chúng sinh là vì chẳng thấy được chúng sinh. Cũng được nói rằng chúng sinh có Phật tánh là dựa vào Như lai tạng, nên cũng được nói là Phật tánh có chúng sinh. Như lai tạng là sự tạo dựng chỗ nương tựa, giữ gìn của sinh tử.

8. Nói về thấy tánh:

Bồ-tát Ca-diếp hỏi: Làm thế nào các vị Bồ-tát thấy được mọi khó khăn để thấy tánh? Bồ-tát Sư Tử Hống hỏi: “Nếu tất cả chúng sinh đều có Phật tánh thì có sao chẳng thấy tất cả chúng sinh hiện có Phật tánh?” Bồ-tát Thập trụ dùng những thứ mắt gì để thấy sự trọn vẹn của không trọn vẹn, dùng mắt gì để thấy sự trọn vẹn của trọn vẹn? Trong Phẩm Tánh trả lời: Kiến có hai thứ: Một là Tuệ nhãn kiến, của mười địa, hoặc gọi là mười Trụ, nói ví dụ về hạt ngọc trai để giải thích. Hai là Tín kiến của phàm phu, ngoại đạo, như nhận thức về sừng dê, đống lửa cháy, v.v... phẩm Sư Tử Hống nói rõ về Tuệ Nhãn kiến, nên thấy trọn vẹn trong cái không trọn vẹn. Sự nhận thức của mắt Phật thì hoàn toàn trọn vẹn,

thông suốt. Văn của kinh là như thế, nhận định, giải thích thì có nhiều cách. Bồ-tát Thập Trụ chỉ mới thấy Phật tánh cũng như mới tiếp xúc với lụa là, bậc cửu trụ lại chưa thấy Phật tánh. Nhưng, kinh Hoa Nghiêm có câu: "Lúc mới phát tâm liền thành thì lúc mới phát tâm sẽ thấy Phật tánh. Nên một vị Pháp sư cho rằng: Đối tượng giải thích của kinh Niết-bàn là Mười Địa, nên trước địa ấy, Bồ-tát chưa đạt được sự liễu ngộ đích thực, do đó chẳng nói về thấy tánh. Mà kinh Hoa Nghiêm nói rõ về Mười địa là từ trí tuệ của Phật mà có, đó là Bồ-tát liễu ngộ đích thực, nên cho rằng lúc mới phát tâm liền thành Chánh giác. Còn như Đại sư của luận y cứ vào hành (tu tập) vị (quả vị) mà nhận xét. Hành chung mà vị thì riêng. Niết-bàn giải thích ý nghĩa của quả vị riêng, nên quả vị Bồ-tát, trí tuệ chưa đạt được tới chỗ cùng cực, do đó Bồ-tát Mười địa thấy tánh chẳng được sáng tỏ, Cửu địa vẫn chưa thấy tánh. Hoa nghiêm nói về nghĩa của hành chung, nên cho lúc mới phát tâm liền thành chánh giác.

Lại như kinh Niết-bàn chép: Bồ-tát Mười Địa chỉ thấy chỗ chung cuộc, không thấy chỗ bắt đầu, còn Chư Phật thì mở đầu, chung cuộc đều thấy rõ. Các vị luận sư giải thích văn kinh này hầu hết không giống nhau. Hoặc cho rằng Bồ-tát Mười Địa chưa dứt hẳn vô minh nên nói rằng chẳng thấy được chỗ khởi đầu. Nhưng ngăn chặn, dứt trừ các hoặc đã sạch, đến gần với Phật, nên cho là thấy được chỗ chung cuộc. Lại nói: Bồ-tát Mười Địa, đến với sau cùng thì gần nên gọi là thấy được chỗ chung cuộc; Từ Trụ, Địa trở lại dứt trừ vô minh thì xa nên cho chẳng thấy được chỗ khởi đầu. Hoặc bảo: Mười địa, trở xuống thứ nhất là xa, nên cho rằng chẳng thấy được chỗ khởi đầu mà chỉ thấy chỗ chung cuộc. Phật đối với các thứ hoặc đã dứt ttrừ tận cùng, nhân tròn quả đủ, nên khởi đầu, chung cuộc đều thấy rõ. Một sư nói: Nhân quả xưa nay là không hai. Chính là không hai, không chẳng phải hai, nên gọi là không hai. Tuy nói là không hai mà chia hai là nhân, quả. Tâm Bồ-đề là nhân, Phật chính là quả. Đó là một lớp mở ra.

Lại nửa, nói rõ về quả thì chẳng thể vượt nhanh về thứ bậc. Do đó trong nhân được chia thành Mười địa. Đó là sự mở ra lớp thứ hai. Như vậy, trong mỗi địa, hoạc lại chia làm ba, cho đến làm bốn. Như địa thứ nhất trước chia làm Mười Hồi hướng, cho tới Mười Trụ, v.v... như thế thì địa thứ nhất là khởi đầu (thỉ), Mười địa là chung cuộc. Mười địa chẳng phải bắt đầu nên cho là chẳng thấy sự khởi đầu. Còn là thứ mười nên nói là thấy được chỗ chung cuộc cũng có thể đối lại để cho rằng địa thứ nhất thấy chỗ khởi đầu, không thấy được chỗ chung cuộc. Quả đã chẳng phân chia, do đó trước sau, khởi đầu chung cuộc đều thấy rõ. Đó chính

là cái mở đầu kết cuộc, của cái không mở đầu- kết cuộc chẳng thấy mà thấy.

9. Nói về Hội giáo:

Trong kinh nói rõ về Phật tánh, pháp tánh, Chân như, Thật đế, v.v... đều là tên gọi khác của Phật tánh. Do đâu mà biết được? Kinh Niết-bàn tự giảng nói về Phật tánh có rất nhiều tên gọi. Đối với một danh từ Phật tánh cũng gọi là Niết-bàn pháp tánh, cũng gọi Nhất Thừa Bát-nhã, Tam-muội Thủ-lăng-nghiêm, Tam-muội Sư Tử Hống. Nên biết bậc đại Thánh tùy duyên với phương tiện khéo léo, nên trong các kinh giảng nói về tên gọi khác nhau. Như trong kinh Niết-bàn gọi là Phật tánh thì ở kinh Hoa Nghiêm gọi là pháp giới, kinh Thắng-man gọi là Như lai tạng, Tâm tự tánh thanh tịnh, ở kinh Lăng-già thì gọi là tám thức, ở kinh Thủ-lăng-nghiêm gọi là Tam-muội Thủ-lăng-nghiêm, ở kinh Pháp Hoa gọi là Nhất Thừa Nhất đạo, ở kinh Đại Phẩm thì gọi là pháp tánh Bất-nhã, ở kinh Duy-na gọi là Thật Đế Vô Trụ. Các tên gọi như thế đều là tên khác của Phật tánh. Do đó, kinh có câu: “Pháp không danh, tướng, mượn danh, tướng để giảng nói. Ở trong một pháp nói vô lượng tên gọi, trong một tên gọi nêu vô lượng môn”. Do ý nghĩa ấy nên danh nghĩa tuy khác mà thật lý không hai?

- Hỏi: Nếu thật lý không hai thì vì sao nêu lên vô số các tên gọi?

- Đáp: Nếu dựa vào danh để giải thích nghĩa thì chẳng phải không có lý do. Vì sao? Vì đại đạo bình đẳng là tánh giác ngộ của các chúng sinh, gọi là Phật tánh. Nghĩa còn tiềm ẩn ở sinh tử thì gọi là Như lai tạng. Dung thông mọi tánh của thức, thanh tịnh rốt ráo gọi là tâm Tự tánh thanh tịnh. Là thể tánh của các pháp nên gọi là Pháp tánh. Nhiệm mầu chân thật không hai nên gọi là chân như. Đạt được nẻo thật của tận cùng ngọn nguồn nên gọi là Thật tế. Lý dứt hẳn mọi sự động, tĩnh nên gọi là Tam-muội. Lý dứt đối tượng được nhận thức nhưng chẳng đối tượng nào không nhận biết nên gọi là Bát-nhã. Thiện ác bình đẳng, chuyển biến nhiệm mầu, không hai, gọi là nhất thừa. Lý dụng tròn đầy, vắng lặng nên gọi là Niết-bàn.

Các nghĩa như thế nên dùng thí dụ nào để rõ, như hư không bất động, chẳng bị ngăn ngại, có vô số các tên gọi. Tuy có các tên gọi nhưng thật ra không có hai tướng, do vậy tên gọi tuy khác mà thật lý thì không hai.

- Hỏi: Như nói chân như, pháp tánh cũng là tên gọi khác của Không. Nay chẳng hay, Phật tánh có phải là nghĩa Không Đệ nhất,

Trung đạo của Nhị đế hay chăng? Nếu cho là phải thì đã nói là Không, đâu được dùng cái không ấy làm Phật tánh? Lãnh hội khắp các kinh khiến không có sự trái nhau, như thế là rất tài tình khéo léo. Nhưng mới nghe được âm vang khác lạ mà chưa thấy được ý chỉ sâu mầu, nên hầu hết mọi người đều nghi ngờ. Xin mở bày chỉ dẫn cho họ, khiến mối nghi ngờ chấp mắc kia được cởi mở.

- Đáp: Kinh Niết-bàn có câu: "Phật tánh gọi là nghĩa Không Đệ nhất". Đó há chẳng phải đúng với nghĩa không có Phật tánh hay sao? Nếu cho không là không thì chẳng phải Phật tánh. Do vậy văn kinh tiếp theo nói rõ "Gọi là không tức chẳng thấy không và chẳng không, gọi là Phật tánh. Người của hai thừa chỉ thấy không mà chẳng thấy chẳng không, chẳng thấy Phật tánh. Nên biết đối với người theo Hữu sở đắc thì chẳng những không chẳng phải là Phật tánh. Đối với người theo Vô sở đắc, chẳng những không phải Phật tánh, mà tất cả cỏ cây đều có Phật tánh.

- Hỏi: Nếu là Phật tánh thì chẳng được nói là phi (chẳng phải). Nếu chẳng phải là Phật tánh thì chẳng thể nói là thị (phải), thế thì sao lại nói tất cả đều là phi? Rồi lại cho rằng "Tất cả đều là phải", há chẳng phải là vượt quá phần trả lời chăng?

- Đáp: Bàn luận rốt ráo về lý của Phật tánh bình đẳng thì chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải chẳng có, chẳng phải pháp tánh, chẳng phải là Phật tánh. Do tất cả đều là phi, nên có thể đạt được tất cả đều là thị. Vì sao? Vì lý của sự bình đẳng. Do chẳng phải là (phi) không, hữu, nên gọi là pháp tánh; phi chẳng phải không, hữu nên giả gọi là không, hữu. Do phi pháp tánh nên gọi là Phật tánh. Không, hữu phi chẳng pháp tánh nên giả gọi là pháp tánh. Do phi Phật tánh nên giả gọi là pháp tánh. Nên biết Đại đạo bình đẳng, không phương, không trụ, nên tất cả đều là phi. Không phương, không bị ngăn ngại, nên tất cả đều đạt được. Nếu cho thị là thị, cho phi là phi, thì tất cả thị phi cũng đều là thị phi. Như rõ không thị không phi là không, phi không chẳng phi giả gọi là thị phi, thì tất cả thị phi cũng đều là thị. Nên biết: Trước đây mười một kiến giải nói về nhân chính ở Phật tánh đều lấy thị làm thị, nên đều chẳng phải là nhân chính cho Phật tánh. Nếu tỏ ngộ các pháp đều bình đẳng, không hai, không thị, không phi, thì mười một kiến giải kia được xem là nhân chính cho Phật tánh.

10. Nói về sự phân biệt chọn lựa:

Nhưng trong sự phân biệt chọn lựa nên nói về nghĩa hơn kém.

Nếu xưa nay vốn thanh tịnh thì vì sao mà kém? Xưa đã không kém thì nay nói kém cái gì? Nếu là sau này mất thì trước cũng phải mất. Trước đã thanh tịnh thì sau cũng phải thanh tịnh, đáp lại nghĩa này, như kinh Đại Bát Niết-bàn quyển chín giải thích về việc Thuần-đà nghi ngờ đối với nghĩa khác nhau. Còn như giải thích rộng ra thì dù dẫn đủ cả bộ kinh Niết-bàn để giải thích cũng vẫn chẳng thể cùng tận. Nghĩa này chẳng thể thấu đạt trọn vẹn, xin dành câu hỏi cho những người sau.

- Về nghĩa của Nhất thừa có ba môn:

1/. Giải thích tên gọi.

2/. Nói thể.

3/. Nói về đồng, khác.

1/. Giải thích tên gọi: Nhất thừa, chính là tông chỉ lớn của Phật tánh. Là kho tàng bí mật của các kinh, là thuật mầu nhiệm của ba lần trở lại, là thuốc quý của sự quay về một đường. Mê lầm thì tám trục mịt mờ như đi trong đêm tối. Tỏ ngộ thì tám trục như đối diện với mặt trời sáng rỡ. Giải thích về tên: Chỉ có một lý, chỉ giáo hóa một người, chỉ thực hành một nhân, chỉ thọ nhận một quả, nên gọi là một. Luận Pháp Hoa chép: Một có nghĩa là đồng, pháp thân Như lai, pháp thân Thanh văn, Pháp thân Duyên giác, ba thừa đồng một pháp thân nên gọi là một. Thừa có nghĩa là vận hành, xuất phát. Vận hành, xuất phát có ba loại: Một là dùng lý để vận chuyển người, từ nhân đến quả. Như kinh Đại phẩm có câu: "Thừa ấy từ ba cõi mà ra, đi đến an trụ trong Trí Nhất Thiết Trí. Hai là lấy đức để vận chuyển người, như kinh Pháp Hoa chép: "Có được thừa như thế khiến các người con sẽ hết sức vui mừng, sung sướng". Ba là dùng ngay mình để vận chuyển người khác, như kinh Niết-bàn nói: "Đi trên thuyền Niết-bàn vào biển lớn sinh tử để cứu vớt muôn loài".

2/. Nói rõ Thể: Thể của Nhất thừa là Trung đạo của chánh pháp. Nhiếp Luận chép: "Thừa gồm tánh thừa, Hành thừa và Quả thừa". Luận Trung Biên Phân Biệt chép: Thừa gồm có năm nghĩa:

a/. Gốc của thừa là Chân như, Phật tánh.

b/. Hành của thừa tức là Phước, Tuệ.

c/. Sự gồm thâu của thừa là Từ, Bi.

d/. Sự ngăn chặn của thừa là Trí, tuệ ngăn chặn về Minh.

đ/. Quả của thừa tức là Phật thừa.

Luận Duy Thức chép: Thừa có ba thể, sáu nghĩa:

Ba thể là: Tự tánh, Thừa tùy, Chủ đắc.

Sáu nghĩa gồm:

a- Thể như hư không, xa lìa vượt ngoài bốn thứ chê bai.

b- Nhân gọi là Phước, tuệ.

c- Gồm thâu tất cả chúng sinh.

d- Cảnh giới gồm cả Chân, tục.

đ- Ngăn che, như da thịt ngăn che tâm.

e- Quả là Vô thượng Bồ-đề.

Luận Thập Nhị môn chép: Thừa gồm bốn việc:

a. Gốc của thừa là thật tướng các pháp.

b. Chủ của thừa do sóng, nên phải dẫn dắt thì muôn hạnh mới được thành tựu.

c. Hành của thừa thì tất cả không có gì không hành.

d. Quả là trí Nhất Thiết Trí.

Luận Pháp Hoa chép: Cũng nói rõ ba thứ:

a/ Thể của thừa, đó là pháp thân Như lai bình đẳng, tức là Phật tánh.

b/ Quả của thừa, đó là cảnh giới Đại Bát Niết-bàn của Như lai.

c/ Duyên của thừa tức là sáu độ đã thấu đạt về nhân.

Đây cũng là ba thứ Phật tánh, không nói về quả và tánh của quả. Quả và tánh của quả thuộc về phần quả, tánh của cảnh giới thì thuộc về phần nhân. Nên nói rộng thì có năm, nói lược thì chỉ có ba.

- Hỏi: Thừa lấy gì làm thể?

- Đáp: Kinh, luận tuy nói rất nhiều nhưng không ngoài ba thứ: Đó là Lý, Hành, Quả. Nay lấy chánh pháp làm thể.

- Hỏi: Lý thì bất động, làm sao gọi là vận hành, xuất phát được?

- Đáp: Do tính chất bất động ấy nên có thể khiến cho chúng sinh vận hành, xuất phát. Nói riêng về thuận hợp nhanh chóng là vận hành, đạt được pháp nhẫn vô sinh là xuất phát. Luận chung thì mỗi thứ đều là vận hành xuất phát cả. Nhân vào thừa để tự vận chuyển và vận chuyển cho người. Quả ở thừa và lý ở thừa thì mình chẳng có thể vận chuyển mà vận chuyển cho người.

- Hỏi: Kinh này nói về thừa, dùng cái gì làm Thể?

- Đáp: Theo chỗ dụng của nhân quả thì dùng nhân quả làm tông chỉ. Nếu theo thể của chánh pháp, tức là dùng chánh pháp làm tông chỉ. Nay giải thích: hoặc nhân hoặc quả đều là chánh pháp, nên vận hành cũng lấy chánh pháp làm tông chỉ. Có người nói: Kinh này xem muôn điều lành là Thể của thừa. Có người cho rằng: Lấy muôn đức của quả làm tông chỉ. Lại có người xem trí của cảnh là tông chỉ. Nay giải thích: Hay dùng chẳng phải không có nghĩa ấy, nhưng chẳng thể đạt được thể

sâu mầu của Thừa, nên dùng Trung đạo của chánh pháp là tông chỉ của kinh làm Thể chính của Nhất thừa.

- Hỏi: Học giả Ba luận thường bác bỏ nghĩa Hữu sở đắc, vì sao nói là dùng thuyết khác?

- Đáp: Nếu cho phá tướng là tông chỉ thì đó là nghĩa Hữu sở đắc. Nay phát huy Vô sở đắc thì ý nghĩa theo các sư đều được, đều chẳng được. Được về dụng, chẳng được về thể. Nếu các chấp khác nhau dứt sạch hẳn, cùng quy về một nẻo tận cùng thì không chấp nào mà không phá trừ, không nghĩa nào mà chẳng gồm thâu, khó sư dụng thì như Cam lồ, vụng về trong cách làm việc thì trở thành thuốc độc.

- Hỏi: Kinh Đại Phẩm nói rõ bốn tánh chất của thừa: Lý, giáo, hành, quả cùng với kiến giải hiện tại có gì khác?

- Đáp: Kinh ấy không nói về khai mở, quyền biến, so với đây có khác.

- Hỏi: Các kinh Thắng-man, Pháp Hoa thì khác nhau ra sao?

- Đáp: Kinh Pháp Hoa hợp cả ba thừa, vì các Bồ-tát tiệm ngộ mà giảng nói, chính là nhằm đối hợp cả ba thừa. Kinh Thắng-man vì các Bồ-tát đốn ngộ mà giảng nói, không nhằm đối hợp với hàng Thanh văn, Duyên giác, chỉ đối với người mà trình bày, so với đây có khác.

- Hỏi: Nếu kinh Pháp Hoa đã giảng nói về rốt ráo thì vì sao còn cầu giáo pháp Niết-bàn?

- Đáp: Mất mầm, giống ở tâm nên cần có Niết-bàn, không mất mầm, giống ở tâm thì chẳng cần Niết-bàn. Chỉ vì các chúng sinh căn trí ám độn nên giảng nói. Do vậy Phật Đại thông Trí Thắng, Phật Nhiên Đăng không giảng về Niết-bàn, là vì chúng sinh căn trí lanh lợi. Lại như kinh ấy nói rõ ba việc: Một là xe, hai là bò, ba là kẻ theo hầu.

Xe là muôn đức muôn hạnh của nhân quả. Bò cũng gồm chung ở nhân quả, chánh quán về Trung đạo, lìa mọi cấu nhiễm về đoạn, thường, được gọi là Bò trắng. Do chánh quán nên muôn hạnh được phát khởi, ra khỏi đường sinh tử. Đây tức là trí Nhất Thiết Trí dẫn dắt trở thành muôn hạnh.

- Hỏi: Nhất Thiết Trí là thừa, tại sao lại dụ cho Bò?

- Đáp: Một pháp gồm hai nghĩa. Phát khởi dẫn dắt thì như Bò, nghĩa vận chuyển thì như xe. Ngoài ra thì chẳng đúng: Vận hành, xuất phát trên có nghĩa của xe, không có chủ thể của phát khởi dẫn dắt nên không có nghĩa của Bò. Ở trong cảnh giới là kẻ theo hầu, Bò ở đất của quả, thì trí tuệ chân thật là Bò, sáu thông không chút cấu uế là bò trắng, đóng bò vào xe đi trong năm đường, vận chuyển, đưa chúng sinh ra khỏi

các đường ấy. Kẻ theo hầu tức là nhân ngoài cảnh giới.

- Hỏi: Kinh này chưa nói về nhân chính ở Phật tánh. Nghĩa ấy như thế nào?

- Đáp: Người chưa đạt được sự mầu nhiệm của kinh. Luận Pháp Hoa nói. Bảy xứ nói về xứ của nhân chính, nay lược nói bốn xứ:

Các Pháp xưa nay thường tự có tướng vắng lặng. Đó là nói về tự tánh tru trong Phật tánh. Lại nói cũng hội nhập ở pháp tánh. Đó là tên gọi khác của Phật tánh. Lại cho rằng khai mở, chỉ dẫn, liễu ngộ, hội nhập vào tri kiến của Phật. Luận Thích bàn về tri kiến nói rõ Phật tánh, Bồ-tát Phổ Hiền và việc thọ ký cho người ác có tánh của nhân chính.

- Hỏi: Có người nói: Kinh này chưa nói về thường trụ, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Đây là cách phát biểu của Nhị thừa, kinh này nói các pháp xưa nay thường tự có tướng vắng lặng, đó là nghĩa về pháp thường trụ. Thường ở tại núi Linh Thứu là nói rõ về người thường trụ. Cõi thanh tịnh của ngã không bị hủy hoại. Đó gọi là nghĩa y báo thường trụ, y báo, chánh báo, người, pháp đều là thường, thế thì sao cho là không thường trụ? Dựa vào văn phẩm Trù Lượng trong Luận Thích thì trù lượng ba nhân, pháp thân, báo thân, hai thân là thường trụ.

- Hỏi: Có người cho rằng: Bỏ ba còn một, nghĩa ấy có thích hợp chăng?

- Đáp: Đó là nghĩa Hữu sở đắc. Kinh Đại Phẩm nói: Chẳng phải ba, chẳng phải một, nên gọi là Đại thừa. Kinh này chẳng thể nói bày rõ. Ngôn từ cũng vắng lặng, do đó mà vượt khỏi bốn câu, trăm nẻo phủ định, hoàn toàn thông suốt, gượng nói là Thừa. Ba, một là hai, chẳng phải ba, chẳng phải một là không hai. Hai, không hai là thô. Quên ngôn từ, dứt suy nghĩ là diệu.

Là khai hội, gồm có mười môn:

(1) Mở ra ba làm hiển bày một.

(2) Hợp ba quy về một.

(3) Bỏ ba lập một.

(4) Phá trừ ba, nói về một.

(5) Che phủ ba, nói rõ một.

(6) Trước ba nói rõ một.

(7) Trong ba nói rõ một.

(8) Sau ba, giải thích một.

(9) Dứt ba, giải thích một.

(10) Không có ba, giải thích một.

- Mở ra ba làm hiển bày một:

Mở ra ba thừa ngày trước là phương tiện, chỉ rõ Nhất thừa hiện nay là chân thật, nên gọi là mở ra ba, làm hiển bày một.

- Hợp ba quy về một:

Hợp hành của ba thừa ấy để quy về một Phật thừa, nên nói rằng: đối tượng hành hóa của các ông là con đường tu tập của Bồ-tát.

- Bỏ ba lập một:

Phế bỏ giáo pháp của ba thừa ngày trước để lập giáo pháp của Nhất thừa hiện tại, nên cho rằng: Trong các Bồ-tát chánh trực lìa bỏ phương tiện, chỉ giảng nói về đạo vô thượng.

- Phá trừ ba, giải thích một:

Phá trừ chấp về tình trạng khác nhau của ba thừa để giải thích về đạo của Nhất thừa.

- Che phủ ba, nói rõ một:

Như Lai hướng tới ba, một, hai duyên, nên có giáo pháp của ba, một. Trước thì lấy ba che phủ một, nay thì dùng một bao trùm ba.

- Trước ba nói rõ một:

Chưa đi đến vườn nai đã giảng nói về phần trước của Ba thừa. Nơi đạo tràng vắng lặng đã nói rõ về giáo pháp Nhất thật. Đó là trước ba nói rõ một.

- Sau ba, giải thích một:

Sau ba thừa, phần giáo pháp của Pháp Hoa là nhằm hợp Ba thừa cùng quy về Nhất đạo, gọi là sau ba biện giải một.

- Dứt bặt ba, nói về một:

Như thế giới vô ngôn, ngoài thì không ngôn từ, không chỉ bày, trong thì không suy nghĩ, không nhận thức. Nên chẳng những không nói về một, ba mà đó tức là Phật sự, lại là một, gọi là dứt bặt ba, nói về một.

- Không ba, giải thích một:

Như cõi Phật Hương Tích, cõi ấy không có cả tên gọi hai thừa, đó gọi là không có ba, giải thích một. Chỉ có chúng Đại Bồ-tát thanh tịnh nên gọi là có một.

Năm thứ trước là theo nghĩa nói về một. Năm môn sau là nói gọn về xứ, thời (nơi chốn, thời gian), các văn khác nhau, phần giáo pháp có khác nhau nên chia ra làm năm.

- Hỏi: Thế nào là hợp cả ba để quy về một?

- Đáp: Nếu muốn biết hợp cả ba quy về một, thì trước phải biết mở ra một thành ba. Chia làm ba, tức ngày trước chỉ cho phần giảng nói

về nhân của Đại thừa là quả rốt ráo của Tiểu thừa, nay lại chỉ cho quả rốt ráo của Tiểu thừa tức là nhân của Đại thừa, nên gọi là hợp lại.

- Hỏi: Người Tiểu thừa cho đó là rốt ráo, vậy đó là mê chấp ở nhân hay mê chấp ở quả?

- Đáp: Sự thật là nhân lớn mà cho là quả nhỏ, nên đó là mê chấp đối với Nhân.

- Hỏi: Do từ nghĩa nào mà giải thích cho rằng Nhất thừa là Phật thừa trong ba thừa. Lại từ nghĩa nào để giải thích Nhất thừa chẳng phải là Phật thừa trong ba thừa chăng?

- Đáp: Nếu nói rõ về ba thừa, gồm thâu trọn vẹn cả thừa xuất thế, nên đối hợp với phương tiện của hai thừa, nói về Phật thừa là chân thật. Do vậy văn chép: "Chỉ có một việc, đó là sự thật, ngoài ra hai tức chẳng phải thật". Vì thế mà nói rõ Nhất thừa là một trong ba thừa. Như trong Phật thừa lại chia làm chân thật, ứng hợp. Trước đây vì người hai thừa nói Phật là thân tướng phương tiện, nên Phật thừa là thân phương tiện. Nay lấy giáo pháp nói rõ thân Phật là chân thật, nên thừa chân thật khác với Phật phương tiện. Như Trưởng giả ngồi trên tòa sư tử khác với Trưởng giả mặc áo xấu, dơ bẩn. Đại thể thì xưa nay hai giáo pháp nói về Phật có quyền, thật khác nhau. Bởi vậy Nhất thừa chẳng phải một trong ba thừa.

- Hỏi: Phần đầu, cuối trong kinh này, hoặc nói Phật dùng năng lực mầu nhiệm từ phương tiện chỉ bày giáo pháp Ba thừa, thì rõ ba thừa đều là phương tiện. Lại cho rằng chỉ có một việc ấy là sự thật, ngoài ra hai thì chẳng phải thật. Đã hai thì là phương tiện. Vậy hai đoan văn trên là trái nhau chăng, làm sao hợp chung được?

- Đáp: Hai đoạn văn ấy cũng là một nghĩa, không trái nhau. Đối với Phật thừa, theo phương tiện giảng nói ba. Kế đến cho Nhất thừa là thật, hai là phương tiện. Như trong bàn tay một người có một quả, theo phương tiện nói có ba quả. Lần lượt luận bàn thì một quả là thật, hai là phương tiện, nên theo phương tiện nói là ba, hai là phương tiện ấy cũng như nghĩa của một, không hề trái nhau.

- Hỏi: Gọi là hợp ba quy về một hay hợp hai quy về một?

- Đáp: Đây cũng là một nghĩa. Luận Trí Độ chép: Đối với một Phật thừa chia làm ba phần. Như người chia một đấu gạo ra làm ba đống, thì cũng hợp được ba đống gạo ấy thành một đống. Hoặc cũng nói là hợp hai đống quy về một đống. Hợp ba, hợp hai, cũng là một nghĩa thôi, không có trái nhau. Nếu nói một cách rốt ráo thì Trung đạo là tông chỉ, luận gọi là thừa của tánh. Còn nếu nói theo dụng thì muôn điều

lành là Thể của thừa. Trong muôn điều lành ấy thì lấy Bát-nhã làm thể. Hai điều lành báo (quả báo) tập (tu tập), chọn lấy nhân của tập làm thể của thừa. Nhân của báo trụ nơi sinh tử thì không chọn lấy.

- Hỏi: Nếu thế thì chẳng nên hợp năm thừa gồm cả trời, người thành Nhất thừa?

- Đáp: Người, trời là quả của báo, mà thể của thừa ấy có nghĩa của nhân nơi tập nên hợp lại được, đó chính là nghĩa của duyên tăng thượng. Nói theo hướng riêng thì điều lành hữu lậu chẳng phải thể của thừa. Điều lành vô lậu mới là thể của Thừa. Thừa có hai thứ: Thiện hữu lậu là thừa xa, thiện vô lậu là thừa gần. Thừa còn có hai loại: Một là thừa động, hai là thừa chẳng động. Muôn hành là thừa động. Trung đạo, Phật tánh, Như lai tạng là thừa Bất động.

- Hỏi: Thừa lấy tính chất vận chuyển, xuất phát làm nghĩa. Trung đạo Phật tánh thì không vận hành, xuất phát, làm sao gọi là thể của thừa?

- Đáp: Do tính chất bất động ấy nên có thể làm cho muôn điều lành vận hành, xuất phát, cũng khiến cho người thực hiện hành động, ra khỏi đường sinh tử, an trụ trong Niết-bàn, nên gọi là thừa. Giáo pháp ban đầu của Tiểu thừa dùng quả làm thừa, nên nói ba xe ở ngoài cửa. Quả tận cùng đó là trí Vô sinh. Đại thừa thì lấy cả nhân quả làm thừa.

- Hỏi: Nếu Đại thừa lấy cả nhân, quả làm thừa thì vì sao kinh cho rằng ở trên quả vị Phật không còn giảng nói về pháp sự Nhất thừa?

- Đáp: Đây là tóm tắt ý nghĩa tự mình chẳng vận hành, chẳng nói, chẳng vận chuyển đối với người khác.

3/. Nói về Đồng, khác:

- Có người cho rằng nhân thành giả là dụng của Thừa, một điều lành không đầy đủ thì chẳng thành dụng của thừa, nên hợp thành muôn phương có dụng của sự vận hành, ví như cột kèo của ngôi nhà v.v... chẳng phải giả thì không có dụng.

- Người thứ hai cho nối tiếp nhau là dụng. Như pháp thật mỗi niệm tự diệt, không có dụng của sự vận hành, nên cho rằng chính sự nối tiếp nhau làm cho có dụng.

- Ý kiến thứ ba: Cùng đối đãi làm một, trong đó quả một nên nhân là một. Điều lành là nhiều nên dùng một quả ấy là một đối với muôn điều lành. Nay giải thích:

Muôn điều lành đều có nghĩa của sự vận hành, xuất phát. Cũng như nghĩa về trăm dòng chảy mỗi dòng tự hướng chảy ra biển. Chẳng cho biển là một nên trăm dòng chảy là một.

- Hỏi: Nếu chẳng phải là nhân tạo thành có sức mạnh, lai chẳng phải là nối tiếp nhau, vậy tại sao một niệm đối với pháp thật liền có sư vận hành, xuất phát?

- Đáp: Do chẳng vận hành là vận hành, chẳng nối tiếp nhau là nối tiếp nhau, nên chung cuộc thì cùng đối đãi là gốc. Do có cùng đối đãi nên có dụng của thừa.

Tiếp theo là trích dẫn văn kinh:

- Hỏi: Kinh nói trong cõi Phật khắp mười phương chỉ có pháp Nhất thừa, không hai cũng không ba. Thế nào gọi là không hai, không ba?

- Đáp: Có người nói: Không hai là không có hai hạng Thanh văn, Duyên giác. Không ba là không có cả Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ. Lại như trước kia ba thừa đều là phương tiện, nay giáo pháp chỉ có một xe nên khác với ba của ngày trước.

- Hỏi: Vì sao như thế?

- Đáp: Kinh có câu: "Phật dùng năng lực mầu nhiệm của phương tiện chỉ rõ giáo pháp Ba thừa". Chung thì ba làm phương tiện, nên cho ba là phương tiện, cho một là chân thật. Do đó mà hợp cả ba thừa của ngày trước quy về nhất thật ở hiện tại.

Lại có câu: "Xin ban cho chúng con ba thứ xe báu". Trước kia cầu xin ba, nay chỉ ban cho một. Nên chỗ cầu xin thì không cho, lại cho chỗ không cầu. Nên biết: Chỉ có xe lớn khác với ba của ngày trước. Dùng một chút văn lý để suy xét thì có bốn xe.

- Bàn luận thêm: Ba xe, Bốn xe. Tranh luận với bao thứ phiền phức từ trước đến nay đã lâu. Thấu đạt thì một bộ phận cũng không, mê chấp thì dù tám trục cũng đều trì trệ, vướng mắc.

Nay dùng tám đoạn văn của kinh để trưng dẫn mới thấy sự giải thích ấy là sai lầm.

1) Văn chép: "Như lai chỉ dùng một Phật thừa, vì chúng sinh giảng nói giáo pháp, không có thừa nào khác, hoặc hai hoặc ba". Văn ấy lần lượt nói ba thừa: "Chỉ dùng Nhất Phật thừa" nghĩa là Phật thừa là bậc nhất. "Không có thừa nào khác, hoặc hai hoặc ba" tức không có Duyên giác là thứ hai, Thanh văn là thứ ba. Theo văn ấy mà xét rõ thì chỉ có ba xe, nếu chấp bốn xe là sai lầm.

- Hỏi: Kinh thường nói ba thừa, không nói thứ lớp là hai, lần lượt. Nay vì sao lại như thế?

- Đáp: Do Phật thừa là thứ nhất, Duyên giác thứ hai, Thanh văn thứ ba. Đó là từ trên tính xuống dưới há chẳng phải là thứ lớp hay sao?

- Hỏi: Do đâu mà nói ra thứ lớp ấy?

- Đáp: Đó chính là sự phân tích về nghĩa Hữu, Vô của Ba thừa. Câu nghĩa đầu tiên nói rõ chỉ có Nhất Phật thừa. Câu nghĩa tiếp theo" không hai không ba"nói rõ không có thừa nào khác. Vì chỉ có Nhất Phật thừa, nên Phật thừa là thật. Không hai không ba nên hai thừa là phương tiện.

Lại như trong phẩm Phổ Môn cũng nói Phật thừa là trước hết, kế đến là đề cập Duyên Giác, sau là nói về Thanh văn, so với nay là đồng.

2) Văn nói: "Còn không có hai thừa huống chi có ba". Đại luận nói lên để so sánh, đều nói hơn để so sánh với kém. Nếu nói cái thứ ba là Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ, thì trong ba thừa của ngày trước, Phật thừa là hơn, hai thừa kia là kém, như nói thứ ba, nên mới nói ba để so với hai xe khác, tại sao nói lên hai để so với cái thứ ba?

3) Kệ có câu: "Chỉ có một việc ấy là có thật, ngoài ra hai là chẳng thật". "Chỉ có một việc ấy" tức một Phật thừa là thật. Ngoài ra hai thì chẳng phải thật. Nên dùng văn kệ để giải thích phần văn xuôi về ý nghĩa không hai, không ba. Đức Phật sợ rơi vào thời tượng, mạt, hàng căn trí ám độn, xem kinh không hiểu, nên chuyển sang hình thức tụng khiến bỗng nhiên sáng rỡ liền tỏ ngộ.

4) Văn nói: "Lời của Chư Phật không khác, chỉ có một thứ không có hai thừa" hoàn toàn giống như trước.

5) Văn có câu: "Chỉ dùng pháp Nhất thừa giáo hoá các vị Bồ-tát, không có đệ tử Thanh văn". Đoạn văn này rất rõ ràng. Đã gọi là chỉ dùng Nhất thừa để giáo hoá Bồ-tát, tức chỉ có Bồ-tát. Không có đệ tử Thanh văn, tức không có hai thừa khác.

6) Phẩm Tín Giải có câu: "Bí mật sai hai người".

7) Phẩm Hoá Thành Dụ chép: "Thế gian không có hai thừa mà đạt được giải thoát. Chỉ có mỗi Nhất thừa mới đạt được giải thoát"

8) Kệ có câu: "Chỉ có mỗi Nhất thừa dứt hết nơi chốn nên nói là hai"

Các văn kinh rất nhiều, chỉ lược nói tám chứng cứ. Sự giải thích ấy là chẳng đúng, thì nghĩa về bốn thừa là sai lầm, mà hợp ba cũng không đúng. Lại có người nói: Chỉ có ba thừa. Hợp ba là để qui về một Phật Thừa trong ba cái quy về ấy, chẳng phải ngoài ba có một riêng.

Bình luận rằng: Nếu chỉ có Ba thừa, chẳng trái với tám chứng cứ. Tìm hiểu kinh khắp cả trước sau, trở lại sáu văn, Phật dùng năng lực mầu nhiệm của phương tiện chỉ rõ giáo pháp Ba thừa. Nói rõ: Ba thừa đều là phương tiện, làm sao hợp hai phương tiện để quy về một phương

tiện? Lại nói: Đối với Nhất Phật thừa phân biệt nói ba. Lại nói: Đối với một Phật thừa, tùy nghi nói ba.

Lại như các người con cầu xin ba, người cha đều không cho: là nói về việc không ba lại có hướng tới cầu xin ba, có một thì đem cho. Nếu một trong ba là thật có thì các người con không có đối tượng để cầu xin, người cha không có đối tượng để ban cho.

Lại như dối nói ngoài cửa hiện có ba xe, các người con ra cửa không thể thấy có ba. Nếu một trong ba ấy là thật có thì người cha chẳng phải là dối nói, người con ra phải thấy. Lại, một trong ba là thật thì hợp hai để quy một, chẳng gọi là hợp quy về một.

- Hỏi: Lập bốn thì trái với chứng cư, giải thích ba thì lại hại tới sáu văn. Xin được hợp thông để khiến không còn mảy may vướng mắc.

- Đáp: Thực hành kiến thức ở thế gian nói còn chẳng trái nhau, huống chi lại có người là bậc Nhất Thiết Trí mà lời nói lại trái ngược! Lại nữa, Đức Như lai giảng nói những tám muôn kho tàng giáo pháp cho đến Hằng hà sa số pháp môn còn không có hai lời, huống chi trong một bộ kinh mà có hai thuyết. Lấy đó mà suy ra thì biết, lỗi là ở người học, sao lại dám nghi ngờ bậc Đại Thánh. Vấn đế ấy nay xin giải thích:

Sáu văn ở tám chứng cứ hầu như là một ý. Vả lại, hai văn hợp chung, còn lại đều có thể lãnh hội. Một cho rằng theo phương tiện nói ba. Kế là nói: Chỉ có một là thật, ngoài ra hai chẳng phải thật, chỉ một Phật thừa nhằm dẫn dắt chúng sinh nên theo phương tiện mà nói ba. Khảo xét thật mà nói, chỉ một Phật thừa là thật, ngoài ra hai chẳng phải thật. Do đó nói ba, nói hai cũng là một ý. Giả nói ví dụ gần để so sánh ý chỉ sâu xa. Như người trong tay mình chỉ có một quả, muốn dẫn dắt các con nên nói một quả là ba quả. Xét về thật mà nói thì chỉ có một quả, không có hai quả, bởi vậy hai văn ấy không trái nhau.

Do đã nói về ba, hai, nghĩa hợp lại có thể lãnh hội. Sau, thấy trong luận Pháp Hoa giải thích, trong các cõi Phật khắp mười phương còn không có hai thừa huống chi là có ba. Ý ấy và hiện tại là giống nhau. Luận chép: Đó là sự ngăn che, nói rõ không có hai thừa, Niết-bàn chỉ có Phật là rốt ráo, với quả vị Vô thượng Bồ-đề là có Đại Niết-bàn. Đây rõ là nói không có hai thừa, chỉ có Phật thừa. Chẳng cho là không có Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ, nên Quang Trạch đã làm mất tông chỉ.

- Nói về bốn câu.

- Hỏi: Hợp ba quy về một, phá trừ ba quy về một, mở ra ba làm hiển bày một, phế bỏ ba để lập một, có sự khác nhau ra sao?

- Đáp: Hợp ba quy về một, đó là hợp về giáo, hành và duyên. Gọi là hợp về giáo tức ngày trước chia ra giáo pháp của ba thừa, năm thừa đều nhằm làm hiển bày một đạo. Đạo của đối tượng được biểu thị đã là một, thì giáo pháp của chủ thể biểu thị cũng chỉ là một. Nên tất cả giáo pháp đều gọi là giáo pháp Đại thừa.

Gọi là hợp về hành, tức đối tượng hành hóa của các vị là con đường tu tập của Bồ-tát. Ngày trước đức Như lai giảng nói có ba hành, cùng hướng tới một đạo, nên khiến tu tập ba hành. Đạo của đối tượng về thời hạn hành hóa không có hai thì sự hành hóa của chủ thể hướng tới há là ba sao?

Gọi là hợp về người, tức Đức Như lai xuất hiện ở đời gốc là nhằm giáo hóa hàng Bồ-tát, chẳng giáo hóa người khác. Ba đối tượng hành hóa đã là con đường tu tập của Bồ-tát thì người của chủ thể hành hóa đều thành Bồ-tát cả. Nên văn cho rằng chỉ nhằm giáo hóa các Bồ-tát, không có đệ tử Thanh văn. Hợp giáo pháp chính là một thời. Hợp hành và người tức là từ xa khiến đến gần Phật.

- Hỏi: Hợp lại có mấy thứ?

- Đáp: Tự có hợp lại mang tính chất dung thông (dung hội) gọi là Hội. Tự có hội quy gọi là hội, như dưới đây sẽ giải thích.

Dung hội gọi là hợp lại: Đã hợp ba quy về một xong. Duyên tức là nghi cho rằng: Nếu ba quy về một thì vì sao mà nói ba? Bởi vậy, giải thích: Người trước dùng phương tiện nên nói ba, nay chọn như thật nên nói là một. Đấy là nghĩa về hợp lại mang tính chất dung thông (dung hội) ba, một của xưa, nay, cũng gọi là hội.

Như là nghĩa về hợp lại nhằm quy về (hội quy) chính là dựa theo ba hành. Nghĩa của dung hội mang tính chất dung thông thì thích hợp theo giáo môn. Sở dĩ như thế là vì, nếu hợp cả ba nhân cùng quy về thành Phật, thì nghĩa như vậy, hợp với sự hành hóa là chính, không dùng giáo pháp làm Phật, nên giáo pháp chẳng hai là hợp lại để quy về.

- Hỏi: Có người cho rằng: Kinh này chưa nói rõ về Phật tánh, chỉ nói về nhân của duyên. Lại nói: che phủ tướng để nói rõ về thường, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Đó chính là sự hiểu biết can cợt của các môn đồ thuộc Luận Thành Thật. Có sự lầm lạc như thế rõ ràng gặp được vật báu lớn mà chẳng giữ lấy, gặp được kinh sâu mầu mà không biết mong cầu, đâu khác gì kẻ sống ở đất khách, không biết quê hương cũ và người con nghèo cùng đang trở về nơi nhà cửa của mình. Kinh ấy có câu: "Thường trụ ở núi Linh Thứu". Thường ở nơi ấy là bất diệt, cho dù kiếp hỏa thiêu

đốt hết sạch, cõi thanh tịnh của ta cũng không bị hủy hoại, tức nói về hai báo: y báo và chánh báo là thường trụ. Lại nữa, Luận Pháp Hoa giải thích văn của Phẩm Thọ Lượng, cho rằng có pháp thân thọ lượng, Báo thân thọ lượng, Hóa thân thọ lượng, chẳng phải phải là thường hay sao? Lại như chỗ nào cũng nói về pháp tánh. Pháp tánh là tên gọi khac của Phật tánh. Tôn giả Thân Tử nói: "Chúng con đồng nhập Pháp tánh. Làm sao Như lai dùng pháp Tiểu thừa mà thấy rõ sự tế độ". Lại nữa, Phẩm Phương Tiện, đầu tiên nói về tri kiến của Phật, tức là Phật tánh. Thừa có ba thứ: Thừa của lý tức là Phật tánh của Trung đạo, thừa của hành là Phật tánh của nhân duyên, thừa của quả tức là Phật tánh của quả vị.

Nhân là tánh của nhân, tánh của cảnh giới, thuộc về nhân chính; Quả là tánh của quả, thuộc về tánh của quả, nên chẳng chia ra năm tánh.

- Hỏi: Nghĩa về cầu xin xe lần thứ hai là ba người cầu xin ba, hay hai người cầu xin ba?

Lại nữa, sở dĩ cầu xin ba là vì, thật không có ba thừa. Nhưng ngày trước, đối với Phật thừa, theo phương tiện mà nói ba. Dùng phương tiện ấy để hành hóa đối tượng được cầu xin.

Bình luận rằng: Nay dùng mười nghĩa để suy xét, chẳng phải có ba người cầu xin.

Thứ nhất, gốc dùng ba xe để dụ cho ba quả. Nên cho rằng: "Hiện nay ba xe ấy đều ở ngoài cửa". Người hai thừa ra ngoài cửa, tới chỗ hứa có xe, tìm kiếm quả chẳng được, nên có thể cho là cầu xin quả. Các vị Bồ-tát chưa tới chỗ hứa có xe để tìm kiếm quả vị Phật chẳng được, thế thì sao có chuyện cầu xin quả vị Phật? Đáp rằng: Ý nghĩa từ nguồn gốc của sự cầu xin, vốn ngày trước có, nay thì không. Do đó nên cầu xin. Nếu nay, xưa đều có cả thì nhất định chẳng cầu xin.

Tìm đọc kinh Đại thừa, Tiểu thừa khắp lượt, đều nói rõ Phật tánh là có. Như giáo Pháp ban đầu nói rõ Phật thừa là có, đến Pháp Hoa cũng nói Phật thừa là có. Do trước sau đều nói Phật thừa là có nên chẳng cầu xin.

- Hỏi: Thừa bị vật gì gây chướng ngại?

- Đáp: Đại luận đã dùng sáu độ làm thể của Đại thừa, thì sáu thứ xấu xa chính là chướng ngại. Nếu hiểu thừa theo nghĩa rộng lớn thì lấy sự hẹp hòi, thấp kém làm chướng ngại. Nếu dùng sáu độ theo Vô sở đắc, xuất thế thì luôn năng động, xuất phát, thì lấy sáu độ theo Hữu sở đắc làm chướng ngại chính. Sáu thứ xấu xa là chướng ngại riêng.

Trong thí dụ cho rằng ba xe ở ngoài cửa, đó là nói về tướng chung. Dựa vào nghĩa của ngày trước, hai xe ở ba cõi, sử (phiền não) chính là ở ngoài cửa. Quả vị Phật thì ở ngoài cửa. Phật thì dùng lãnh vực hạn chế của tập khí vô tri làm cửa. Ngày trước nói người của hai thừa chứng đắc quả tận cùng là Trí vô sinh, ở ngoài cửa sử chính là ba cõi. Nay thì cho người hai thừa đã dứt trừ sạch sử chính, mà chẳng thấy xe, do đó nên mới cầu xin. Ngày trước nói quả vị Phật ở ngoài tập khí vô tri. Nay cho rằng Bồ-tát dứt trừ sạch các sử chính, tập khí vô tri liền dứt, tức thì thành Phật, nên cũng không cầu xin.

- Hỏi: Cầu xin xe vào khi nào?

- Đáp: Kiến giải cũ cho rằng: Sau khi chứng đắc quả A-la-hán. Phần trước của Pháp Hoa có nói việc cầu xin.

- Lại hỏi rằng: Nếu chưa giảng nói Pháp Hoa mà đã sinh nghi ngờ, thì Thân Tử khi chứng đắc quả xong, nên nói là con hôm nay, tự mình đối với trí có sự nghi ngờ chẳng rõ đó là pháp rốt ráo, hay là con đường phải tu tập hành hóa, há phải đợi đến khi giảng nói Pháp Hoa mới có việc nói rõ sự cầu xin ấy?

Nên nay giải thích: Đợi đến khi giảng nói Pháp Hoa thì mới cầu xin.

- Nói về quả vị thọ lượng của Nhất thừa:

Có người cho rằng: Chưa nói rõ về Thường trụ. Lại hỏi rằng: Như hóa độ năm trăm mà chưa gọi là thường, nên cũng chưa được gọi là hóa độ năm trăm, tức phải là thường, nếu chưa hóa độ chẳng phải thường thì đã hóa độ chính là thường. Lại như kinh nói: Phật hóa độ năm trăm mà nói là chưa hóa độ, trước kia Phật nói rõ hóa độ ba trăm cũng chưa cho là hóa độ. Nếu ngày trước nói hóa độ ba trăm, Phật thực sự hóa độ, thì nay cũng phải hóa độ thật là năm trăm. Như thuận theo kinh, nên hóa độ trọn vẹn năm trăm thì đã tránh khỏi ba tướng, việc gì chẳng phải là thường? Nay xin giải thích về chỗ này. Phẩm Thọ Lượng cũng nói đầy đủ về ba thân. Luận Pháp Hoa cho rằng: Thể hiện cuộc sống ở cung vua, thành Phật ở Già-da, gọi là Hóa Phật. Thành Phật đã lâu cho đến tăng gấp bội số lượng trên, nên gọi là Báo Phật. Tri kiến như thật về tướng của ba cõi không có sinh tử, hoặc lùi bước, hoặc xuất phát, nói rõ pháp thân của Phật. Nhưng ba thân không giống nhau. Như Luận Pháp Hoa nói về ba thân, lấy Phật tánh làm Pháp thân, tu hành làm hiển bày Phật tánh là Báo Phật, nghĩa giáo hóa chúng sinh là Hóa thân. Hoặc như chỗ nêu của Luận Nhiếp Đại Thừa, thì tiềm ẩn gọi là Như lai tạng, hiển bày gọi là Pháp thân. Hai điều ấy đều gọi là Pháp thân, nên trong ứng

thân tự chia làm hai, giáo hóa các Bồ-tát gọi là Báo thân, giáo hóa hai thừa gọi là Hóa thân. Hoặc cho rằng, giáo hóa bậc Thượng địa gọi là Báo thân, giáo hóa hàng địa tiền thì gọi là Hóa thân.

Luận Pháp Hoa, Địa Luận là do Bồ-tát Lưu Chi dịch; Luận Nhiếp Đai thừa do Tam Tạng Chân đế dịch, ba tác phẩm ấy đều do Bồ-tát Thiên Nhân soạn, mà nói về nghĩa lại có sự khác nhau. Hoặc do người dịch chẳng lãnh hội ý nghĩa. Nay muốn dung hòa. Hợp tác kinh và luận, hoặc hai thân, ba thân, bốn thân, nay gộp chung lại thành bốn câu:

- Một là hợp Bản Tích: Như kinh Kim Quang Minh chỉ giải về một Bản tích. Do đó cho rằng Phật là chân pháp thân, cũng như hư không theo vật hiện hình, như bóng trăng đáy nước.

- Hai là Khai bản Khai tích: Nói chung luận nói rõ có bốn Phật: Khai Bản là hai thân: Một là Pháp thân, hai là Báo thân. Pháp thân tức Phật tánh, Báo thân là tu tập nhân, thành tựu viên mãn Tích. Còn hai thân thì giáo hóa Bồ-tát gọi là Xá-na, giáo hóa Nhị thừa gọi là Thích-ca.

- Ba là Khai Bản Hợp Tích: Như Địa luận, luận Pháp Hoa đã giải thích: Khai Bản thành hai thân, đó là Phật tánh tức Pháp thân. Phật tánh được hiển bày là Báo thân.

- Bốn là Khai Tích Hợp Bản: Như luận Nhiếp Đại Thừa có nói: Hợp Phật tánh và sự hiển bày của Phật tánh đều gọi là Pháp thân. Chia thân của Tích làm hai: giáo hóa Bồ-tát gọi là Xá-na, giáo hóa Nhị thừa gọi là Thích-ca.

Đó là đều theo nghĩa ở kinh, luận nói không trái nhau, cũng đều do không lãnh hội trọn vẹn ý nghĩa nên dấy lên sự tranh luận. Như thường, vô thường: Nói theo phần riêng thì Pháp ứng hai thân là thường, Hóa thân là vô thường. Còn về phần chung mà nói thì ba thân vừa là thường, vừa là vô thường. Hóa thân lấy đại bi làm thể nên là thường. Pháp thân có tính chất tiềm ẩn, hiển bày, nên theo nghĩa nói là vô thường. Ứng thân mang nghĩa dấy khởi từ đầu nên là vô thường. Kinh Kim Quang Minh chép: Hai thân Ứng, Hóa là vô thường như phần khai tích hợp bản.

- Hỏi: Ba thân có bao nhiêu tên gọi?

- Đáp: Kinh, luận nêu ra khác nhau. Pháp thân, thân Xá-na, thân Thích-ca, cũng gọi là Pháp thân, Báo thân, Hóa thân; Cũng gọi Pháp thân, Ứng thân, Hóa thân. Lại có tên là: Thân là đối tượng nhận thức của Nhị thừa và Phàm phu. Pháp thân cũng có tên là thân Tự tánh, thân Pháp tánh.

- Hỏi: Nếu như thế thì Ứng thân có sáu thân, tám thân, hoặc Ứng thân có một Phật thân, bản tích hai thân. Vì sao chỉ nói về ba thân?

- Đáp: Dựa theo Luận Pháp Hoa thì hai thân là công đức ở chính mình, Hóa thân là công đức giáo hóa người. Theo Nhiếp luận thì Pháp thân là công đức của chính mình, hai thân kia là công đức giáo hóa người. Hoặc nếu cho Pháp thân là công đức ở chính mình, Hóa thân là công đức giáo hóa người thì Ứng thân cũng là công đức của chính mình, cũng là công đức giáo hóa người, do đó nên lập ba thân. Cũng có thể cho rằng: Pháp thân là thể, Báo thân là tướng, còn Hóa thân là Dụng. Đủ cả Thể, Tướng, Dụng nên lập ba thân:

- Nói về nghĩa Niết-bàn, có ba môn:

1/. Giải thích tên gọi.

2/. Giải thích về Thể.

3/. Nói về tám đảo.

1- ***Giải thích tên gọi:*** Niết-bàn, nói chung là chốn nhà cửa gốc của sự an tâm, là nơi cùng quy về của phàm, Thánh. Đại sư Tăng Triệu nói: Chín dòng cùng quy về nơi ấy! Các Thánh ở nơi ấy cùng hội thông một cách sâu xa.

Các kinh Phương Đẳng cũng nói nhiều về vấn đề này. Ma-ha cho rằng Đại là hơn hẳn. Nhưng Đại có hai thứ: Giáo đại và Lý đại. Về Lý đại, như văn nói: Đại, gọi là thường, không có gì trước làm tướng. Niết-bàn có hai học phái: Một là có phiên dịch, hai là không phiên dịch.

- Về phái không phiên dịch thì có bốn kiến giải:

a/. Phật nhập Niết-bàn ở Tây Trúc, Hán không có từ ngữ tương đương nên không dịch.

b/. Niết-bàn, danh từ này bao gồm nhiều tên gọi, cũng giống như một âm bao gồm vô lượng âm, nên một âm giảng nói pháp được nhiều loài cùng hiểu.

c/. Gọi là Niết-bàn, danh từ ấy bao gồm nhiều nghĩa, nên có cả thường, lạc, ngã, tịnh, v.v...

d/. Cho rằng Niết-bàn chẳng bao gồm nhiều tên gọi, cũng chẳng bao gồm nhiều nghĩa, chỉ vì Niết-bàn là tên gọi chung cho các pháp.

Bốn kiến giải ấy nếu là Tiên-đà-bà thì gọi chung là bốn thật, đều không phiên dịch.

- Về phái phiên dịch thì có sáu cách dịch:

a. Vô vi.

b.Vô lụy.

c.Giải thoát.

d.Tịch diệt.

đ. Diệt.

e. Diệt độ.

Nếu cho rằng Niết-bàn chẳng nên phiên dịch, thì chúng sinh ở đất Hán thật không có lợi ích gì cả. Hai là Đại Bản nói: “Bậc đại giác Thế tôn sắp nhập Niết-bàn”. Bản kinh Niết-bàn sáu quyển cũng có chỗ văn này, nói: “Đấng Đại Mâu-ni hôm nay sẽ diệt độ”. Kinh đã có phiên dịch tại sao lại không dịch? Nay đồng với cách dịch thứ sáu cũng phải có phiên dịch. Song cách phiên dịch ấy chỉ phiên dịch theo một hướng. Nay giải thích: Niết-bàn tương đối thì nên dịch, còn Niết-bàn tuyệt đối thì chẳng nên dịch.

Quang Trạch cho rằng: Pháp diệt, người độ. Nay nói rõ: Nếu người độ thì pháp cũng độ. Sinh tử Niết-bàn người, pháp đều có, nên cũng có thể nói: người diệt, pháp độ. Khai Thiện nói: Tên của diệt độ đều xem là không pháp. Độ là hoàn toàn diệt. Nay giải thích: Nếu phàm phu diệt, chẳng diệt hẳn, nên chẳng làm rõ về độ. Tạm diệt nên gọi là diệt, cũng có thể cho rằng tạm độ nên gọi là độ. Linh Chánh nói: Diệt chính ở nơi không. Độ chính là có pháp. Nói lên đoạn đức chính là diệu hữu, thể tròn đầy, phiền não chẳng còn sinh khởi là Niết-bàn. Nay giải thích: Nếu phiền não chẳng sinh thì được gọi là Niết-bàn, vậy thì chẳng do trí diệt mà gọi là Niết-bàn hay sao? Nay nói rõ: Niết-bàn lìa bốn câu, chánh quán về Trung đạo, cố gắng lâu dài là chính độ, đưa người tới chỗ yên định. Mất người thâu tóm các pháp. Mất pháp của sự yên định, nói một cách rốt ráo về độ thì chẳng phải người, chẳng phải pháp, đó là chính độ. Nhưng chánh pháp ấy đã lìa bỏ chỗ hữu sở đắc mà giả lập danh nghĩa, gọi là chính độ. Niết-bàn là vô danh, gượng đặt tên gọi.

2- ***Biện giải về Thể:***

Linh Chánh nói: Thể của Niết-bàn là Pháp thân. Đi tìm kiếm pháp thân ấy chẳng phải là vật xa vời, tức trước kia gọi là thần minh, nay là Pháp thân. Thần minh đã là Thể của muôn lụy ở sinh tử. Pháp thân cũng là Thể của muôn đức ở Niết-bàn. Nay nói rõ là chẳng đúng. Lấy dụng làm Thể nên không đạt tới thể sâu mầu của Niết-bàn. Nay lấy chánh pháp Trung đạo làm Thể của Niết-bàn. Khai Thiện nói: Giải thích chung về thể của muôn đức, không hệ lụy là diệt độ. Mà kinh đầu tiên nói rõ về ba đức, phân biệt thì khác với hai thứ Niết-bàn trước kia. Về thời hữu dư thì thân trí đối với giải thoát chưa được viên mãn. Về thời vô dư thì giải thoát tròn đầy, thân trí chẳng tồn tại. Ngày nay cho là Niết-bàn thì thân, trí ở nơi giải thoát, trong đó ba đức đều tròn đầy.

Pháp thân là Thể, Bát-nhã, Giải thoát là Dụng. Nay giải thích: Về ba đức của muôn đức là thể, thì lìa điều ấy, không phân biệt sự hướng về dụng của Niết-bàn. Nếu cho pháp thân là thể, thì không có muôn đức làm sao gọi là thể của Niết-bàn? Nay nói rõ: Thể của Niết-bàn đó là chánh pháp. Nhưng chánh pháp thì dứt hẳn mọi chủ thể, đối tượng, bốn câu, trăm thứ phủ định, nên phẩm Niết-bàn của Trung luận chép: Có cũng chẳng phải Niết-bàn, không cũng chẳng phải Niết-bàn, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, cũng chẳng phải Niết-bàn, đó là vô đắc, vô chí.

Vô đắc thì chẳng phải đối tượng đạt được của nhân quả.

Vô Chí là không có nơi chốn để đi đến.

Khai Thiên cho rằng: Phàm phu chẳng hiểu, chẳng đạt tới chỗ sâu xa. Từ Địa thứ nhất trở lên cũng hiểu và đạt tới chổ sâu xa. Quả vị Phật thì đạt tới chỗ sâu xa mà chẳng thông hiểu. Lại nói: Kim Cương do thông hiểu mà chẳng đạt tới chỗ sâu xa. Quả vị Phật cũng thông hiểu, cũng đạt đến chỗ sâu mầu.

Nay giải thích: Nếu cho từ Địa thứ nhất trở lên, thấu đạt được ý nghĩa sâu xa, nên là thường, thì đều có cả vừa thường, vừa vô thường. Nếu quả vị Phật thấu đạt chỗ sâu xa về một thì một ấy là một của trí hay một của cảnh, một ấy được nhìn từ chốn nào? Nếu trí trở thành cảnh giới thì sẽ là không trí chăng? Kiến giải kia cho rằng: Cái cùng cực mất, cái rộng khắp còn nghĩa là hóa độ chúng sinh. Kiến giải kia nói: Từ Địa thứ nhất trở lên, gọi là cảnh giới mà trí là nghĩa thông suốt, nhưng có, không hợp với phương, chốn đều chẳng đạt được chỗ sâu xa duy nhất. Quả vị Phật đã dứt bặt hẳn mọi ràng buộc về không, có, phương, chốn nên thấu đạt chỗ sâu mầu. Nếu trở thành duy nhất thì không có nghĩa về hóa độ chúng sinh. Cái rộng khắp còn mà chẳng thành. Nay nói rõ: Bát-nhã dứt bỏ mọi nhận thức nên thấu đạt chỗ sâu xa. Không đối tượng nào không nhận thức nên sự rộng khắp tồn tại. Vì duyên hợp nên đạt tới chỗ sâu xa, vì duyên hợp nên sự rộng khắp tồn tại, chẳng phải quyết định có sự thấu đạt sâu xa, tồn tại. Địa Luận chép: Niết-bàn Phương tiện Tịnh của tánh Tịnh là Niết-bàn tánh tịnh. Lý vốn có ấy được hiển hiện thì gọi là Niết-bàn tánh tịnh. Nhân duyên tu tập muôn đức thì gọi là Niết-bàn Phương tiện tịnh. Hai thể của Niết-bàn khác nhau. Nay giải thích: Hai thể của Niết-bàn chẳng khác nhau. Chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải vừa một, vừa khác, dứt bặt bốn câu là Thể của Niết-bàn. Luận sư phái Thành Thật cho rằng: Niết-bàn Bản Hữu, Niết-bàn Thỉ Hữu, Thể là một. Như là một của Thỉ hữu hay một ciủa Bản hữu, nơi

chốn nào lìa Bản hữu, Thỉ hữu thì có riêng một của Niết-bàn. Nay nói rõ: Đối với bản hữu phân biệt về Thỉ hữu, Thỉ hữu phân biệt về bản hữu, chẳng phải lìa bản hữu có Thỉ hữu, chẳng phải là lìa Thỉ hữu gọi là bản hữu. Lìa cả bốn câu gọi là bản hữu thỉ hửu, là thể của hai Niết-bàn. Pháp sư Địa luận cho Niết-bàn tánh tịnh có hai cách lý giải:

a/ Gốc có muôn đức.

b/ Gốc không có muôn đức.

Do thể là muôn đức nên gọi là muôn đức.

- Hỏi: Do tu tập thành Niết-bàn giả có muôn đức hay Niết-bàn chánh pháp có muôn đức?

- Đáp: Nếu có cũng chẵng phải, không cũng chẳng phải. Bốn câu đều chẳng phải, nên gọi là Niết-bàn không nhận lấy tên gọi. Năm thứ không thọ nhận gọi là năm Tam-muội bất thọ.

- Hỏi: Pháp sư Địa luận gọi là Niết-bàn tánh tịnh. Luận sư thuộc phái Thành Thật gọi là Niết-bàn bản hữu, hiện nay gọi là Niết-bàn chánh pháp, có sự khác nhau ra sao?

- Đáp: Pháp sư Địa luận gọi là thức A-lê-da, Đại sư Nhiếp luận gọi là thức A-ma-la, Đại sư thuộc phái Thành Thật cho lý của sự thành Phật được hiển hiện gọi là Phật tánh, đều xác định là có pháp nên thường dùng làm tông chỉ của kinh.

Nay giải thích: Trung đạo là Pháp tánh. Trung đạo có sự tiềm ẩn, hiển bày ra sao? Nếu dùng thường làm tông chỉ của kinh, như Đại luận nói: Vô thường là một bên, chẳng phải là thường là rốt ráo. Trong Phẩm Thuần-đà, Ai Thán, đối với sinh tử, khổ, vô thường thì nói rõ quả vị Phật là thường lạc. Đến sau phẩm Ca-diếp thì Niết-bàn là chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Nay giải thích: Bốn câu, trăm sự phủ định thông suốt khắp nẻo là Thể của Niết-bàn. Thường, vô thường là dụng. Các vị Pháp sư chỉ đạt được phần dụng của Niết-bàn, chưa nhận ra phần Thể sâu mầu. Nhưng, giải thích về Niết-bàn, không đồng với ba sư của ngoại đạo, hai thuyết của Tiểu thừa, bốn kiến giải của Phương đẳng.

Bà-la-môn-đàn-đề cho thân này tức là Niết-bàn, cũng giải thích cõi dục là Niết-bàn. Vị tiên A-la-la cho cõi Vô Tưởng là Niết-bàn, kiến giải ấy xem cõi Sắc là Niết-bàn. Uất-đầu-lam Phất thì cho cõi Phi Tưởng là Niết-bàn. Ba phái ngoại đạo lấy ba cõi làm Niết-bàn. Về hai học phái của Tiểu thừa thì Tỳ-đàm chấp vô vi là Niết-bàn, là thường, là điều lành vốn có, ở ngoài phiền não, dứt trừ được phiền não dấy khởi, sự đạt được ấy là thuộc về người tu tập. Người thuộc phái Thánh Thật

giải thích về Niết-bàn chỉ là không pháp.

Bốn kiến giải của Đại thừa:

a/. Giải thích Niết-bàn là diệu hữu, lấy đó làm thể, là pháp của Thế đế.

b/. Lấy Không làm Niết-bàn, tức là Thật tướng, gọi là đệ nhất nghĩa đế.

c/. Cho Niết-bàn chẳng phải chân, chẳng phải tục, vượt ngoài hai đế.

d/. Cho rằng vượt ngoài bốn câu mới là Niết-bàn.

Chỉ có bốn luận sư của Đại thừa giải thích hai nghĩa. Phái Thành Thật thì nói rõ về Bản Hữu, Thỉ Hữu. Đại sư thuộc Địa luận thì nói về tánh Tịnh, Phương tiện Tịnh. Đại sư thuộc Nhiếp Luận thì nói về bốn thứ Niết-bàn.

a. Niết-bàn bản tánh vắng lặng.

b. Niết-bàn Hữu Dư.

c. Niết-bàn Vô Dư.

d. Niết-bàn Vô trụ xứ.

Vì Pháp thân nên không trụ trong sinh tử. Hai thân Ứng, Hóa nên chẳng trụ trong Niết-bàn. Kế đến dùng lý vô ngã, chân như và lý của ba vô tánh, gọi là Niết-bàn vô trụ xứ.

Các Luận sư đều giải thích: Niết-bàn gồm có cả ba đức, đó là pháp Thân, Bát-nhã, Giải thoát. Sở dĩ cho đức là Niết-bàn, lược nói có bốn nghĩa:

a/ Sinh tử và Niết-bàn đối đãi nhau: Sinh tử có ba chướng ngại: phiền não, nghiệp và khổ. Đối với chướng ngại của quả báo (khổ) nên gọi là pháp thân. Đối với chướng ngại của nghiệp nên nói về giải thoát. Đối với chướng ngại phiền não thì nói về Bát-nhã.

b/ Mục đích là làm hiển bày ba nghiệp tự tại của Như lai: Có pháp thân nên nghiệp thân tự tại. Đầy đủ Bát-nhã nên nghiệp khẩu tự tại, có giải thoát nên nghiệp ý tự tại.

c/ Không cảnh giới nào chẳng tỏa chiếu gọi là Bát-nhã, không một cảnh giới nào chẳng ứng hiện gọi là pháp thân. Không một hệ lụy nào chẳng dứt sạch gọi là giải thoát. Nên ba đức gọi là Tông chỉ.

d/ Vì đối trị với hai thừa ba đức chưa được tròn đầy. Có thân, trí thì giải thoát chưa đủ. Giải thoát được đầy đủ thì không có thân, trí. Nên gọi là Như lai với ba đức hoàn bị tròn đầy.

Luận Thành Thật nói: Quả vị Phật gọi là diệu hữu, cho nên đúng là diệu vi. Nếu là diệu nên chẳng là vi, cũng là diệu nên chẳng phải

hữu. Kiến giải kia cho rằng: Hữu là thể của pháp, vi là tướng. Quả vị Phật là Hữu của thể, đã lìa tướng sinh diệt nên chẳng phải Hữu vi. Cùng cho rằng: Nếu Niết-bàn lìa tướng nên chẳng phải là vi (tạo tác), nên cũng lìa ngọn (thỉ) nên chẳng phải sinh. Nếu mới dấy khởi nên gọi là tạo tác (vi)

Lại cũng nói: Nếu Hữu mà chẳng phải tạo tác (vi) thì cũng nên cho tạo tác (vi) mà chẳng phải Hữu.

Pháp sư thuộc phái Thành Thật nói: Có bốn thứ sinh tử:

a/ Sinh tử lưu lai

b/ Sinh tử phần đoạn.

c/ Bát địa trở lên, là sinh tử biến dịch.

d/ Sinh tử trong khoảng thất địa.

Pháp sư của Nhiếp Luận nói có bảy thứ sinh tử:

- Phân đoạn của ba cõi là ba thứ.

- Biến dịch có bốn thứ: Từ địa thứ nhất đến địa thứ ba là sinh tử phương tiện. Các địa bốn, năm, sáu là sinh tử nhân duyên. Các địa bảy, tám, chín, là sinh tử Hữu Hữu. Địa thứ mười là sinh tử Vô Hữu.

Kinh Phu Nhân có câu: Nhân tạo nghiệp Hữu lậu lấy tứ trụ làm duyên ứng với sinh tử phần đoạn. Nhân tạo nghiệp vô lậu lấy trụ địa vô minh làm duyên, cảm ứng với sinh tử biến dịch.

Nay cho rằng sinh tử phương tiện tức là trụ địa vô minh. Sinh tử nhân duyên tức là nghiệp vô lậu. Sinh tử hữu hữu tức là hai tướng sinh, trụ. Vô hữu sinh, tử tức là tướng diệt. Nếu nói theo môn chung thì mỗi địa đều có đủ bốn thứ. Địa tiền là ba A-tăng-kỳ địa. Địa A-tăng-kỳ có ba mươi ba A-tăng-kỳ. Nay hướng theo kinh luận không xác định. Như nói vô lượng A-tăng-kỳ là trung kiếp, ba A-tăng-kỳ kiếp thành Phật là Đại kiếp.

Có người cho rằng: Từ khi mới phát tâm dứt trừ năm trụ phiền não, vừa thô vừa tế. Lại nói: Địa tiền dứt trừ bốn phiền não. Lại như đại sở chấp Nhiếp luận cho địa tiền chế ngự bốn trụ ở tâm, từ địa thứ nhất trở lên mới dứt trừ hạt giống. Luận sư thuộc phái Thành Thật nói rõ. Địa tiền chế ngự kiến đế, địa thứ nhất dứt trừ phẩm thượng, địa thứ hai dứt trừ phẩm trung, địa thứ ba dứt trừ sạch phẩm hạ, địa thứ tư dứt trừ thượng tu đạo, địa thứ năm dứt trừ phẩm trung, địa thứ sáu dứt trừ sạch phẩm hạ, địa thứ bảy dứt trừ sạch tập khí, địa thứ tám trở lên dứt trừ sạch ba phẩm vô minh. Nay nói rõ:

Thập Tín chế ngự Trụ Địa Kiến Nhất Xứ, Thập Giải chế ngự Trụ Địa Ái Dục, Thập hạnh chế ngự Trụ Địa Sắc Ái, Thập Hồi Hướng chế

ngự Trụ Địa Hữu Ái, địa thứ nhất, tâm ban đầu dứt trừ sạch Tứ trụ địa, từ địa thứ nhất trở lên dứt trừ mười lớp vô minh.

Luận Địa Trì nói: Hai chướng ngại vượt quá ba xứ. Địa tiền chế ngự một hướng. Địa thứ nhất đến địa thứ mười dứt trừ sạch chướng ngại phiền não. Từ địa ban đầu dứt trừ chướng ngại của Trí, đến tâm Kim Cương thì dứt trừ Tập khí chướng ngại của trí.

- Hỏi: Có gì khác với kiến giải khác?

- Đáp: Kiến giải khác cho sinh tử ở đây, Niết-bàn ở kia. Chúng sinh ở sinh tử còn Phật thì ở Niết-bàn.

Nay giải thích: Sinh tử tức là Niết-bàn, nên Trung luận chép:

“Nếu cầu tánh Như lai
Tức là tánh chúng sinh
Mong đạt tánh Niết-bàn
Tức là tánh thế gian”.

Kinh có câu: “Minh và Vô Minh kẻ ngu cho là hai, người trí tỏ ngộ tánh ấy là không hai”. Nếu lìa bỏ sinh tử để chọn lấy Niết-bàn riêng đó là người ngu muội, vì Niết-bàn không lìa sinh tử. Nếu ngộ sinh tử và Niết-bàn không khác nhau thì mới chứng đắc Niết-bàn. Các kiến giải trước cho rằng trước có phiền não, sau dấy khởi trí tuệ để dứt trừ phiền não đó. Nội, ngoại, Đại thừa, Tiểu thừa đều cho rằng có phiền não sinh khởi nhưng nay thì dứt diệt, tức phiền não chẳng diệt. Nay tìm phiền não, vốn chẳng sinh thì nay cũng chẳng diệt. Nếu có thể lãnh hội như thế thì niệm trước là vô ngại, niệm sau là giải thoát, do đó có thể dứt trừ mê lầm. Người ngoài thấy phiền não, chẳng phiền não là hai, tức giống như Minh và Vô minh, kẻ ngu cho là hai.

Nay giải thích: Phiền não, chẳng phiền não vốn không hai tướng nên có thể dứt trừ mê lầm.

- Hỏi: Do đâu mà biết được, địa tiền là phân đoạn, từ địa thứ nhất trở lên là biến dịch?

- Đáp: Kinh Niết-bàn chép: “Bồ-tát ở địa ban đầu phá trừ hai mươi lăm hữu, chứng đắc Tam-muội Kim Cương”. Luận Pháp Hoa nêu: “Từ địa thứ nhất trở lên, hữu vô cùng soi sáng cả hai, nhận lấy thân biến dịch. Nếu Thanh hồi Tiểu nhập Đại, từ lúc mới phát tâm đã thọ nhận quả báo biến dịch.

- Hỏi: Luận sư phái Thành Thật nói: Một bề không thực hành Thanh văn, nghĩa ấy là hợp chăng? Họ cho rằng: Kinh Phu Nhân nói: “Nghiệp ban đầu của ba thừa chẳng ngu tối đối với Pháp.”

- Đáp: Nghĩa ấy chẳng phải thế, tất cả kinh luận đều có nói về

hàng Thanh văn. Trong kinh Pháp Hoa, là hàng Thanh văn phương tiện hành hóa, nên có hai loại Thanh văn là quyền, thật. Kinh Phu Nhân cho rằng chẳng lầm lạc đối với pháp thì đó là hạng căn trí lanh lợi, hạng căn trí ám độn chẳng thể thực hiện được.

3- ***Nói về tám đảo:***

- Hỏi: Kinh nói rõ ba tu, tám đảo. Vậy những gì là ba tu của tỳ-kheo?

- Đáp: Ba tu là: a/. Thường, vô Thường. b/. Khổ, vui. c/. Ngã, vô Ngã.

Thường là an định, như nhiên. Vô thường là biến đổi, trôi lăn. Lạc là vui vẻ hơn lên. Khổ là bị ép ngặt não hại. Ngã là thật tánh. Vô ngã là gọi chung tánh chất chẳng tự tại. Tu có nghĩa là học theo. Nhưng ba thứ đối đãi nhau, cùng giải thích gọi là ba tu. Nói rời ra tức là sáu tu. Nếu gồm đủ thì phải nói là bốn tu. Chia tánh ra là tám tu, đó là thêm tịnh, bất tịnh. Sở dĩ trừ tịnh, bất tịnh, chỉ nói rõ về ba tu, sáu tu là vì, quán Bất tịnh là phương tiện xa của sự tu tập nên trong nhân trừ quán bất tịnh, trong quả trừ quán tịnh.

Nếu để đối trị với tám Đảo thì nên giải thích về tám Tu. Trong nhân là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh thì quả giữ lấy trước hết là thường, lạc, ngã, tịnh gọi là tám tu. Có chỗ nói: Sáu tu đều quán về thế tục. Lại cho rằng, ba tu trên là quả, một hướng tới quán về thế tục. Ba tu trước trong nhân là thế tục, vô ngã là chân. Nay giải thích: nhìn chung, đều là tục, đều là chân.

Về tám đảo, trước là điên đảo về thường, lạc, ngã, tịnh. Khi ngoại đạo dấy khởi bốn điên đảo, đó là điên đảo về thường, điên đảo về lạc, điên đảo về ngã, điên đảo về tịnh. Đức Phật nhằm phá trừ bốn thứ điên đảo ấy nên ngài giảng về vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Tỳ-kheo tu tập theo quả vị Phật, trước hết lại nói lên các việc khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, tức lại khởi lên bốn điên đảo sau, đó là điên đảo về vô thường, điên đảo về khổ, điên đảo về vô ngã, điên đảo về bất tịnh. Điên đảo trước sau hợp lại thành tám thứ điên đảo. Ngoại đạo đối với sinh tử cho là có thường, lạc, ngã, tịnh. Đức Phật đầu tiên giảng nói về Từ đế phá trừ bốn thứ điên đảo, nói bày trong sinh tử chỉ có khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, không có thường, lạc, ngã, tịnh. Tỳ kheo nghe Phật thuyết giảng về điều ấy, cho rằng chẳng những trong sinh tử là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, mà cả quả vị Phật cũng khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, tức khởi bốn thứ điên đảo sau. Kinh Niết-bàn nói: "Chỉ có chúng sinh là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, còn quả vị Phật là thường, lạc,

ngã, tịnh. Phá trừ điều sai lạc cho quả vị Phật cũng là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh nên có tám tu đối trị tám đảo.

Như phàm phu, bên ngoài dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não kiến đế. Nếu người tu học dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não tu đạo. Còn như A-la-hán dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não ngoài cảnh giới.

Về Thể của tám điên đảo chính là ba thứ điên đảo:

a/. Tâm điên đảo.

b/. Tưởng điên đảo.

c/. Nhận thức điên đảo.

Cho tất cả tâm đều phân biệt trọn vẹn là tâm điên đảo, tất cả mọi tưởng tượng của tâm đều là tưởng điên đảo, tất cả tâm đều thấu đạt một cach chắc chắn là nhận thức điên đảo, nay chấp nhận kiến giải này.

Về bốn thứ điên đảo trong sinh tử, chính thì mê chấp sinh tử là vô thường, khổ, còn phụ là mê chấp quả vị Phật là thường, lạc. Bốn điên đảo trên của quả thì chính là mê chấp quả vị Phật là thường, lạc, còn phụ là mê chấp về sinh tử tức là vô thường, khổ. Sở dĩ như thế là vì, chấp sinh tử là thường thì chẳng những không biết vô thường mà cũng chẳng biết về thường.

- Hỏi: Như cho là thường thì chính là mê chấp vô thường, còn phụ là mê chấp pháp thường, cho là vô thường thì chính là mê chấp đối với thường, còn phụ là mê chấp đối với vô thường. Vậy có thể cho rằng hiểu cach giải thích của vô thường tức là hiểu về thường, hiểu cách giải thích của thường tức là hiểu về vô thường phải chăng?

- Đáp: Tánh lầm lạc thì kiêu mạn nỗi lên, nên có thể nói là một lầm hai mê. Hiểu về tánh chẳng khắp. Hiểu cach giải của vô thường thì không hiểu về thường, hiểu cách giải của thường thì không hiểu về vô thường. Người dấy khởi điên đảo thì người thuộc phàm phu ngoài dấy khởi bốn điên đảo trước. Đối với nội giáo thì ở bậc thường không dấy khởi trở lại. Bốn thứ điên đảo sau thì đối với nội giáo, từ bậc thường cho đến bậc A-la-hán đều dấy khởi.

Luận Trí Độ chép: “Khi ba thứ điên đảo phát sinh thì trước khởi tâm, tưởng, sau khởi kiến đảo”, nhận thứ điên đảo, đó là từ nhẹ tới nặng. Lúc dứt trừ thì trước dứt trừ nhận thức điên đảo, sau mới dứt trừ tưởng điên đảo, tâm điên đảo.

Về thể của bốn thứ điên đảo, luận Bà-sa nói: Lấy sự tính toán của tuệ làm Thể. Điên đảo trước là hàng phàm phu, điên đảo sau là của bậc Thánh, hợp chung thì gồm đủ tám điên đảo.

Ngoại là vô thường thấy là thường, đó là điên đảo. Vô thường thấy vô thường thì chẳng điên đảo. Nay dựa vào Trung luận thì điên đảo và chẳng điên đảo đều là điên đảo. Tám đảo trước sau, tám hành trước sau đều là điên đảo, nên gọi là mười sáu điên đảo. Thường, vô thường, vừa thường, vừa vô thường, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, bốn câu đều là điên đảo. Ngã, lạc, tịnh đều là bốn câu, đều là mười sáu điên đảo của sinh tử. Khổ, vô thường, vô ngã trước của quả vị Phật đều là bốn câu, hợp với mười sáu điên đảo kia thành ba mươi hai thứ điên đảo.

- Hỏi: Trước nói rõ về chế ngự, dứt trừ. Do đâu để có văn chứng tỏ địa thứ nhất dứt trừ kiến đế và tư duy?

- Đáp: Luận Thập Trụ nói: Địa thứ nhất dứt trừ sạch kiến đế. Lại dứt trừ suy nghĩ của ba cõi.

- Hỏi: Do đâu để có văn chứng tỏ từ địa thứ nhất trở lên dứt trừ mười lớp vô minh?

- Đáp: Kinh Tương Tục Giải thoát cho rằng: Dứt trừ hai mươi hai thứ ngu muội, địa thứ nhất dứt trừ hai thứ ngu muội, cho đến địa thứ mười dứt trừ hai thứ ngu muội, tâm Kim cương đoạn trừ hai thứ ngu muội, hợp lại là hai mươi hai lớp vô minh. Nhiếp Luận chép: Dứt trừ mười lớp vô minh, Sơ địa dứt tánh vô minh của hàng phàm phu.

- Hỏi: Vì sao địa thứ nhất dứt trừ tánh vô minh của phàm phu?

- Đáp: Địa tiền còn có sự tu tập, lìa hai thứ ngã, chưa thật chứng hai không sinh pháp. Từ địa thứ nhất trở lên mới thật sự chứng hai không, là sinh không và pháp không. Vô minh trong tánh của phàm phu chia làm hai: Một là vô minh gây chướng ngại cho tất cả các pháp, hai là vô minh làm tăng thêm ba đường ác.

- Hỏi: Con người làm thế nào để chế ngự và dứt trừ?

- Đáp: Phàm phu trong thì chế ngự mê lầm, bậc Thánh thì dứt trừ.

Có người cho rằng: Mười giải, sáu tâm là phàm phu ngoài. Bảy tâm trở lên gọi là phàm phu trong. Nay giải thích: Nếu nói theo sự lui sụt của thứ bậc thì trong mười tín, Lục tín là ngoại phàm phu, Thất tín trở lên là nội phàm phu trong. Nếu theo sự phát tâm mà luận thì chưa hội nhập mười tín gọi là ngoại phàm phu. Mười tín với tâm ban đầu gọi là nội phàm phu.

- Hỏi: Do không trí dứt trừ hay hữu trí dứt trừ?

- Đáp: Kinh chép: Phật vì người tăng thượng mạn nên giảng nói việc dứt trừ các phiền não, thật sự là không có dứt trừ, lại nữa, kinh nói:

dứt trừ việc ấy là gì? Nếu nói phiền não chẳng thể dứt trừ thì không phiền não, dứt trừ ở chỗ nào? Nếu cho rằng dứt trừ là thấy mê lầm được dứt bỏ. Như thấy mê lầm được dứt trừ thì sáng tối cùng nương nhau, làm sao đoạn trừ phiền não? Nếu chẳng thấy sự đoạn trừ được nói rõ thì như người Thiên trúc gọi là đốt đèn, người Trung Quốc thì cho là bóng tối được phá bỏ. Như thế mà xét thì rốt ráo là chẳng dứt trừ, liễu ngộ được điều ấy tức là dứt trừ.

Người theo môn Hữu sở đắc, không thì hiểu là dứt trừ, có thể hiểu là chẳng dứt trừ. Nay nói rõ: Người theo Hữu sở đắc thì không, có đều chẳng dứt trừ, người theo Vô sở đắc thì không, có đều dứt trừ. Từ hữu có trung chế ngự, giả dứt trừ. Như cầu tìm tánh nơi hữu vô chẳng thật có nên gọi là phi hữu phi vô. Nhưng chế ngự tánh hữu vô vẫn chưa là dứt trừ. Sau đó nói rõ giả hữu vô thì tánh hữu vô mới được dứt trừ. Đã nhận biết về giả hữu vô thì biết rõ một cách rốt ráo là không có tánh cố định về hữu vô, vậy nên gọi là giả dứt trừ. Tiếp theo, cho rằng giả chế ngự, trung dứt trừ, tức đối với tánh hữu vô nói giả hữu vô, do chế ngự tánh hữu vô nên gọi là giả chế ngự. Tỏ ngộ được giả hữu chẳng phải hữu, giả vô chẳng phải vô chính là Trung đạo.

Tánh hữu vô trước mê lầm được dứt trừ nên gọi là giả chế ngự, trung dứt trừ. Cũng có thể gọi là giả chế ngự, giả dứt trừ, trung chế ngự, trung dứt trừ. Nếu nhận biết giả hữu vô tức thì tánh hữu vô vĩnh viễn đoạn trừ, gọi là giả đoạn trừ. Từ hữu rõ giả hữu vô chỉ là tánh chế ngự.

- Hỏi: Tâm Kim cương có dứt trừ sạch các hoặc chăng?

- Đáp: Khai Thiện cho rằng: Phật địa thì dứt trừ sạch các hoặc, Kinh Phu Nhân nói; Trí Phật, Trí Giác ngộ của Phật thì dứt trừ sạch. Nay nói rõ: Tâm Kim cương dứt trừ sạch hết các hoặc. Kinh Phu Nhân cho rằng dứt trừ là con đường giải thoát, ngăn chặn không còn sinh ở đời vị lai, chính là Trung dứt trừ nơi con đường vô ngại của tâm Kim cương.

- Hỏi: Có thể cho rằng địa tiền là vô ngại, địa thứ nhất là giải thoát chăng?

- Đáp: Khai Thiện nói như thế, nay cho là chẳng đúng, địa thứ nhất tự chia thành vô ngại, giải thoát.

- Hỏi: Kim cương là chuyển biến hay thối lui?

- Đáp: Theo Tỳ-đàm thì thối lui, theo Thành Thật thì chuyển biến. Kim cương nói thối lui thì có quả vị Phật riêng, làm sao Bát-nhã biến đổi gọi là trí Nhất thiết? Kim cương chuyển thành thì làm sao vô thường? Nay nói về chỗ này thì phải có chuyển biến có thối lui, và chẳng chuyển

biến, chẳng thối lui. Nếu tỏ ngộ trọn vẹn là kim cương vốn chẳng sinh diệt, thì Kim cương là Phật nên không chuyển biến không thối lui. Kinh có câu: "Tất cả chúng sinh xưa nay vốn vắng lặng, thanh tịnh". Chẳng còn diệt một lần nữa, nên đối với vọng cho đó là tâm. Dứt mọi kiến chấp sinh diệt nên gọi là thối lui. Liễu ngộ được điều ấy, thì nhờ sinh diệt mà tỏ ngộ lý bất sinh diệt nên gọi là chuyển biến.

■

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

QUYỂN 4

Nghĩa của Hai trí gồm mười hai phần:

1/. Dịch tên gọi.
2/. Giải thích tên gọi.
3/. Giải thích về đạo.
4/. Bàn về cảnh trí.
5/. Nói về đồng, khác.
6/. Nói về hay dở
7/. Nói về sáu trí.
8/. Nói về Khai-Hợp.
9/. Nói về đoạn-phục.
10/. Nói về sự thâu nhiếp trí tuệ.
11/. Nói về thường, vô thường.
12/. Nói về lợi hại.

1- Dịch tên gọi:

Ngày trước ở Giang Nam soạn bộ sách "Pháp Hoa Huyền Luận" đã lược nêu rõ về hai trí. Nhưng, nghĩa này đã là tâm quán tưởng của các bậc Thánh, là cha mẹ của Pháp nhân, tất phải nghiên cứu tinh tường. Cho nên phải bàn luận một lần nữa. Nghĩa ấy nếu thông suốt thì các kinh Phương Đẳng chẳng phải đợi nói ra mà tự hiển bày.

Xét theo gốc tiếng Phạn thì phải gọi là Bát-nhã Ba-la-mật, Phương tiện (Âu Hòa) Ba-la-mật. Nên kinh ấy nói: "Trí độ là mẹ của Bồ-tát, phương tiện dùng làm cha, Trí là Bát-nhã, độ nghĩa là Ba-la-mật. Song, sự phiên dịch về Bát-nhã không giống nhau, hoặc dịch là Trí tuệ, như Pháp sư Tăng Duệ nói: "Đời Tần dịch là Trí tuệ". Hoặc dịch là "xa lìa" xuất xứ từ kinh Phóng Quang được Thích Đạo An sử dụng. Hoặc dịch là Minh Độ, xuất xứ từ kinh Lục Độ Tập. Hoặc dịch là "Thanh Tịnh", cũng xuất từ kinh Đại Phẩm được Pháp sư Tăng Duệ dùng. Nhưng Bát-nhã gồm đủ các nghĩa Trí tuệ, Minh Độ, Thanh tịnh, Xa lìa. Những người

dịch thuật kinh điển tùy theo chỗ dịch mà chọn lấy một nghĩa để dùng cho công việc của mình. Bát-nhã dùng để đoạn trừ các thứ mê lầm, xa lìa các pháp, danh, tướng trong sinh tử nên gọi là xa lìa. Liễu ngộ sáng tỏ không còn tối tăm nên gọi là Minh. Thể dứt hẳn mọi uế nhiễm gọi là thanh tịnh. Thấu đạt soi sáng mọi nẻo hiểu biết gọi là trí tuệ. Tuy có nhiều nghĩa, nhưng phần nhiều dùng nghĩa trí tuệ.

Về khía cạnh đơn giản (đơn), phức tạp (phức) của trí tuệ thì cách gọi chẳng thống nhất, hoặc gọi tắt là Trí, như Thích Luận và kinh ấy gọi là Trí Độ. Hoặc chỉ gọi là Tuệ, như Thích Luận chép: Bát-nhã, đời Tần dịch là Tuệ. Hoặc dịch ghép là Trí Tuệ. Các kinh đa số như thế. Nay lãnh hội tường tận ý ấy thì nghĩa kia đều có lý do. Nói theo hướng chung thì trí là tuệ, nói rõ Tuệ là Trí, tuy rộng, lược khác nhau nhưng Thể thì chẳng khác.

- Phiên dịch là Tuệ gồm có bốn nghĩa:

a/. Muốn chia mười độ chẳng giống nhau.

b/. Chia nghĩa không, và có khác nhau.

c/. Nói rõ nhân, quả khác nhau.

d/. Theo chỗ khác nhau giữa Phàm, Thánh.

a) Về mười độ, độ thứ sáu là Bát-nhã, Hán dịch là Tuệ. Độ thứ mười gọi là Xà-na, Hán dịch là Trí.

- Hỏi: Xà-na là Trí, vậy Thuật-xà được dịch là gì?

- Đáp: Ở đây dịch là Minh, cũng có nghĩa là của tri kiến.

b) Về nghĩa không, và có khác nhau: Chiếu sáng không là Tuệ, soi tỏ hữu là Trí, nói kinh này có câu: “Nhận thức về một tướng thì khởi ở nghiệp Tuệ. Nhận biết về vô số tướng thì khởi ở nghiệp Trí”.

c) Về nhân quả khác nhau: Luận chép: “Không nên dịch là Bát-nhã, quả trái lại gọi là Tát-bà-nhã tức Nhất Thiết Trí”. Nên biết: Bát-nhã được dịch là Tuệ, thì Tuệ đã dịch là kém, nên ở trong nhân, Trí thì quyết định dứt khoát nên trụ ở nơi quả địa. Lại nữa, Phật chiếu tỏa tận cùng của không, Hữu, gồm thâu tất cả. Bồ-tát thì chưa tận cùng nên chỉ dịch là Tuệ. Chẳng được cho rằng trong nhân gọi là Trí, quả gọi là Nhất Thiết Trí. Chỉ nên cho nhân gọi là Tuệ, quả gọi là Trí, thì đối với nhân quả, nghĩa hơn kém càng rõ rệt.

d) Về phàm Thánh khác nhau:

Như kinh Niết-bàn cho rằng; Bát-nhã đối với tất cả chúng sinh, ở đây gọi là Tuệ. Nghĩa của Tuệ chung thì phàm Thánh đều có. Như số lượng của định tuệ trong mười địa lớn. Tỳ-bà-xá-na nội quán kém đó là kiến, nghĩa là tất cả bậc Thánh đều thấy rõ về lý. Xà-na là Trí, tức sự

thông đạt quyết định dứt khoát.

Dịch là Trí gồm có ba nghĩa:

a/ Tuệ đã gọi là kém thì Trí là hơn, nay muốn khen ngợi Bát-nhã nên gọi là Trí.

b/ Nhằm làm hiển bày tên gọi ấy với sự thuận tiện của ngôn từ, như nói Trí độ. Nếu nói Tuệ độ thì ngôn từ không bằng.

c/ Nhằm nói rõ Trí chính là Tuệ, tên gọi khác mà thể thì đồng, nên theo đó mà nói lên một chữ.

Gọi ghép là Trí tuệ cũng có ba nghĩa:

a/ Nói Bát-nhã soi tỏ cả không, Hữu, nên tên gọi bao gồm trí tuệ, tuệ thì chiếu sáng không, trí thì soi tỏ Hữu.

b/ Làm hiển bày Bát-nhã chung cả quả và nhân. Trong nhân thì Bát-nhã là Tuệ, nơi địa của quả thì Bát-nhã là Trí. Vậy nên trong ba đức có đức Bát-nhã.

c/ Nhằm nói về nghĩa của sáu độ chứa đựng trong mười độ. Trong kinh chỉ nói về sáu độ không nói về mười độ. Do tên của Bát-nhã đã bao gồm cả Trí tuệ, nên đều thứ mười là Trí được chứa sẵn trong đó.

- Hỏi: Đã nói đủ ba tên gọi, vậy phiên dịch chính chọn từ ngữ nào?

- Đáp: Phiên dịch chính là Tuệ, những tên khác đều là nghĩa dịch mà ra. Do đó biết rõ là theo đó mà được nói nhiều.

Kinh này nói: Tuệ và phương tiện. Thích luận thì nói tới Bát-nhã đạo, Phương Tiện đạo. Kinh Niết-bàn nói: Bát-nhã là tất cả chúng sinh. Xà-na là Trí, tức bù vào chỗ thiếu cho các Bồ-tát, nên trí chẳng phải Bát-nhã. Lại như, độ thứ sáu gọi là Tuệ. Độ thứ mười là Trí. Đều có hai tên gọi chỉ rõ đây, kia. Vậy nên biết dùng tuệ làm chính.

Lại nữa, luận nêu: Bát-nhã chẳng thuộc về Phật, cũng chẳng thuộc về hai thừa, chỉ thuộc về Bồ-tát. Bồ-tát thì đạt đạo tuệ, đạo chủng tuệ. Phật thì gồm đủ Trí Nhất Thiết, Trí Nhất Thiết Chủng. Lại nói: Bát-nhã gọi là Thật tướng tuệ của các pháp. Các văn được nói dẫn như thế chẳng phải một, nên dùng Tuệ làm chính trong sự phiên dịch.

- Hỏi: Nếu lấy Tuệ làm chính cho sự phiên dịch thì do đâu trong kinh hay nói nhiều về Trí tuệ.

- Đáp: Trong kinh nói giảng nhiều về sáu độ nên hay nói về Trí tuệ, ít nói về mười độ nên ít nói rõ về tuệ. Lại như tên gọi của sáu độ đều có sự dịch ghép như bố thí, v.v không gọi lẻ là Thí. Bát-nhã cũng vậy. Tuy dịch là Tuệ, nhưng nhằm đối hợp với năm độ trên, cũng phải chọn lấy tên gọi ghép, nêngọi là Trí tuệ.

Giải thích về nghĩa không phiên dịch:

Có người nói: Tên gọi Bát-nhã bao gồm năm nghĩa, chẳng thể phiên dịch chính xác, phải dùng Tuệ mới thích hợp với tên gọi ấy. Như Thích Luận quyển bảy mươi mốt chép: Bát-nhã khẳng định tính chất hết sức quan trọng, sâu mầu của thật tướng. Trí tuệ thì nhẹ hơn, mỏng hơn nên chẳng xứng hợp với Bát-nhã. Đây là kiếngiải được đông đảo tăng sĩ chiêu đề các nơi sử dụng. Nay cho là chẳng đúng, Thích Luận chỉ mới nói là chẳng thể xứng hợp đối với nghĩa chứ chẳng phải nói là không thể phiên dịch.

- Hỏi: Xứng hợp với phiên dịch khác nhau thế nào?

- Đáp: Xứng hợp thì như ở Thiên-trúc đã nói rõ. Còn phiên dịch thì ở Trung quốc, chuyển từ ngữ của họ thành từ ngữ của mình. Trước sau chẳng giống, phần nghĩa đều khác. Lại như Luận chép: Bát-nhã xác định thật tướng nên chẳng thể có sự cân xứng. Do vậy, cách giải thích ở đây là lầm.

Lại có chỗ nói: Bát-nhã chẳng thể có sự cân xứng, vì ở đây nói rõ trí tuệ quán chiếu chẳng thể xứng hợp với thật tướng Bát-nhã. Thật tướng Bát-nhã và tánh là thường trụ, còn trí tuệ quán chiếu thì gặp cảnh mới phát sinh, nên thật tướng vô cùng sâu mầu, còn trí quán chiếu thì nhẹ hơn, mỏng hơn. Người phương Bắc giải thích như thế cũng chưa thỏa đáng.

Kinh dùng năm lời khen ngợi để tán dương Bát-nhã, chẳng tán dương thật tướng. Vậy sao lại nói thật tướng là hết sức sâu mầu? Lại nói Bát-nhã xác định thật tướng thì thật tướng là đối tượng được xác định, Bát-nhã là chủ thể xác định. Nếu nói thật tướng là rất sâu mầu, thì vì sao thật tướng lại xác định thật tướng? Lại có người cho rằng: Về trường hợp Trí tuệ nhẹ hơn mỏng hơn, chẳng thể xứng hợp với Bát-nhã, thì đó là Trí tuệ thế gian, Trí tuệ của hai thừa chẳng thể nói dẫn, tính lường đối với Trí tuệ lớn lao của Bồ-tát. Vì sao? Vì Trí tuệ lớn lao soi tỏ của Thật tướng, là con đường thành tựu các hạnh, các thứ trí tuệ cạn thấp khác đâu thể cân xứng? Đây là lối giải thích của người phương Nam, nay cho là chẳng đúng.

Kinh nói Trí tuệ chẳng thể xứng hợp với Bát-nhã, chứ không nói là Tuệ cạn thấp chẳng thể xứng hợp với Tuệ sâu mầu. Lại như cạn sâu đều gọi là Tuệ thì cùng gọi là nhẹ, mỏng, đều chẳng thể xứng hợp với Bát-nhã. Nay xin dựa vào luận để giải thích. Luận chép: Bát-nhã xác định Thật tướng nên hết sức sâu mầu, Trí Tuệ chẳng thể xứng hợp.

Nói về định, định là tên gọi của sự khế hợp, muôn sự biến hoá

chẳng phải không có tông chỉ, nhưng tông chỉ ấy là vô tướng. Tông chỉ vắng lặng chẳng phải không khế hợp. Mà sự khế hợp ấy là vô tâm, nên bậc Thánh dùng tuệ mầu nhiệm của vô tâm để khế hợp với tông chỉ vắng lặng. Trí tuệ là tên gọi của sự nhận thức, soi sáng, đâu thể xứng hợp khi so sánh trọn vẹn với Bát-nhã.

- Hỏi: Bát-nhã làm thế nào để hội nhập với Thật tướng?

- Đáp: Do Thật tướng làm phát sinh Bát-nhã, nên Bát-nhã có công năng khế hợp Thật tướng.

- Hỏi: Dựa vào sự giải thích ở đây thì vẫn là trí cạn thấp chẳng thể xứng hợp với Trí sâu mầu?

- Đáp: Sâu mầu thì Trí ngu tối đều dứt sạch, thấp kém thì còn có nhận thức, soi tỏ. Chẳng phải Trí cạn thấp, chẳng xứng hợp với Trí sâu mầu sao?

- Hỏi: Xác định thật tướng đã là tên gọi của sự khế hợp, vậy khác với giải thích cũ về nghĩa lãnh hội ngầm thấu đạt sâu xa ra sao?

- Đáp: Lời thì đồng mà ý nghĩa thì khác. Giải thích về nghĩa lãnh hội ngầm có hai giải thích:

a/ Cho rằng đã là lãnh hội là ngầm hợp, do phù hợp cho nên là ngầm, hiểu cho kém. Đây là theo nghĩa của Trang nghiêm, Long Quang.

b/ Cho rằng lãnh hội là tên gọi của sự phù hợp. Ngầm hiểu là nghĩa của sự thống nhất, nên ngầm hiểu là hơn mà lãnh hội là kém. Vì sao? Vì trong nhân gồm có bốn nghĩa nên không gọi là ngầm hiểu:

- Các “hoặc”chưa được dứt sạch
- Thể có sinh diệt
- Trí chưa đạt được tròn đầy
- Thể còn dựa vào nơi chốn.

Mà chỉ gọi là lãnh hội. Quả vị Phật xa lìa bốn nghĩa ấy, do đó gọi là ngầm hợp chỗ sâu xa. Thấu đạt chỗ sâu xa cùng với vô sinh là một, tức cảnh trí chẳng phân, không khác sự tương ứng với soi tỏ, mà vô sinh thì không trái với Tục, nên thấu đạt chỗ sâu xa cũng chẳng hại đến sự lãnh hội. Quả vị Phật nói rõ sự thấu đạt về sự về Thể, nói rõ sự lãnh hội thể, hội nhập nên tỏa chiếu thích hợp khắp mười phương. Thấu đạt chỗ sâu xa tất cả đều dứt bặt. Nay xin nói câu hỏi chung:

Thấu đạt sâu xa đã thống nhất với cảnh, vậy Trí tạo nên cảnh hay chẳng tạo nên cảnh? Nếu chẳng tạo nên cảnh thì sao gọi là một? Còn nếu Trí tạo ra cảnh, cảnh đã dứt hết mọi nhận thức thì Trí cũng thế. Trí đã có sự nhận thức thì cảnh cũng phải như vậy. Do tính chất là một nên

nói cùng với pháp tánh đồng dứt hẳn, gọi là thấu đạt sâu xa, lãnh hội thì cũng như khác với pháp tánh, nên đối với sự lãnh hội thấu đạt sâu xa ở ban ngày vẫn còn thấy cảnh, Trí là hai. Sao được như kinh chẳng cho rằng Bồ-tát với tương ưng Bát-nhã, chẳng còn thấy tương ưng vào chẳng tương ưng, hợp vời chẳng hợp?

Lại như gồm đủ bốn nghĩa thì mới thành thấu đạt sâu xa, Trí Phật theo giáo pháp Bát-nhã vẫn còn sinh diệt, nên chẳng được gọi là thấu đạt sâu xa, cũng không bằng với nghĩa về pháp tánh, nên chẳng phải là nghĩa của sự xác định thật tướng.

- Hỏi: Vì sao gọi là rất sâu xa, quan trọng?

-Đáp: Hễ luận bàn có thể nói bày, xưng gọi thì gọi là rất quan trọng. Do tính chất quan trọng nên có thể nói dẫn, xưng gọi. Luận chủ nhằm giải thích nghĩa chẳng thể xưng gọi của kinh nên gọi là quan trọng.

- Hỏi: Chỉ nên gọi quan trọng, cớ sao còn cho là rất sâu xa?

- Đáp: Vì nhằm để giải thích giản lược nghĩa của sự quan trọng, chẳng phải như trọng lượng của vật nặng, mà là rất sâu xa nên gọi là quan trọng.

- Hỏi: Chỉ nói rất quan trọng, vì sao còn gọi là cùng cực?

- Đáp: Ba thừa cùng khế hợp với Thật tướng, nhưng hai thừa cũng như hạng ngựa thỏ, chưa đến tận đáy sông kia, do đó chẳng được gọi là Bát-nhã, nên chẳng cho là rất sâu xa, vô cùng quan trọng. Nay nhằm phân biệt sự khác nhau so với hai thừa, nói rõ Bồ-tát soi tỏ tận cùng đáy sông kia, được gọi là Bát-nhã, nên cho là rất sâu xa, vô cùng quan trọng.

- Hỏi: Vì sao Trí Tuệ cho là nhẹ, mỏng?

- Đáp: Thể của Bát-nhã dứt hẳn mọi sự quán tưởng, duyên hợp. Danh của Trí tuệ là đứng đầu quán tưởng.Thể của Bát-nhã dứt hết mọi cửa trí, ngu. Danh của Trí tuệ đứng đầu sự nhận thức, soi sáng. Thể của Bát-nhã vượt hẳn mọi danh tự. Trí tuệ vẫn còm giẫm qua đường ngôn từ, tên gọi. Do đó, đối với sự quan trọng của Bát-nhã thì nên rõ chỗ nhẹ thua của trí tuệ. Đối với chỗ sâu xa của Bát-nhã biện rõ chỗ cạn, thấp của trí tuệ, cạn kém thì cũng giống như mỏng, ít.

- Hỏi: Bát-nhã và Thể vượt hẳn đối với trí tuệ, vậy sao còn đặt tên trí tuệ?

- Đáp: Chẳng biết dùng gì để nói ra nội dung kia nên gượng gọi là trí tuệ. Tuy lập thành danh trí tuệ nhưng thật sự xứng hợp với Thể của Bát-nhã.

- Hỏi: Lẽ ra phải nói là Thể của Bát-nhã sâu xa quan trọng, danh của Bát-nhã thì nhẹ, mỏng, thể của trí tuệ thì sâu xa quan trọng, danh của trí tuệ thì mỏng, nhẹ kém. Tại sao lại cho rằng Bát-nhã thì sâu xa quan trọng, còn trí tuệ thì mỏng, thua, nhẹ, kém?

- Đáp: Nay dựa vào gốc tiếng Phạn thì nói là thể của Bát-nhã sâu xa quan trọng, danh của trí tuệ thì nhẹ, mỏng. Như theo ý ấy thì nên gọi là Thể của Trí tuệ sâu xa hệ trọng, danh của Trí tuệ thì nhẹ mỏng, thua kém. Vì sợ nghĩa ấy khó được hiển bày, nên những người dịch kinh mượn chữ Trí tuệ ở xứ này, chẳng thể xứng hợp với chữ Bát-nhã của tiếng Phạm.

- Hỏi: Chẳng thể ứng hợp khác với chẳng thể lường tính ra sao?

- Đáp: Kinh có năm điều khen ngợi, đó là vì việc lớn nên bày tỏ, vì sự việc chẳng thể xứng hợp, chẳng thể tính lường, không gì hơn, chẳng thể nghĩ bàn nên bày tỏ. Vậy thì xứng hợp chẳng phải là tính lường có, không v.v...các việc nên bày tỏ. Cho nên xứng hợp chẳng phải tính lường. Chẳng thể tính lường thì chọn lấy bờ mé tận cùng của có không. Chẳng thể xứng hợp thì nói rõ chỗ rất sâu xa đến quan trọng. Ví như Phẩm Pháp Xứng nói rõ Xá-lợi chẳng thể xứng hợp với các Tập kinh Bát-nhã. Nay thì cho danh nghĩa Trí tuệ chẳng thể xứng hợp trong sự so sánh tuyệt đối với Bát-nhã.

- Hỏi: Luận cho rằng Bát-nhã nhiều, Trí tuệ ít nên chẳng thể xứng hợp. Vậy thế nào là nhiều ít?

- Đáp: Phần trước là tóm lược về trọng (quan trọng) khinh (nhẹ kém) để giải thích về "chẳng thể xứng hợp". Nay thì dựa theo nhiều, ít để nói rõ về "chẳng thể xứng hợp". Gọi là ít thì chẳng thể xứng hợp với nhiều, song lý giải về nhiều ít thì chẳng giống nhau.

Có người nói: Thật tướng thì không pháp nào chẳng có mặt, cho nên là nhiều. Trí tuệ thì hạn cục ở nơi tâm nên là ít. Ở đây cho là chẳng đúng. Trước y theo diệt định thật tướng nên nói rõ chẳng thể xứng hợp, nay thì dựa theo ý nghĩa các đối tượng được chứa đựng để nói về "chẳng thể xứng hợp". Thể của Bát-nhã chẳng phải ngu, trí, chủ thể ngu, chủ thế trí. Trí huệ chỉ mỗi là chủ nơi trí, nên Bát-nhã thì nhiều, trí tuệ thì ít. Lại nữa, Bát-nhã định rõ thật tướng. Thật tướng đã chung thì Bát-nhã cũng chung. Trí tuệ chẳng được như thế nên cho là ít.

- Hỏi: Đã rõ về nghĩa nên phiên dịch, không phiên dịch của Bát-nhã, còn Phương Tiện thì thế nào?

- Đáp: Phẩm Thường Đề chép: Âu-hòa Câu-xá-na-la là năng lực mầu nhiệm từ phương tiện của bậc Đại sư. Âu-hòa là phương tiện, Câu-

xá-la dịch là trí hơn hết. Cái khéo léo mà Bát-nhã gọi là Âu-hòa, cái dụng của nó đã hơn hẳn nên gọi là trí hơn hết. Kinh Tịnh Danh cho phương tiện là cha, chọn lấy năng lực của sự sinh thành ấy. Kinh Đại Phẩm cho Âu-hòa là thầy, nói rõ cái đức của sự chỉ dạy. Khéo léo để hóa độ muôn vật mà chẳng chứng đắc hai thừa, đều là năng lực mầu nhiệm của bậc Đại sư.

2- Giải thích tên gọi:

Mục này có hai phần: Một là giải thích về quyền, thật; hai là giải thích về nghĩa chính.

Nói theo hướng chung thì hai trí đều như thật mà tỏa sáng, đều gọi là thật, đều có khéo léo nên đều gọi là phương tiện.

Còn nói theo hướng riêng thì Bát-nhã gọi là Thật, Âu-hoà tự xưng là phương tiện. Lược nói có tám nghĩa:

1) Bát-nhã soi tỏ cảnh giới, của thật tướng, theo đối tượng được soi sáng mà gọi nên cho là thật.

2) Bát-nhã từ thật tướng sinh ra, theo chủ nghĩa phát sinh nhận lấy tên gọi, nên cho là Thật.

3) Như thật mà được soi sáng, nên thế ấy cho là thật, luận chép: Bát-nhã Ba-la-mật là pháp thật, chẳng điên đảo. Thể lìa hy vọng nên chẳng phải tuệ điên đảo. Do đó gọi là Thật.

4) Đối trị ở tuệ điên đảo chẳng thật của phàm phu, nên khen ngợi Bát-nhã là Thật.

5) Đối với nơi hai thừa chưa thật mà cho là thật nên nói Bát-nhã là Thật

6) Đối hợp với dụng của phương tiện, lấy Bát-nhã làm thể nên gọi là thật.

7) Đối với luống dối mà nói về Thật thì chưa phải thật hoàn hảo, chẳng phải hư, chẳng phải thật nên gọi là diệu thật.

8) Hư, Thật là hai, chẳng phải hư, thật là chẳng hai. Hai là chẳng hai đều là chẳng thật, chẳng phải hai, không hai mới gọi là Thật.

Cho nên luận nói: Quán về niệm tưởng đã dứt bỏ thì các pháp về ngôn ngữ cũng dứt theo.

Phương tiện là tên gọi của khéo léo, nghĩa này gồm nhiều loại, nay xin nói lược mười điểm.

1) Chiếu sáng thẳng vào lý không, có thì gọi là Bát-nhã, đi quả nẻo không mà chẳng chứng, bước lên nẻo có mà chẳng vướng, nên gọi là phương tiện. Sự khéo léo ở đây lại không có hai thể. Tuy khéo léo

mà chiếu sáng nên gọi là Thật. Tuy soi chiếu mà luôn khéo léo nên gọi là phương tiện.

- Hỏi: Soi chiếu cả không, có, đều gọi là Thật. Hai cảnh của không có nên đều được gọi là chân chăng?

- Đáp: Trí của chủ Thể soi chiếu đều gọi là thật trí. Cảnh của đối tượng được soi chiếu cùng gọi là Thật cảnh. Trung của Thật Trí có không Trí, hữu Trí. Trung của Thật cảnh thì có chân cảnh, Tục cảnh. Đó là sự khác nhau.

- Hỏi: Đã có chân, tục, vì sao đều gọi là Thật cảnh?

- Đáp: Cảnh của trí như thật nên gọi là thật cảnh, tức theo trí mà được tên. Lại nữa, thật là chân tục, chẳng phải là vọng xưng, nên thể là thật.

2) Soi chiếu cửa không là thật. Bước qua đường có là phương tiện. Như Thích Luận chép: Bát-nhã đưa vào cửa không rốt ráo, phương tiện thì dẫn ra cửa không rốt ráo. Do không là thật tướng nên gọi là Thật. Bát-nhã soi chiếu không nên gọi là thật. Tuy là soi chiếu không, tức đã có thể bước qua Hữu, dụng ấy đã khéo léo nên gọi là phương tiện.

- Hỏi: Nếu thế thì tuy là soi chiếu Hữu, tức đã có thể soi rõ Không. Cõi dụng đó đều là khéo léo nên là phương tiện chăng?

- Đáp: Sự soi chiếu ấy tuy khéo léo, nhưng thật trí là thể nên ẩn giấu cái tên khéo léo kia cùng với việc xưng gọi cái thật.

3) Do bên trong soi rõ sự vắng lặng là thật, bên ngoài trở lại cửa động là phương tiện.

- Hỏi: Nghĩa này khác với trước thế nào?

- Đáp: Ở đây nói rõ nghĩa của sự soi chiếu hoặc khéo léo soi rõ sự vắng lặng đều gọi là Thật, do bên ngoài trở lại cửa động nên gọi là phương tiện.

4) Bát-nhã là thật, năm độ còn lại là phương tiện. Sở dĩ như thế là vì, Bát-nhã lý giải về không, không đã thấu đạt nên gọi là Thật. Năm độ kia là sự hành hóa về hữu gọi là phương tiện (quyền).

- Hỏi: Ở đây và ở trên cho soi chiếu chẳng phải thật, bước qua hữu là phương tiện khác nhau thế nào?

- Đáp: Trước nên soi chiếu không, soi chiếu hữu đều là trí tuệ, nên dùng hai sự lý giải để chia ra quyền, thật. Nay tóm lược sự lý giải và hành hóa để chia làm hai phần: Lý giải về không là thật, hành hóa về hữu là quyền, khác với ở trên.

- Hỏi: Hành hóa về cửa hữu do đâu mà gọi là phương tiện?

- Đáp: Tuy là soi chiếu không mà có khả năng sinh khởi hành,

nghĩa ấy đã là khéo léo nên là quyền.

5) Soi chiếu không là thật, nhận thức về không cũng không, tức có thể chẳng chứng đắc không nên gọi là Quyền. Sở dĩ như vậy là vì hai thừa chẳng rõ về không, lại cũng lấy không làm cửa mầu nhiệm, nên gọi không là hoàn toàn không (đãn không), do đó mà chứng đắc không. Bồ-tát nhận thức không cũng là không, gọi là cửa không chẳng thật có, nên chẳng chứng không, tức có thể bước qua hữu nên gọi là quyền. Ở đây nói rõ sự nhận thức trực tiếp về nghĩa không là thật, nghĩa thật là kém. Nhận thức về không cũng không thì có thể đi qua hữu. Cái dụng ấy đã là hơn nên gọi là quyền. Nhưng hai tuệ này lại chẳng phải hai thể. Lúc đầu tâm quán tưởng chưa đạt đến chỗ mầu nhiệm nên chỉ có thể soi chiếu không, đã chuyển sang sự khéo léo, tức nhận thức về không cũng là không. Đã có được nhận thức như thế nhưng không hủy hoại giả danh, thì có thể bước qua cửa hữu. Bàn luận một cách trọn vẹn thì cũng là một tuệ. Theo cửa khéo léo mà chưa được khéo léo nên chia ra làm quyền, thật.

6) Nhận thức rõ về khổ, vô thường nên gọi là Thật, nhưng chẳng chọn lấy sự diệt độ thì gọi là phương tiện. Do thân sinh tử đúng là pháp khổ, không, vô thường. Lỗi lầm, tai họa, soi chiếu như thật về các pháp ấy nên là thật. Nhị thừa nhận thức về điều đó liền muốn diệt độ nhưng lẽ ra có phương tiện. Bồ-tát tuy nhận biết, nhưng thân an ổn trong chốn tật bệnh, tự tu hành và hóa độ người, nên gọi là phương tiện.

7) Nhận thức trực tiếp về thân tật bệnh, chẳng phải cũ, chẳng phải mới, nên gọi là Thật. Nhưng chẳng hề chán lìa nên gọi là phương tiện. Đó chỉ là theo cửa hữu để chia ra quyền thật.

8) Kinh Tịnh Danh chép: Mượn dấu vết ở Tỳ-da, thân chẳng bệnh tật là thật. Thị hiện dấu vết tật bệnh là quyền. Đó là dựa theo nghĩa về hư, thật để nói về quyền, thật.

9) Như trên là soi chiếu không, có hai thứ phương tiện: Soi chiếu chẳng phải không hữu, chẳng hai là thật. Chẳng phải không, chẳng phải hữu, tức là một thật đế, soi chiếu một thật đế nên gọi là Thật. Tuy chẳng phải không, chẳng phải hữu mà rõ ràng là không, hữu. Bất động là chẳng hai. Khéo léo nên là hai, do đó gọi là Phương tiện.

10) Không-Hữu là hai. Chẳng phải không hữu là chẳng hai soi chiếu cả hai chẳng hai đều gọi là phương tiện. Soi chiếu về chẳng phải hai thì gọi là thật. Tịnh Danh im lặng, Thích-ca đóng cửa thất mời gọi là Thật.

Quyền, Thật nhiều đường, lược chia ra thành mười điểm đối nhau,

tức một đường nối tiếp, cùng ở trong kinh luận, có thể theo văn mà sự dụng.

- Nói về nghĩa chính:

- Hỏi: Do đó Bát-nhã gọi là Ma Ha, còn Âu-hòa thì chẳng gọi là Ma-ha.

- Đáp: Về chung thì đều được gọi là Đại, như ở trên nói rằng Âu-hòa Câu-xá-la là năng lực mầu nhiệm nơi phương tiện của Đại sư.

Nói theo cửa riêng thì Bát-nhã gọi là Đại, lược nói rõ có mười nghĩa.

(1) Hỏi: Hai thừa cũng chiếu soi thật tướng, sao không gọi là Đại?

- Đáp: Hai thừa chưa đạt tới nẻo tận cùng của bờ mé. Bồ-tát thì soi chiếu tận cùng nguồn, đáy nên gọi là Đại.

(2) Thật Trí của ba thừa đều từ Bát-nhã sinh ra, sở dĩ như thế là vì, đối tượng được soi chiếu là Thật tướng đã là một, tức chủ thể soi chiếu là Bát-nhã vốn không hai. Chỉ vì căn tánh không kham nổi, nên đối với một Bát-nhã mà chia làm trí tuệ của Ba thừa. Trí tuệ của Ba thừa gồm thâu hội nhập quán chiếu Trung của Bát-nhã, nên gọi là Đại.

- Hỏi: Tại sao ở chỗ Bát-nhã sinh ra tuệ của Ba thừa?

- Đáp: Do thật tướng nên sinh Bát-nhã, do Bát-nhã nên có Bồ-tát, do Bát-nhã nên có Phật. Do Phật nên có ba thừa, mới được cùng quán Thật tướng, cho nên Bát-nhã là gốc.

- Hỏi: Bát-nhã là gốc sinh ra ba thừa cho nên là giáo pháp chung cho ba thừa phải chăng?

- Đáp: Kinh Thắng-man cho rằng Bát-nhã gồm thâu giữ gìn chánh pháp sinh ra năm thừa, cũng như mặt đất tạo ra bốn kho châu báu. Kinh Niết-bàn chép: Tức là Tạng Thanh văn sinh ra Thanh văn, tức tạng Nhân duyên sinh ra Duyên giác, tức Tạng Đại thừa sinh ra Bồ-tát, có thể cho là giáo pháp chung cho Ba thừa chăng? Lại như Kinh Pháp Hoa chép: Trong nhà của Trưởng giả chẳng phải chỉ có đủ bảy thứ châu báu, mà còn có các đồ vật như châu sành, v.v... nhưng cứ gọi là ngôi nhà lớn của Trưởng giả, chẳng gọi là nhà chung chung. Bát-nhã cũng giống như thế. Tuy có đủ tuệ của ba thừa nhưng gọi là pháp của Bồ-tát chứ không gọi là giáo pháp chung của Ba thừa.

- Hỏi: Nếu chẳng phải giáo pháp chung cho Ba thừa, vì sao quán thì ba thừa cùng quán?

- Đáp: Khuyên người của Ba thừa cùng quán Thật tướng Bát-nhã, chứ không khuyên người Ba thừa cùng tu học Ma-ha Bát-nhã.

- Hỏi: Ma Ha Bát-nhã vì sao chẳng phải là sự tu học chung cho Ba thừa?

- Đáp: Luận chép: Bát-nhã chẳng thuộc về ba thừa. Sở dĩ như thế là vì, đã gọi là Ma-ha Bát-nhã tức là Đại thừa, xét rõ chẳng phải là hai thừa, nên biết Bát-nhã là pháp riêng của Bồ-tát. Lại nữa, Bát-nhã ấy gọi là Ba-la-mật. Ba-la-mật tức đạt đến bờ bên kia Phật đạo, hai thừa chưa đến bờ bên kia Phật đạo. Chẳng phải Ba-la-mật, nên Ba-ha Bát-nhã Ba-la-mật là pháp riêng của Bồ-tát, chẳng thuộc về Hai thừa.

- Hỏi: Kinh chỉ nói: Muốn chứng đắc Thanh văn v.v...nên học Bát-nhã. Vì sao cho rằng nên học thật tướng Bát-nhã?

- Đáp: Thích Luận đã phân tích rõ về điều này, nên tìm văn xem sẽ tự thấy ngay. Lại như lấy lý mà suy tất chẳng phải là việc khuyên người của hai thừa tu học Ma-ha Bát-nhã. Ma-ha Bát-nhã đã là Trí Quán của Bồ-tát, há lại khiến hai thừa tu học hay sao? Như kinh Niết-bàn cho rằng: Hàng hạ trí quán nên chứng đắc quả giác ngộ của bậc Thanh văn, hàng thượng trí quán nên chứng đắc quả giác ngộ của Bồ-tát. Đó chính là nói rõ ba thừa cùng quán về Trung đạo, đâu khiến hàng hạ trí cùng học với hàng thượng trí hay sao?

- Hỏi: Ma-ha Bát-nhã là pháp riêng của Bồ-tát, mà trong giáo pháp của Bát-nhã có nói người Ba thừa cùng quán thật tướng, tức là giáo pháp chung cho Ba thừa?

- Đáp: Nếu thế thì trong kinh Niết-bàn có câu nói người của Ba thừa cùng quán Trung đạo phải là giáo pháp chung cho Ba thừa?

- Hỏi: Nếu chẳng phải là giáo pháp chung cho ba thừa, vì sao lại khiến người hai thừa giảng nói?

- Đáp: Việc vị Trưởng giả giao phó tài sản gồm có hai ý: Một nhằm làm hiển bày việc giáo hóa hàng Bồ-tát, hai là bí mật giáo hóa Nhị thừa. Đó rõ là muốn dứt bỏ việc trở thành Bồ-tát ở Ba thừa, làm sao lại cho rằng giáo pháp chung cho Ba thừa?

(3) Do thật tướng sinh ra Bát-nhã. Thật tướng đã không có đối tượng nương tựa thì Bát-nhã cũng không hề vướng mắc mà còn là con đường tu tập của chủ thể thành tựu, các nẻo hành hóa cũng không có chỗ chấp mắc, nên chẳng trụ ba cõi, chẳng dừng nửa chừng ở hai thừa, chỉ hướng thẳng tới Phật đạo, do có năng lực của sự dẫn dắt nên gọi là Đại.

- Hỏi: Năm độ vốn chẳng phải là độ, do Bát-nhã dẫn dắt nên mới gọi là độ. Cũng có thể cho năm độ vốn chẳng phải là mắt, nhờ có Bát-nhã dẫn dắt nên mới có được mắt phải chăng?

- Đáp: Về nghĩa chung thì cũng giống, nhưng về nghĩa riêng thì chẳng giống nhau. Như năm người mù theo người có mắt dẫn đường đi vào thành, được gọi tên là đi qua (độ) nhưng đây là thể tánh mù nên rốt cuộc tự mình cũng không có mắt. Năm độ kia tuy theo Bát-nhã để hướng nhập vào con đường chính thẳng đến thành trì của Phật đạo, mà thể tánh của năm độ rốt cuộc chẳng phải là Bát-nhã, nên chia phước tuệ thành hai thứ, hành trang ý nghĩa được hiển bày ở đấy.

- Hỏi: Kim Cương Bát-nhã cho rằng: Bồ-tát chẳng trụ chấp nơi tướng bố thí, như ánh sáng mặt trời tỏa chiếu thấy rõ vô số mầu sắc, thế sao Bát-nhã dẫn dắt năm độ kia mà chẳng trở thành mắt?

- Đáp: Gốc lấy Bát-nhã làm mắt, năm độ kia chẳng phải mắt. Song sự dẫn dắt của Bát-nhã khiến trở thành không có đối tượng thật có, chẳng trụ ba cõi, không rơi xuống Hai thừa, chỉ hướng tới đạo quả Phật-đà, nên gọi là mắt, chẳng phải trở thành mắt của Bát-nhã.

- Hỏi: Nếu trong số các hành giả lấy "Vô sở đắc" làm mắt, nên cũng lấy "vô sơ đắc" làm tuệ. Vậy tại sao lại chia Phước, tuệ ra hai thứ hành trang?

- Đáp: "Vô sở đắc" là chung, Phước, tuệ là riêng. Nếu lấy "Vô sở đắc" làm tuệ thì ý nghĩa ấy cũng hợp, song chẳng phải là tuệ của Bát-nhã. Sở dĩ như thế là vì Bát-nhã có "Vô sơ đắc", không có sự soi sáng tỏa chiếu, nên gọi là tuệ.

(4) Năm mươi thứ bậc của bậc Đại hiền Thánh ở pháp quán Trung của Bát-nhã nên gọi là Đại. Sở dĩ như vậy là vì, hiện tại chỉ là một Bát-nhã, song sáng tối khác nhau, nên chia thành năm mươi hai bậc.

(5) Vì phải trải qua ba đại A-tăng-kỳ kiếp tu tập đại tuệ này nên gọi là Đại.

(6) Có thể dứt trừ mê lầm lớn, tức là vô minh. Do vậy kinh nói: vô minh trụ địa với sức mạnh hết sức to lớn, Nhị thừa tuy làm nghiêng đổ bốn trụ địa nhưng chưa thể dứt trừ được. Bồ-tát chiếu soi tận cùng Thật tướng mới dứt trừ được mê lầm to lớn ấy, nên gọi là Đại.

(7) Nhổ sạch tất cả bao nỗi đau khổ lớn cả trong ngoài của ba cõi, nên gọi là Đại.

(8) Là chốn hành hóa chánh pháp của các bậc Đại Bồ-tát nên gọi là Đại.

(9) Là chỗ hơn hết trong các nẻo hành hóa, không gì vượt hơn, nên gọi là Đại.

(10) Tin tưởng thì được phước đức lớn lao, hủy báng thì phải chịu lấy tội lỗi nặng nề, nên gọi là Đại.

Đấy là mười nghĩa mà Bát-nhã tự có một cách khá rõ rệt, tự có chung đủ nơi hai tuệ, có thể tùy theo nghĩa mà phối hợp thích đáng.

- Hỏi: Bát-nhã đối với Tiểu nên gọi là Đại, hay chẳng đối với Tiểu mà gọi là Đại?

- Đáp: Gồm đủ hai nghĩa: Một là đối nơi tuệ nhỏ của Hai thừa nên gọi là Đại.

- Hỏi: Hai thừa là tuệ nhỏ, Bồ-tát là tuệ lớn. Hai thừa là Tiểu Bát-nhã, Bồ-tát là đại Bát-nhã. Vậy sao lại nói Bát-nhã chẳng thuộc về hai thừa? Trung tâm của Hai thừa gọi là đạo phẩm phải chăng?

- Đáp: Người giảng nói chẳng thể nhập được tông chỉ nên khiến lời ấy trở thành chấp mắc! Luận chép: Bát-nhã chẳng thuộc về Hai thừa, thì đó là Ma-ha Bát-nhã. Bồ-tát là tuệ lớn nên chẳng thuộc về Hai thừa, chẳng phải là người của Hai thừa chẳng có Không tuệ.

Về chẳng đối đãi với Tiểu mà gọi là Đại thì thể tánh của Bát-nhã là đại nên cho là chẳng đối đãi. Chẳng như trí tuệ của Hai thừa so sánh với phàm phu thì lớn, nhưng sánh với Bồ-tát thì nhỏ. Nên ở chỗ trung tâm của Phật biến đổi gọi là trí Nhất thiết, thế sao cho rằng thể tanh là lớn?

- Đáp: Bát-nhã là công sức tột bực trong nhân ở Mười địa nên gọi là Đại, chẳng phải so sánh với Phật. Lại nữa, Bát-nhã chung cho cả nhân quả. Ở lãnh vực quả, Bát-nhã là trên hết, không gì vượt qua, nên thể tánh là lớn. Như Đại sư La-thập nói: "Trí Nhất thiết tức là sự già dặn đối với Bát-nhã". Lại cho rằng: Về cái lớn tuyệt đối thì hơn được Tiểu gọi là Đại. Tuy là vượt hẳn Tiểu vẫn chưa phải là Đại tuyệt đối. Vì ngôn từ, tên gọi còn đề cập được, nên chẳng phải là đại trọn vẹn. Cả hai Đại, Tiểu cùng dứt bặt mới là cái Đại hoàn hảo.

- Hỏi: Đâu là văn làm chứng cứ?

- Đáp: Lời bàn cho rằng Ma-ha Bát-nhã, Bát-nhã thì sâu xa quan trọng mà trí tuệ chẳng xứng hợp. Cũng vậy, Ma-ha thì sâu xa quan trọng, còn đại thì chẳng xứng hợp. Đó là chứng cứ. Lại nữa, Phẩm Chiếu Minh chép: "Chẳng tạo nen Đại, Tiểu gọi là Ma-ha". Đó là chứng cứ tốt nhất.

- Hỏi: Cả hai Đại, Tiểu đều dứt bặt, nay cho chẳng phải Đại, chẳng phải Tiểu, khen ngợi cái đep là đại, tức lại trở về với sự đối đãi ở Tiểu, sao gọi là tuyệt đối?

- Đáp: Đại ấy là dứt bặt cả đại, tiểu nên gọi là tuyệt đối.

- Hỏi: Dứt bặt cả đại, tiểu gọi đó là đại, thì đối đãi với Đại, Tiểu đều gọi là Tiểu. Tức hoàn trở lại Đại, Tiểu đối đãi nhau, làm sao có

được cái Đại tuyệt đối?

- Đáp: Hướng về trước thì dứt bặt, xem về sau thì đối đãi. Nghĩa chẳng hề trái nhau.

- Hỏi: Cái đại của Bát-nhã và cái đại của Niết-bàn khác nhau thế nào?

- Đáp: Nói theo hướng chung thì không khác nhau. Do đó, luận nói. Nếu đúng như pháp quán về Phật, Bát-nhã và Niết-bàn, là ba nhưng là một đường. Sự soi chiếu của Niết-bàn tức là Bát-nhã. Sự vắng lặng nơi Bát-nhã tức là Niết-bàn. Niết-bàn không hệ lụy nào mà không dứt hết nên gọi là giải thoát. Không cảnh giới nào mà không soi chiếu thì gọi là Bát-nhã. Tận cùng của nẻo chân có thể làm mẩu mực phép tắc, gọi là pháp thân. Nên gồm đủ cả ba đức thì gọi là Niết-bàn. Bát-nhã tức là Niết-bàn, nên cũng gồm đủ ba đức. Bát-nhã chỉ là trí tuệ thì đó gọi là riêng khác. Niết-bàn cũng chỉ là quả. Quả thì cũng là khác nhau.

- Hỏi: Bát-nhã là một trong ba đức của Niết-bàn, nên cũng cho rằng Niết-bàn là một đức trong ba đức của Bát-nhã được chăng?

- Đáp: Nếu ví như thế cũng được. Do cái riêng của Bát-nhã tức trở thành Niết-bàn. Cũng vậy, cái riêng của Niết-bàn tức trở thành Bát-nhã. Cái riêng của Bát-nhã tức là trí tuệ. Cái riêng của Niết-bàn là diệt độ. Nên quả đức ở Niết-bàn, Phật địa, Bát-nhã đều có đủ chung riêng.

- Hỏi: Kinh nói ba đức thành Niết-bàn, vì sao không nói ba đức thành Bát-nhã?

- Đáp: Chỉ nói lên một đức đều gồm thâu hết cả, vì sao lại không? Song giáo pháp dấy khởi đều có nguyên do. Chỗ hưng khởi của giáo pháp Niết-bàn chính là nhằm bác bỏ Tiểu thừa, chẳng đủ ba đức, tán dương đại Niết-bàn gồm đu cả ba. Giáo pháp Bát-nhã phát khởi chính là nhằm làm sang tỏ nẻo hành hóa của nhân, bác bỏ Hai thừa không có hai tuệ, giải thích Bồ-tát gồm đủ cả quyền, thật.

- Hỏi: Niết-bàn do đâu mà dựa vào quả? Còn Bát-nhã vì sao lại theo nhân.

- Đáp: Niết-bàn dịch là diệt độ, diệt độ tức là mọi thứ lo lắng, tai vạ lớn đều dứt trừ, hẳn vượt qua bốn dòng, đó gọi là sự rốt ráo hoàn toàn, nên theo cửa quả. Còn Bát-nhã dịch là trí tuệ. Tuệ cũng còn chưa quyết định hoàn toàn theo cửa nhân.

3- Giải thích về Đạo:

- Hỏi: Thích Luận nói: Bồ-tát có hai Đạo:

1/. Đạo Bát-nhã.

2/. Đạo Phương tiện.

Vậy thế nào là hai Đạo?

- Đáp: Có người cho rằng: Đạo Bát-nhã tức là Thật tướng Bát-nhã, đạo Phương tiện là Phương tiện Bát-nhã, thật ra thì chẳng phải thế. Đại luận trong việc chia làm hai đạo dựa vào ba tiêu chuẩn:

1/. Hoàn toàn dựa vào gốc tiếng Phạm thì nên gọi là đạo Bát-nhã, đạo Âu-hòa.

2/. Liệt kê đầy đủ theo ngôn ngữ ở đây thì nên cho là Tuệ đạo, đạo Phương tiện.

3/. Ở đây và kia hợp nói ra như luận đã giải thích: Bát-nhã là dựa theo cách gọi của Thiên-trúc. Phương tiện là tên gọi của Trung quốc hiện còn. Nay, như gọi Thật tướng Bát-nhã, Phương tiện Bát-nhã thì đều xưng là Bát-nhã, tức hai đạo không chia. Lại nữa, Thật tướng Bát-nhã là cảnh giới, Phương tiện Bát-nhã là cảnh trí, đâu thể cho cảnh, trí là hai đạo? Nếu cho Thật tướng Bát-nhã là tuệ thật, Phương tiện Bát-nhã là Tuệ Phương tiện, do đó là hai đạo, cũng chẳng đúng, luận nói: Bát-nhã, Phương tiện là hai đạo, thì sao đều được gọi là Bát-nhã? Hoặc như hai đạo cùng nêu gọi là Phương tiện. Lại nữa, an lập ba thứ Bát-nhã, đều dựa theo đạo Bát-nhã mà bàn luận.

a/. Bát-nhã Thật tướng. b/. Bát-nhã Quan chiếu. c/. Bát-nhã Văn tự.

Thật tướng là chủ thể sinh ra Bát-nhã nên gọi là Bát-nhã. Văn tự là văn giải thích Bát-nhã, do sở thuyên mà nói, cũng gọi là Bát-nhã. Quán chiếu về thể hiện có nên gọi là Bát-nhã.

- Hỏi: Do đâu mà chỉ lập nên ba thứ ấy, chẳng nhiều chẳng ít.

- Đáp: Điều này gồm có ba nghĩa:

(1) Thật tướng là cảnh của chủ thể sinh ra. Quán trí là Trí của đối tượng được sinh ra. Văn tự là văn của năng thuyên. Nên gồm đủ ba thứ ấy, không được thêm hay bớt. Lại nữa, hợp ba thứ Bát-nhã ấy làm thành ba cặp. Thật tướng là cảnh, Quán chiếu là Trí. Đó là một đôi Cảnh-Trí. Cảnh Trí là Sở thuyên. Văn tự là năng thuyên, năng sở là một cặp. Cảnh trí thì tự hành hóa, vì chúng sinh giảng nói nên có văn tự. Tự hành hóa, hóa độ là một cặp.

(2) Thật tướng tức Bát-nhã vô vi, quán chiếu tức Bát-nhã hữu vi. Sở dĩ như thế là vì luận nói: "Thật tướng các pháp chính là chỗ dứt hẳn của tâm hành, của ngôn ngữ, không sinh cũng không diệt, vắng lặng như Niết-bàn". Thật tướng đã không sinh diệt nên là Bát-nhã vô vi.

Thật tướng có thể sinh ra trí quán. Trí quán mới được sinh nên gọi là Bát-nhã hữu vi. Tất cả chỉ có hai môn ấy, giải thích diễn đạt về lý nơi hữu vi vô vi ấy gọi là văn tự Bát-nhã. Văn tự từ nơi sở thuyên mà có tên, chung cả hữu vi, vô vi. Thể hiện có chứa đựng về đối tượng được gồm thâu của hữu vi.

(3) Thật tướng là Bát-nhã vô vi. Văn tự là Bát-nhã hữu vi. Quán chiếu thì vừa là hữu vi vừa là vô vi. Bồ-tát cũng chưa dứt hẳn các hệ lụy, tức chưa ra khỏi sinh diệt, nên gọi là hữu vi. Phật thì không mê lầm nào mà không dứt sạch, không còn sinh diệt nữa, nên là Bát-nhã vô vi.

- Hỏi: Vì sao có phiền não thì có sinh diệt?

- Đáp: Do đâu có phiền não, chẳng được tỏ ngộ về gốc vốn vô sinh diệt nên có sinh diệt. Nếu không có phiền não thì tâm quán tỏ ngộ về gốc vốn vô sinh tức là vô vi. Không nên cho rằng Bát-nhã hữu vi chuyển biến nên trở thành vô vi.

Ba phần này gồm thâu tất cả cảnh, trí, hữu vi, vô vi, cả lý, giáo nơi nhân quả, nên chỉ lập ra ba thứ.

- Hỏi: Cũng có thể cho rằng thật tướng là tuệ thật, quán chiếu là Tuệ Phương tiện được chăng?

- Đáp: Nếu lấy Phật tánh làm Thật tướng, vốn tự có thì gọi là Tuệ thật. Quán chiếu thì do tu tập mới phát sinh, nên gọi là Tuệ Phương tiện. Đây chẳng phải soi chiếu hữu là phương tiện, soi chiếu không là thật, mà la hoặc quyền hoặc thật, nghĩa của mới có (thỉ hữu) đều gọi là phương tiện. Phật tánh vốn có (bản hữu), nghĩa của sự giác ngộ soi chiếu thì gọi là thật. Người của Địa luận cho rằng, Bát-nhã Chân tu tức gốc tự có, còn Bát-nhã duyên tu thì nhờ tu tập mới phát khởi. Niết-bàn tánh tịnh, Niết-bàn phương tiện cũng giống như thế. Đây cũng là nghĩa theo lối giải thích từ trước về bản hữu, thỉ hữu (vốn có, mới có).

- Hỏi: So với nay thì khác nhau ra sao?

- Đáp: Bản tánh thanh tịnh gọi là Bản hữu (vốn có). Nương theo duyên mới tỏ ngộ được về gốc thanh tịnh ấy nên gọi là thỉ hữu (mới có). Nhưng chánh đạo không hề có gốc, ngọn (bản, thỉ), cũng chẳng phải là cấu nhiễm, thanh tịnh. Lại như quan điểm cũ cho hữu vi, vô vi. Quyết định là hai. Nay giải thích: Chưa đạt giác ngộ thì vô vi thành hữu vi, nếu đạt giác ngộ thì hữu vi trở thành vô vi, đâu lìa hữu vi mà có vô vi riêng! Hữu vi vô vi là như thế. Các pháp bản tánh vốn thanh tịnh nên gọi là vô vi. Chưa tỏ ngộ được gốc vốn không sinh diệt nên gọi là hữu vi, nhưng Bát-nhã thì không hề là vô vi.

- Hỏi: Đạo Bát-nhã được chia làm ba, đạo Phương tiện cũng chia

làm ba chăng?

- Đáp: Về hướng chung thì cũng có, đó là cảnh, trí, văn tự. Nhưng Tuệ thật thì theo cảnh mà đặt tên, nên nhất định phải giải thích về cảnh. Phương tiện thì theo khéo léo mà được tên gọi nên chẳng phải giải thích về cảnh. Còn văn tự thì chung cả hai đạo. Nhưng phương tiện tuy chẳng theo cảnh để đặt tên, mà soi chiếu cái thật như cảnh của Thế Đế thì cũng gồm đủ ba. Quán chiếu đã có hữu vi, vô vi thì phương tiện cũng vậy. Hai trí của Như lai tức vô vi, hai đạo của Bồ-tát còn là hữu vi.

- Hỏi: Bát-nhã Thật tướng chỉ là cảnh, có được gọi là Trí chăng?

- Đáp: Có người nói: Bát-nhã Thật tướng chỉ là tên gọi của cảnh. Thích Luận quyển 43 nói câu hỏi: Trước nói trí tuệ là Bát-nhã, nay do đâu nói không phải Bát-nhã? Đáp: Trong quả nói về nhân, như gọi là bày biện thức ăn. Nghĩa này nên cho là trong nhân nói về quả. Nhưng cho trong quả nói về nhân là xét theo chiều nghịch để làm rõ nghĩa. Trí tuệ chính là Bát-nhã. Thật tướng có thể sinh ra trí tuệ. Trí Huệ là Thật tướng, mà đối với trí tuệ nói Thật tướng là Bát-nhã nên cho là trong quả nói về nhân. Nam, Bắc cùng giải thích như thế.

Có người cho rằng: Phật có ba Thân.

a) Pháp thân

b) Báo thân

c) Hóa thân.

a/ Thật tướng tức là Phật pháp thân, thật tướng có thể tạo nên mẫu mực, gọi là pháp, pháp ấy có tự thể nên gọi là thân. Nhưng thật tướng chẳng phải là Phật, có khả năng sinh ra Phật, do đó gọi là Phật.

b/ Báo thân: Tức do tu hành lãnh hội được lý Thật tướng. Thật tướng đã là thường trụ thì báo thân cũng là thường trụ. Do pháp thường trụ nên Chư Phật cũng thường trụ.

c/ Hoá thân: Tức dụng của sự ứng dụng với vật.

Đây là lối giải thích của các Luận sư đất Bắc.

Có người chủ trương: Tu tập môn không, vô tướng, lãnh hội lý viên thông, tâm ý thức vắng lặng, phiền não trở thành thanh tịnh, đó là Bát-nhã vô vi, tức là Thật tướng. Như có hành, cảnh, chưa ra khỏi sinh diệt, tức Bồ-tát tu sáu độ, chứng đắc Mười địa khác nhau thì gọi là Bát-nhã hữu vi. Đó là theo nghĩa của Thiền sư Thượng ở phương Nam.

Lại có người nói: Thật tướng là lý Chân đế. Lãnh hội được ý ấy thì phiền não dứt sạch, lìa sinh diệt, đồng với chân như, Pháp tánh. Vô vi không có gì mà chẳng tác động tới, tức thật tướng là cảnh giới. Đây cũng là nghĩa của Luận sư thuộc phái Thành Thật ở phương Nam. Nay

giải thích theo ý của Thích Luận, có thể thích hợp gồm năm câu nghĩa:

(1) Trong nhân nói quả, như gọi Thật tướng là Bát-nhã.

(2) Trong quả nói nhân, như nói Bát-nhã là Thật tướng.

(3) Hợp với nhân nói quả, như nói Thật tướng chẳng phải Bát-nhã.

(4) Hợp với quả nói nhân: Như cho Bát-nhã chẳng phải Thật tướng.

(5) Chẳng phải nhân, chẳng phải quả: Nên Luận giải thích là Thật tướng.

Văn viết: Nhân là một bên, quả là một bên, lìa cả hai bên đó gọi là Trung đạo. Duyên là một phía, quán là một phía, lìa cả hai phía đó gọi là Trung đạo. Vậy nên biết: Thật tướng không hề có nhân quả, cũng chẳng phải cảnh, trí, mà là tùy duyên theo nghĩa. Bốn câu nghĩa hữu ở trên khác nhau, các vị Luận sư chẳng nên dẫn rộng một câu văn lẻ để tóm tắt trọn vẹn tông chỉ.

- Hỏi: Lối giải thích trước đây cho rằng tuệ thật, tuệ phương tiện đều gọi là tuệ, vì sao hai đạo chẳng được đều gọi là Bát-nhã?

- Đáp: Nước ngoài gọi là Bát-nhã, ở đây dịch là Tuệ, gốc chữ Phạm là Âu-hòa, Hán dịch là phương tiện. Người dịch kinh nhằm định rõ ngôn ngữ của từng nơi chốn ở đây, ở kia nên chia làm hai đạo. Nếu đều gọi là Bát-nhã thì hai tên gọi ấy như thể coi xét lẫn nhau. Đại sư Tăng Duệ thuật lại lời của Pháp sư La-thập nói về thể thức của việc dịch kinh như sau: "Âm cũ là mất (thất) thì chính là theo Thiên Trúc, người đời Tần gọi là sai lầm (mậu). Định rõ thì dùng nghĩa của chữ, chẳng thể biến đổi tức như chỗ khác chép" Cho nên biết: hai đạo chẳng được cùng gọi là tuệ thật, tuệ phương tiện?

- Hỏi: Nếu như thế thì trước đây sao được gọi là tuệ thật, tuệ phương tiện?

- Đáp: Nhằm nói rõ pháp thật, phương tiện đều có công đức của sự soi sáng chiếu tỏ nên đều xưng là tuệ, đây là nghĩa được giải thích, chẳng phải đặt tên gọi của hai đạo. Đặt tên gọi của hai đạo thì chỉ gọi là Tuệ và phương tiện.

- Hỏi: Do đâu mà Bát-nhã gọi là tuệ còn phương tiện chẳng gọi là tuệ?

- Đáp: Nói theo hướng chung thì Bát-nhã đã là soi chiếu nên được gọi là Tuệ. Phương tiện cũng chiếu soi nên cũng được gọi là Tuệ. Phương tiện đã là khéo léo. Bát-nhã cũng là khéo léo. Nhưng tạo nên hai tên gọi ấy là nhằm để mở ra, làm sáng tỏ, che giấu, hiển bày đều

được nêu lên. Bát-nhã thì làm hiển bày tên gọi của sự soi chiếu kia, ẩn giấu cái danh xưng của sự soi chiếu nọ. Sở dĩ như thế là vì, Bát-nhã theo cảnh của Thật tướng mà đặt tên, lại thích hợp với thể ấy nên làm lộ rõ sự soi chiếu mà ẩn giấu chỗ khéo léo. Phương tiện thì chẳng theo sự soi chiếu cảnh của tục đế mà đặt tên, chỉ chọn lấy dụng khéo léo, nên làm rõ cái khéo léo mà giấu đi sự soi chiếu. Lại nữa, tuệ gọi là soi chiếu Không. Bát-nhã đã là Tuệ Không, do đó mà gọi là Tuệ. Phương tiện thì dẫmlên hữu nên chẳng được gọi là Tuệ.

- Hỏi: Bát-nhã soi chiếu Không nên gọi là Tuệ. Phương tiện thì bước qua cửa hữu nên gọi là trí chăng?

- Đáp: Như trước đã giải thích, Phương tiện chẳng phải chẳng soi chiếu hữu. Chính là do chọn lấy các năng lực khéo léo nên chẳng cho là Trí.

- Hỏi: Do đâu mà biết Bát-nhã là Thể, phương tiện là Dụng?

- Đáp: Thích Luận quyển thứ 100 có đoạn: Hỏi: Trên đã “phó chúc” xong xuôi, nay vì sao lại “chúc lụy”?

- Đáp: Trên đã nói về Thể của Bát-nhã rồi, nay nói về dụng của phương tiện, nên Bát-nhã là Thể, phương tiện là Dụng. Luận lại cho rằng: Bát-nhã và phương tiện về bản thể là một, nhưng theo nghĩa thì có khác. Ví như vàng đúc ra vô số các vật. Ở đây mục đích là nêu rõ quyền, thật là một thể nhưng theo nghĩa thì chia làm hai. Vàng dụ cho Bát-nhã, Bát-nhã là thể, tính chất khéo léo của vàng nói trên dụ cho phương tiện, nên Phương tiện là Dụng.

- Hỏi: Vì sao cho Bát-nhã là Thể? Vì sao Phương tiện gọi là Dụng?

- Đáp: Thật tướng là gốc, Bát-nhã soi chiếu Thật tướng nên Bát-nhã cũng là gốc, do đó gọi là Thể. Các Pháp là ngọn. Phương tiện soi chiếu các pháp nên phương tiện là Dụng.

- Hỏi: Do đâu mà biết Thật tướng là gốc?

- Đáp: Quyển một của luận chép: Ba tất đàn kia có thể phá, nhưng Tất-đàn Đệ nhất nghĩa thì chẳng thể phá. Dứt bỏ tất cả ngôn ngữ, vượt qua tất cả mọi thứ hý luận, Tất-đàn Đệ nhất nghĩa tức là Thật tướng, luận lại chép: “Từ Thật tướng, ngoài ra tất cả đều gọi là ma”. Nên thật tướng là gốc. Lại nữa, mê lầm Thật tướng nên có sáu đường. Tỏ ngộ Thật tướng thì có ba thừa, nên thật tướng là ngọn nguồn của sự mê ngộ, do đó mà gọi là gốc.

Đây là đối trị với luống dối mà gọi đó là thật, nếu không có luống dối thì cũng không có cái thật. Như trước đã nói: Chẳng phải cảnh,

chẳng phải Trí, chẳng phải quả, chẳng phải nhân, không giống với quan điểm cũ cho thiên nhiên là cảnh của thật tướng.

- Hỏi: Nếu Bát-nhã là gốc, tức Bát-nhã là hơn, phương tiện là kém, vì sao địa thứ sáu gọi là Bát-nhã, địa thứ bảy gọi là Phương tiện?

- Đáp: Vàng tuy là thể, nhưng chưa đúc ra các vật dụng khéo léo thì vàng là kém. Chế tạo vàng là ở chỗ sự khéo léo là hơn so vớivàng. Địa thứ sáu tuy đạt được Thể của Bát-nhã, nhưng chưa có được diệu dụng nên Bát-nhã là kém. Khi đến địa thứ bảy Bát-nhã có được diệu dụng nên cho Phương tiện là hơn. Do đó nên luận chép: Bát-nhã thanh tịnh, trái lại gọi là Phương tiện. Gọi là trái lại tức tuệ của sự soi chiếu về không, chưa thể bước qua cửa Hữu, nên tuệ không chưa có khéo léo, chỉ gọi là Bát-nhã. Tuệ của sự soi chiếu về không ấy có thể bước lên cửa Hữu nên chuyển sinh gọi là Phương tiện.

- Hỏi: Đã trái lại gọi là phương tiện thì phải mất đi tên gọi của Bát-nhã nên không có hai tuệ. Sở dĩ như thế là vì, khi đạt được Bát-nhã thì chưa có phương tiện, có được phương tiện thì không trở lại Bát-nhã nữa.

- Đáp: Hai tuệ vẫn không khác, tuệ không của sự khéo léo ở nơi thể tức là Bát-nhã Phương tiện. Cái khéo léo của tuệ không thì gọi là phương tiện Bát-nhã. Ví như sự khéo léo của vàng và vàng đã được làm cho khéo léo. Khéo léo không làm mất vàng, vàng chưa có sự khéo léo.

- Hỏi: Tuệ không có hai thứ khéo léo: Một là soi chiếu không chẳng vướng mắc, hai là có thể bước lên Hữu này không trệ ngại. Trong hai thứ khéo léo ấy, cái nào được gọi là Phương tiện?

- Đáp: Bát-nhã lược nói có bốn thứ năng lực:

a. Soi chiếu Phật tướng.

b. Không vướng mắc

c. Dứt trừ các hoặc.

d. Có khả năng dẫn dắt phương tiện.

Dụng của bốn thứ ấy tức là đúng theo thứ lớp trước sau. Do chẳng thấy tất cả tướng mà thấy Thật tướng. Thật tướng đã không có đối tượng nương tựa thì Bát-nhã cũng không có chỗ chấp mắc. Do không bị chấp mắc nên mọi thứ hệ lụy đều vắng lặng. Vì không còn hệ lụy nên có thể dẫn đường cho phương tiện khiến bước qua cửa Hữu mà không bị cấu nhiễm. Như thế là soi chiếu cửa khôn cùng đối với không chẳng chút chấp mắc tức là năng lực Bát-nhã, nên gửi gắm cho Tuệ không tức tuệ không có năng lực bước qua cửa Hữu. Sự phó thác ấy là phương tiện

nên hai thứ khéo léo không giống nhau.

- Hỏi: Phương tiện bước qua cửa Hữu có bao nhiêu năng lực?

- Đáp: Một là công sức của sự soi chiếu cảnh, hai là công sức của sự chẳng chứng đắc không. Ba là dấy khởi dụng của sự hành hóa.

- Hỏi: Bước quả cửa Hữu không chút chấp mắc là công sức phương tiện hay năng lực Bát-nhã?

- Đáp: Bước qua cửa Hữu tức thuộc về sức mạnh của phương tiện. Không bị chấp mắc là do hiệu lực của Bát-nhã. Vì Bát-nhã không bị chấp mắc nên ở trong quán về Bát-nhã liền có dụng của phương tiện khéo léo. Do vậy, phương tiện ấy tức là khả năng không bị chấp mắc.

- Hỏi: Phương tiện tại sao chẳng chứng đắc không?

- Đáp: Bát-nhã soi chiếu thật tướng các pháp. Phương tiện thì có công năng chiếu soi các pháp Thật tướng, chẳng bị chìm trong quán không, nên gọi là chẳng chứng. Như Thích luận chép: "Bát-nhã hội nhập vào cửa không dứt sạch rốt ráo các hý luận. Phương tiện dẫn ra khỏi cửa không rốt ráo, làm trang nghiêm cõi nước, hóa độ mọi người". Đó chính là chứng cứ cho các năng lực kể trên.

Dẫn nhập vào cửa không rốt ráo tức là soi chiếu về thật tướng. Dứt hết mọi thứ hý luận nghĩa là không còn chấp mắc công sức của sự dứt trừ các hoặc.

Phương tiện dẫn ra khỏi cửa không rốt ráo, tức là làm đối tượng dẫn dắt cho Bát-nhã, lại là phương tiện chẳng chứng đắc nơi sự soi chiếu về cảnh, nhưng dấy khởi sức mạnh của sự hành hoá.

- Hỏi: Bát-nhã chiếu soi Thật tướng của các pháp, còn thế nào là phương tiện thì có thể soi chiếu các pháp của thật tướng?

- Đáp: Gọi là các pháp Thật tướng, các pháp thật tướng, tức pháp ác hiện rõ là thật tướng, thật tướng hiện rõ là các pháp. Các pháp và thật tướng không hai mà hai, hai mà thường không hai. Do cảnh đã như thế nên hai tuệ cũng đạt được như thế. Do vậy mà Bát-nhã soi chiếu thật tướng các pháp, còn phương tiện thì có công năng chiếu soi thật tướng các pháp.

- Hỏi: Tuy là Thật tướng mà hiện rõ trong các pháp, phương tiện soi chiếu thì gọi là khéo léo. Tuy cũng là các pháp mà qua đó hiện rõ Thật tướng nhưng Bát-nhã chiếu soi thì vì sao không gọi là khéo léo?

- Đáp: Đúng là như thế! Như ở trên đã giải thích về che giấu và hiển bày. Lại như Bát-nhã soi chiếu thật tướng mà chủ thể không chấp mắc. Hai thừa cũng có dự phần ở đó, nhưng nghĩa khéo léo chẳng rõ rệt nên không gọi là Phương tiện. Tức không mà có công năng soi chiếu

Hữu, cái dụng ấy là mầu nhiệm, nên hàng Thanh văn hoàn toàn không còn dự phần, chỉ Bồ-tát mới có, nên đều được gọi là Phương tiện.

- Hỏi: Nếu "Tức không mà soi chiếu Hữu", đã cho là mầu nhiệm, thì cũng "Tức Hữu mà chiếu soi không" được gọi là mầu nhiệm chăng?

- Đáp: Đã có thể "Ngay nơi Hữu mà chiếu soi Không" nên có thể "Ngay nơi Không mà soi chiếu Hữu". Đó là tuệ có phương tiện giải thích. Cho nên hai tuệ không có sự hơn kém. Chỉ nhằm đối trị hai thừa soi chiếu không mà chẳng thể bước qua Hữu, nên phải nói rõ "tức không mà khởi Hữu" dụng ấy là mầu nhiệm gọi là Phương tiện. Lại nữa, nhằm đối trị hàng Lục địa chỉ đạt được quán không của Bát-nhã, chưa thể "từ không bước qua Hữu" nên giải thích ngay nơi không bước qua Hữu" là phương tiện.

- Hỏi: Đối với Hữu không chấp mắc, đối với không chẳng chứng đắc, đều là khéo léo. Vì sao cái không chấp mắc gọi là Bát-nhã, thì Bát-nhã thua kém đối với sáu địa. Cái khéo léo của sự chẳng chứng đắc gọi là phương tiện là phương tiện tức hơn hẳn bảy địa chăng?

- Đáp: Như trên đã giải thích. Lại như, Hữu là Tục đế, lìa Hữu thì dễ nên chỗ khéo léo của Bát-nhã kém thua. Không là chân đế, vượt khỏi vô thì khó nên phương tiện thì hơn hẳn. Lại nữa, hội nhập quán về Thật tướng không chấp mắc ở Hữu thì vượt khỏi địa vị phàm phu, tức quán thật tướng mà soi chiếu các pháp nên chẳng trì trệ ở không, lìa địa của Hai thừa, vượt khỏi phàm phu thì dễ, nên Bát-nhã thì kém. Việc qua bậc Thánh thì khó, nên phương tiện được xem là hơn hẳn.

Do đó mà có nghĩa về sáu, bảy hơn kém.

- Hỏi: Nếu như thế thì Lục địa, Nhị địa chưa bằng nhau. Sao ở trên cho rằng địa thứ nhất đã là ngang bằng?

- Đáp: Địa thứ nhất hướng về phần địa tiền tức là ngang bằng. So với Thất địa thì chưa bằng. Sở dĩ như thế là vì, từ địa thứ nhất trở đi thì đạt được vô sinh, động tĩnh không bị ngăn ngại. Nhưng, nghĩa của sự vắng lặng thì sức mạnh còn ít mà dụng của động lại yếu kém, nên gọi là chưa ngang bằng. Đến thất địa thì động tĩnh không còn bị ngăn ngại, hai tuệ còn tự tại lẽ ra gọi là ngang bằng.

- Hỏi: Do đâu mà biết như thế?

- Đáp: Nếu Lục địa trở lên chưa xem là ngang bằng, vào không chẳng thấy Hữu, ra khỏi Hữu chẳng thấy không, Hai thừa cũng như thế thì khác Bồ-tát ra sao?vậy nên biết: Từ địa thứ nhất trở đi là có thể ngang bằng, nhưng tính chất mạnh yếu rất nhỏ, nên nói là chưa bằng nhau.

- Hỏi: Ở chỗ không chẳng chấp mắc và ở chỗ không chẳng chứng đắc “khác nhau thế nào?

- Đáp: Hai thừa nhập vào cửa không chẳng để lại bốn câu, chỉ là không chẳng chấp mắc mà chẳng thể chẳng chứng đắc Bồ-tát hội nhập không đã chẳng thể giữ lại, lại còn có thể bước qua cửa Hữu nên gọi là chẳng chứng đắc.

- Hỏi: Hai Thừa và Bồ-tát hội nhập không đều chẳng có đối tượng nương dựa, vì sao Thanh văn thì trụ nơi không, còn Bồ-tát thì chẳng chứng đắc?

- Đáp: Hai Thừa lấy không làm chốn mầu nhiệm cùng tột, nương dựa vào chỗ không nương dựa ấy, do đó gọi là trụ nơi không. Bồ-tát thì chẳng lấy không làm chốn mầu nhiệm tột cùng, biết không cũng là không, gọi là cái không chẳng thật có, chẳng nương dựa chỗ không nương dựa ấy nên có thể chẳng chứng đắc. Như kinh Đại Phẩm chép:“Hành cũng chẳng thọ nhận, chẳng hành cũng chẳng thọ nhận. Hành, chẳng hành, chẳng phải là hành, chẳng phải chẳng hành, cho đến đối với chẳng thọ nhận ấy cũng chẳng thọ nhận.” Không cùng chung với Thanh văn và Bích-chi Phật. Do đó nên có khả năng chẳng chứng đắc không.

Lại nữa, hai thừa không có nguyện, hạnh, nhờ dựa vào không nên hội nhập không liền chứng đắc. Bồ-tát với hạnh, nguyện rộng lớn, nhờ dựa vào không nên hội nhập không chẳng chứng đắc.

- Hỏi: Luận cho rằng: Nhân gọi là Bát-nhã, đến Phật thì trở lại gọi là Trí Nhất Thiết. Sao lại cho Lục địa gọi là Bát-nhã, đến Thất địa thì Bát-nhã thanh tịnh trở lại, gọi là phương tiện?

- Đáp: Như trước đã giải thích. Thời điểm của sáu địa thì thể của Bát-nhã mạnh mà dụng của phương tiện thỉ yếu. Do thể mạnh nên mầu nhiệm, ở tĩnh mà quán nên quán không chẳng bị chấp mắc. Do dụng yếu nên chưa thể từ không bước qua cửa Hữu, đối với Hữu không bị trì trệ. Đến Thất địa thì thể, dụng cùng ngang bằng, đã có thể quán không nên gọi là địa Đẳng định tuệ. Địa Đẳng Định tuệ tức là sự khéo léo ở dụng của Bát-nhã, nên gọi là trở lại, tức từ Bát địa trở lên, hai tuệ cùng có khéo léo. Nếu đến Phật địa thì hai tuệ cùng trở lại. Tuệ “thật” thì trở lại gọi là Trí Nhất Thiết (Tát-ba-nhã). Tuệ phương tiện thì “trở lại” gọi là Trí Nhất Thiết Chủng.

- Hỏi: Nếu tới quả, trở lại gọi là hai trí, tức nhân trung gọi là hai tuệ, vì sao trước cho rằng Bát-nhã gọi là Tuệ, còn phương tiện chẳng gọi là Tuệ?

- Đáp: Nhân quả đặt tên đều có nghĩa của nó, cửa quả soi chiếu

tất cả cảnh giới Không, gọi là trí Nhất thiết. Chiếu soi tất cả cảnh giới hữu thì gọi là trí Nhất thiết chủng. Cửa nhân thì tuệ thật theo phương tiện của cảnh giới mà thâu tóm dụng nên chẳng được cùng gọi là tuệ ư?

- Đáp: Tuệ của nhâ Trung tự có nhiều phần với sự đặt tên đều khác. Đạo tuệ, đạo Chủng Tuệ cũng là theo cảnh giới mà đặt tên, cho nên cùng gọi là Tuệ.

- Hỏi: Nếu như thế thì chỉ nên nói đạo Tuệ, đạo Chủng tuệ, đến quả thì trở lại gọi là trí Nhất thiết, trí Nhất thiết chủng, tại sao cho Bát-nhã, Phương tiện khi trở lại thì gọi là hai Trí?

- Đáp: Luận nói: Nhân trung gọi là Bát-nhã, đã trở lại thì gọi là Tát Bát-nhã (trí Nhất thiết). Lý được nói ra ở phương tiện của nhân trung khi trở lại được gọi là trí Nhất thiết chủng, hai tuệ trở lại là hai trí nên chẳng đợi phải nói.

- Hỏi: Luận nói Bát-nhã trở lại là trí Nhất thiết, thế thì chỗ nào cho rằng Phương tiện trở lại được gọi là trí Nhất thiết chủng?

- Đáp: Bát-nhã dịch là Tuệ, là tên gọi của sự soi chiếu về cảnh giới. Danh từ trí Nhất thiết cũng từ chỗ soi chiếu về cảnh giới mà gọi. Hai tên gọi cùng là chủ nên cho rằng nhân là Bát-nhã, quả là trí Nhất thiết. Phương tiện thì lấy dụng làm chính. trí Nhất thiết chủng thì theo cảnh giới mà gọi tên. Hai nghĩa ấy khác nhau. Nên kinh luận không gọi phương tiện khi trở lại là trí Nhất thiết chủng. Nhưng phương tiện tuy chẳng theo cảnh giới đặt tên, mà thể thật sự soi chiếu cửa hữu, nên khi trở lại là chủng trí. Tuy không có văn tự nhưng lý suy ra là như thế. Lại nữa, nhân trung gọi là hai tuệ quyền, thật, quả gọi là hai trí quyền, thật, cũng nên cho đó là văn làm chứng cứ cho lý suy ra kia.

4- Nói về Cảnh Trí:

Trí chẳng sinh ra một cách lẻ loi, mà do cảnh phát khởi, nên cảnh là gốc của trí, Cảnh chẳng đứng riêng một mình, do trí mà được gọi tên, nên trí là gốc của cảnh. Cho nên chẳng phải cảnh thì không lấy gì để phát khởi trí; chẳng phải trí thì không có gì để soi chiếu Cảnh. Chẳng phải cảnh thì không thể phát khởi trí nên Cảnh là chủ thể phát khởi, Trí là đối tượng được phát khởi. Chẳng phải trí thì không thể soi chiếu Cảnh, nên Trí là chủ thể soi chiếu, Cảnh là đối tượng được chiếu soi. Cảnh là chủ thể phát khởi, là đối tượng được soi chiếu của Trí, tức cảnh là chủ thể, trí là đối tượng, trí là chủ thể soi chiếu, là đối tượng được phát khởi của cảnh, cho nên trí là chủ thể, cảnh là đối tượng, đối tượng

được soi chiếu của cảnh là chủ thể phát khởi đối với trí, nên đối tượng của cảnh là chủ thể của trí. Đối tượng được phát khởi của trí là chủ thể soi chiếu ở cảnh, nên đối tượng của trí là chủ thể của cảnh. Chẳng nên cho cảnh là trước, trí sau, cũng chẳng phải là trí trước, cảnh sau, cũng chẳng phải trong một lúc. Chỉ nên gọi là "nhân duyên Cảnh Trí".

- Hỏi: Lấy gì làm Cảnh mà phát khởi Trí?

- Đáp: Như lai thường dựa vào hai Đế để giảng nói chánh pháp. Hai đế gọi là giáo. Có khả năng sinh ra hai trí nên hai đế gọi là Cảnh. Pháp sư Khai Trung Đàm Ảnh khi chú thích Trung Luận đã hết lòng vâng theo âm vang từ tông chỉ của Đại sư La-thập. La-thập cho rằng: "Nối tiếp được sự nghiệp của ta chính là trông cậy nơi Đạo Dung, Đàm Ảnh, Tăng Duệ?" Trong lời tựa nói về hai đế, Pháp sư Đàm Ảnh rằng:"Vì là Chân đế nên không có hữu, do Dục đế nên không có Vô. Chân nên không còn hữu, tuy không mà là có, tục nên không có vô, tuy có mà là không, tuy không mà là có, nên chẳng chấp mắc vào không. Tuy có mà là không nên chẳng hệ lụy ở có. Chẳng chấp mắc nơi không nên chấp không chấp đoạn liền dứt. Không hê lụy ở có nên chấp có thường tiêu tan hẳn. Các thứ biên chấp ấy đã được vắng lặng nên gọi là Trung". Xin được nói rõ hơn về ý này:

Vì chân nên chẳng có hữu, tuy không mà có, tức là chẳng động ở cõi chân mà tạo lập các pháp. Vì tục nên chẳng có vô, tuy có mà là không, tức là chẳng hủy hoại giả danh mà nói lên thật tướng. Chẳng động ở cõi chân mà tạo lập các pháp thì tuy gọi là cõi chân mà hiện rõ các pháp. Do cõi chân mà hiện rõ các pháp nên chẳng chấp mắc ở không. Các pháp hiện rõ thật tướng nên chẳng hệ lụy ở có. Chẳng hệ lụy ở có nên chẳng phải thường, chẳng vướng mắc ở không nên chẳng phải đoạn, tức là Trung đạo.

Do hai vấn đề này mà hai trí phát sinh, vì thông hiểu Thật tướng của các pháp nên sinh ra Bát-nhã của phương tiện. Do liễu ngộ thật tướng các pháp, phát sinh Phương tiện của Bát-nhã, nên chẳng chấp trước có. Do Bát-nhã hiện rõ Phương tiện nên chẳng chấp mắc không, chẳng hệ lụy nơi có nên chấp thường tiêu tan hẳn. Chẳng chấp mắc không, đoạn liền dứt. Các thứ chấp về biên ấy đã vắng lặng, nên gọi là quán về Trung (Trung quán). Chính từ Trung đạo của Hai đế mà trở lại phát sinh Trung quán của hai trí. Trung quán của hai trí trở lại soi chiếu Trung đạo của hai đế, nên cảnh là gọi đối với trí, trí là gọi đối với cảnh. Hai cảnh đã nói rõ đúng đắn thì nghĩa hai trí liền sáng tỏ. Do đó phải dựa theo cảnh để giải thích trí. Hai thừa chẳng đạt được hai trí chính là

do chẳng thấy được hai đế ấy. Chẳng đạt được chánh quán cũng là do chẳng thấy được hai đế tức là Trung đạo.

- Hỏi: Bát-nhã soi chiếu Thật tướng các pháp, phương tiện chiếu soi Thật tướng các pháp, tức Bát-nhã chẳng soi chiếu các pháp, Phương tiện chẳng chiếu soi Thật tướng. Như thế chẳng phải là hạn chế lãnh vực ở tâm bậc Thánh, làm mất diệu dụng vô ngại hay sao?

- Đáp: Thể của Bát-nhã chẳng phải là không thể chiếu soi các pháp, nhưng phần dụng đã soi chiếu rồi, chẳng nhọc sức khiến Bát-nhã phải chiếu nữa. Như Dụng đã soi chiếu các pháp mà thể lại làm công việc ấy nữa, thì một Cảnh mà hai thứ soi chiếu, cũng như là hai cảnh mà sinh một trí. Do đó, hai tuệ chẳng cùng soi chiếu. Theo nghĩa cũ thì Bát-nhã chẳng thể soi chiếu các pháp, Phương tiện chẳng thể chiếu soi thật tướng, tuy là cùng quán nhưng Trí, Dụng thường khác, tức là tạo sự cách trở ở lãnh vực của tâm bậc Thánh, chấp chặt vào hai kiến.

- Hỏi: Trước cho rằng Bát-nhã chẳng chấp có, Phương tiện chẳng chứng không. Sau, do đâu lại nói Phương tiện bước lên cửa có chẳng chấp trước, Bát-nhã soi tỏ cửa không chẳng chấp mắc?

- Đáp: Về chẳng chấp mắc không thì gồm có hai nghĩa:

a/. Bát-nhã soi chiếu thật tướng, thật tướng đã không có đối tượng được nương dựa thì Bát-nhã cũng không có chỗ chấp mắc, đó là diệu lực của Bát-nhã.

b/. Chẳng chứng pháp không gọi là chẳng chấp trước, đó là diệu lực của phương tiện.

- Về chẳng chấp trước Có thì cũng gồm có hai nghĩa:

a/. Bát-nhã hội nhập không nên chẳng chấp trước Có.

b/. Phương tiện là đối tượng được dẫn dắt của Bát-nhã, nên có thể bước lên cửa có mà chẳng chấp trước, cũng là diệu lực của Bát-nhã. Do đó trong kinh lại nói: Bát-nhã chẳng chấp mắc không, Phương tiện chẳng chấp mắc có, hoặc cho rằng: Bát-nhã chẳng chấp mắc có, Phương tiện chẳng chấp mắc không, đều là nói lên một cửa mà nghĩa thì không trái nhau.

- Hỏi: Nếu Bát-nhã soi chiếu không, phương tiện soi tỏ có, tức là hai trí đều chiếu, sao cho rằng Bát-nhã là Vô tri?

- Đáp: Bát-nhã tuy nhận thức mà không có đối tượng được nhận thức. Tuy không có đối tượng được nhận thức mà chẳng đối tượng nào không nhận thức.

- Hỏi: Bát-nhã tri, Thật tướng nên gọi là Vô tri, cũng tức là tri Bát-nhã nên gọi là Vô tri chăng?

- Đáp: Đã dựa vào hai Cảnh phân rõ ở hai trí, tức Bát-nhã tri thật tướng nên gọi là vô tri. Nhưng chẳng thể cho rằng Tri Bát-nhã là vô tri, hoặc tri Bát-nhã là phương tiện.

- Hỏi: Nếu Bát-nhã khế hợp với thật tướng, tức trong ngoài đều im lìm, duyên, quán cùng vắng lặng. Phương tiện soi chiếu cửa Tục, làm sao biết được đó là Bát-nhã?

- Đáp: Bát-nhã vô tri mà tri vì phương tiện là đối tượng được tri. Tri mà vô tri tức phương tiện chẳng tri.

- Hỏi: Bát-nhã vô tri mà tri, tri mà vô tri. Phương tiện có được như thế chăng?

- Đáp: Chỉ rõ Thật là quyền (phương tiện) nói rõ quyền là thật, quyền thật chẳng hai nên cũng được như vậy, chẳng hai mà là hai tức vô tri mà tri, gọi là phương tiện, tri mà vô tri là Bát-nhã.

- Hỏi: Bát-nhã soi chiếu không gồm đủ cả tri và vô tri, phương tiện soi tỏ vì sao chẳng như thế?

- Đáp: Hai mà chẳng hai đều gồm đủ cả hai, tức chẳng hai mà hai. Cảnh của đối tượng được tri ở Bát-nhã là không. Trí của chủ thể tri là có, nêngồm đủ cả tri và vô tri. Mà phương tiện thì chủ thể Tri, đối tượng được tri, cảnh, trí, đều có, nên Bát-nhã có Tri, có vô tri, mà phương tiện thì chỉ có Tri.

- Hỏi: Tại sao Bát-nhã gồm có Tri và Vô tri?

- Đáp: Bát-nhã thật tướng tức duyên, quán, cùng vắng lặng, do đó là vô tri. Nhưng cảnh, Trí hiện rõ nên chẳng mất Tri. Đó là vô tri mà là tri, tri mà vô tri.

- Hỏi: Như thế thì khác với nghĩa chí vong di tồn khắp của Khai Thiện ra sao?

- Đáp: Nghĩa Di tồn thì cuối cùng chẳng phải là chí vong, nghĩa của chí vong cuối cùng chẳng phải di tồn. Nay thì cho di tồn là chí vong, chí vong là di tồn nên là khác.

- Hỏi: Nghĩa cũ cũng vậy, khác với hiện tại ra sao?

- Đáp: Nghĩa cũ thì cho khi chí vong, trí rốt cuộc chẳng tạo cảnh, cảnh rốt cuộc chẳng thành Trí. Đó là hai kiến của cảnh, trí. Nếu Trí tức là cảnh, cảnh đã là vô tri thì trí cũng như thế! Nếu cảnh tức là Trí, thì đối với chiếu nên cảnh cũng được như vậy.

Nay đối chiếu với một phần này trình bày tóm lược về điểm then chốt của Đại thừa, tức là chốn sâu xa của hành quán. Kinh có câu:

"Tham dục chính là đạo". Vì tham dục xưa nay vốn vắng lặng, tự tánh thanh tịnh, tức là thật tướng. Liễu ngộ như thế thì gọi là Bát-nhã,

há có cảnh Thật tướng khác với quán Bát-nhã hay sao? Vậy nên cảnh, Trí là không hai.

Soi chiếu tham dục tuy gốc là vắng lặng mà đối với chúng sinh thì hiện rõ là có tham dục. Thuận tiện gọi là phương tiện, gây hại cho vô tham đó là tham. Ma dục được nhổ sạch nên phương tiện đó tức là đại bi. Nhằm khiến tỏ ngộ về tham, không tham và không ham thích, thì tâm đại bi ấy lại gọi là từ. Cho nên một luận chứng quán hành gồm đủ hai cửa Cảnh, Trí, hai quán từ bi. Bước đầu tin tưởng pháp ấy thì gọi là Thập Tín. Tiếp theo, lý giải được pháp ấy thì gọi là Thập Giải. Cho đến chứng ngộ, thông hiểu rốt ráo thì cho là Tâm Phật, há chẳng phải chỉ trong một pháp quán về tham đủ cả con đường tu tập của Chư Phật hay sao?

- Nói về hai kinh:

- Hỏi: Kinh Đại Phẩm nói rõ thật tướng bất sinh bất diệt, có công năng sinh ra Bát-nhã. Kinh Niết-bàn cho mười hai nhân duyên là bất sinh bất diệt phát khởi nên trí quán. Hai kinh giải thích cảnh, trí khác nhau thế nào?

- Đáp: Lược nói có bốn câu nghĩa:

a) Chia nhân quả, phân cảnh, trí.

b) Hợp nhân quả, hợp cảnh trí.

c) Chia nhân quả, hợp cảnh Trí.

d) Chia cảnh trí, hợp nhân quả.

a/ Chia nhân quả, phân cảnh trí:

Tức đối tượng được nói rõ Bát-nhã, nhân có đạo tuệ, đạo chủng tuệ, quả thì Trí Nhất Thiết, Trí Nhất Thiết Chủng. Đó là chia nhân quả, thật tướng có khả năng sinh ra Bát-nhã, tức cảnh thật trí. Thế đế có khả năng sinh ra phương tiện, là cảnh của quyền Trí. Đó gọi là phân cảnh Trí.

b/ Hợp nhân quả, hợp cảnh Trí;

Như nghĩa của năm tánh và Niết-bàn: Một là tánh nhân nhân hai là tánh nhân, ba là tánh quả, bốn là tánh quả quả; Năm tánh chẳng phải nhân chẳng phải quả. Năm tánh ấy không có hai thể. Nghĩa của thể chỉ sinh ra ở mười hai nhân duyên thì gọi là cảnh. Nghĩa của đối tượng được phát khởi thì gọi là Trí quán. Trí quán được thông hiểu trọn vẹn thì gọi là Bồ-đề. Bồ-đề dứt sạch mọi hệ lụy tức là quả quả. Nhưng mười hai nhân duyên, nhân duyên bản tánh vốn thanh tịnh, không hề có nhân quả. Cũng chẳng phải cảnh trí nên nói là chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Nhưng năm tánh ấy đã không có thể thì cảnh chuyển thành trí, trái

với nhân là quả. Như nhân quả ấy không hề là nhân quả, nên gọi là hợp nhân quả, hợp cảnh trí.

c/ Hợp nhân quả, chia cảnh Trí:

Cũng như kinh Đại Phẩm cho Bát-nhã là nhân, Trí Nhất Thiết là quả. Nhân quả lại không có hai thể. Chuyển nhân Bát-nhã làm quả Trí Nhất Thiết, nên ngài La-thập nói: "Trí Nhất Thiết chính là sự già dặn đối với Bát-nhã". Đó gọi là Hợp nhân quả.

Chia cảnh trí thì thật tướng tuy có thể sinh ra Bồ-tát, nhưng chẳng chuyển cảnh Thật tướng thành Bát-nhã. Cũng chẳng chuyển cảnh của thế đế thành trí của phương tiện, nên gọi là chia cảnh Trí.

d/ Chia nhân quả, hợp cảnh trí;

Cũng như kinh Niết-bàn chuyển cảnh thành trí, nên gọi là hợp cảnh trí, có nhân và nhân nhân quả và quả quả nên gọi là khai nhân quả.

- Hỏi: Đã chuyển cảnh thành trí, cũng chuyển nhân thành quả, tức nên đồng cảnh trí cùng hợp chăng?

- Đáp: Kinh khai ra nhân và nhân nhân quả cùng quả quả, nên gọi là chia nhân quả mà chọn lấy cảnh trí, đồng thời tạo ra tên gọi của nhân nhân, làm chìm mất tên gọi của cảnh trí nên nói là hợp cảnh trí.

- Hỏi: Hai kinh đó do đâu mà chia, hợp chẳng giống nhau?

- Đáp: kinh Niết-bàn dùng mười hai nhân duyên giải thích về nghĩa của cảnh trí, nhằm chỉ rõ chúng sinh đều có Phật tánh. Chúng sinh tức mười hai nhân duyên. Chủ thể phát sinh của nhân duyên là cảnh, đối cảnh, đối tượng được sinh là trí. Lại không có hai thể nên nói rõ là hợp cảnh trí. Kinh Đại Phẩm giải thích về Thật tướng sinh ra Bát-nhã, chủ thể tức là Bát-nhã Vô vi, đối tượng được sinh tức là trí quán hữu vi, nên chẳng chuyển Bát-nhã vô vi thành Bát-nhã Hữu vi, do đó nên chia cảnh trí. Đây đều là chẳng hai mà hai, nên hai kinh khác nhau. Nếu hai mà là chẳng hai thì lại không khác nhau.

5- Nói Về Đồng Khác:

- Hỏi: Gồm có năm thời, hai trí:

a/ Soi chiếu pháp trong sự là quyền, soi tỏ lý bốn đế là thật, đó là hai trí của ba tạng giáo pháp.

b/ Chiếu sáng cửa không của chân và thật, soi tỏ cửa có của tục là Quyền, đó là hai trí nơi giáo pháp của kinh Đại Phẩm.

c/ Biết bệnh, rõ thuốc là Quyền, tùy bệnh cho thuốc là Thật, đó là hai trí của kinh Tịnh Danh.

d/ Chiếu sáng Nhất thừa là thật, soi tỏ hai thừa là quyền, đó là hai trí của kinh pháp Hoa,

đ/ Chiếu sáng cửa thường trụ là Thật, soi tỏ cửa vô thường là Quyền, chính là hai trí của kinh Niết-bàn.

Như trên đã nói thì mới là giải thích ý giáo pháp của Đại Phẩm, vì sao dùng để nói về Tông chỉ của kinh Tịnh Danh?

- Đáp: Thuyết của năm thời, luận của bốn tông, trái văn hại nghĩa, trước đây đã nói bày đầy đủ, nên nay chỉ nói tóm lượt. Chỉ xem nội dung của một kinh cũng có đủ cả năm văn, chẳng phải chờ trước sau mới đầy đủ các trí. Như kinh Đại Phẩm nói: Giảng nói rộng về giáo pháp của Ba thừa, Bồ-tát tu học khắp các đạo, tức biết chiếu sáng lý mầu của bốn đế là thật, soi tỏ pháp trong sự là Quyền, nên trong giáo pháp của Đại Phẩm có hai trí của ba tạng. Bát-nhã soi tỏ cửa không, phương tiện bước quả cửa có. Chín mươi chương trong kinh đã nói rất đầy đủ về pháp này, tức là hai trí của không hữu, luận giải thích phẩm chắc chắn dẫn kinh Pháp Hoa, gọi là ba, một, hai trí. Phẩm Pháp Thượng nói: Sắc thân của Chư Phật có đến đi, pháp thân thì không đến đi, chính là hai trí của thường và vô thường. Rõ bệnh biết thuốc, các kinh đều nói đủ, chẳng cần phải bàn nữa. Nên chỉ kinh Đại Phẩm đã gồm đủ cả hai trí của năm giáo pháp.

Trong kinh Tịnh Danh cũng nói đủ các trí.

Phẩm Vấn Tật nói rõ ba không tự điều hoà là Tuệ thật, làm trang nghiêm cõi nước, hóa độ người làm phương tiện, tức là hai trí của Không, Hữu. Phẩm Đệ Tử nói: Thân Phật là vô vi, tức rơi vào các số kiếp, nhưng cũng xuất hiện trong năm thứ ô trược của sinh tử tức hai trí thường, và vô thường. Phẩm Bất nhị Pháp Môn nói tâm Thanh văn, tâm Bồ-tát là không hai, đó là Thật trí của Nhất thừa, soi chiếu sự khác nhau của Đại, Tiểu thì gọi là trí phương tiện của Ba thừa.

- Hỏi: Pháp môn không hai vì sao gọi là Nhất thừa?

- Đáp: Lý không hai chính là gốc của thừa nên gọi là Thừa, do lý không hai nơi thể nên sinh ra quán không hai. Do quán Bất nhị nên có khả năng dẫn dắt các hạnh đến trí Nhất thiết. Vậy nên Luận Thập Nhị Môn nói rõ nghĩa sâu mầu của Đại gọi là không. Nếu thông đạt nghĩa ấy tức là thông đạt Đại thừa, gồm đủ sáu Ba-la-mật, không còn bị chướng ngại.

- Hỏi: Lý của không hai gồm chung gốc của Ba thừa, đâu chỉ là gốc của Nhất thừa?

- Đáp: Lý không hai thì thừa há là ba hay sao? Chỉ xướng lên lời

ấy thì đã rõ là quy về một. Lại như lý không hai là tên gọi khác của Nhất thừa. Hơn nữa đã nói rõ về Thường trụ, há chẳng làm hiển bày Nhất thừa? Nên biết: Kinh Tịnh Danh cũng gồm đủ hai trí của năm giáo pháp.

- Kinh Pháp Hoa gồm đủ các Trí: Phẩm Phương tiện nói: "Ta tuy nói về Niết-bàn nhưng đó cũng chưa phải là sự diệt độ chân thật. Các pháp từ xưa đến nay thường tự có tướng vắng lặng. Niết-bàn ngày trước chẳng phải là sự diệt độ đúng nghĩa, tức Niết-bàn ngày trước chẳng phải là thường đúng nghĩa, Niết-bàn hiện nay mới là thường chân thật".

Lại như Luận sư Luận thích Thọ Lượng Phẩm của Thiền Thân có nói về ba thân. Hóa thân thì có đầu, có cuối, Báo thân thì có đầu không có cuối, còn Pháp thân thì không đầu, không cuối. Nên biết đó là gôm đủ nghĩa thường, vô thường. Lại nữa nếu quả Nhất thừa còn là vô thường thì nhân khác với Thanh văn, quả giống với nguội thân bặt trí, việc ấy chẳng thể có. Quả Thanh văn chính là nhân Nhất thừa. Phẩm An Lạc Hạnh nói rõ: Biết rõ tất cả các pháp là không, như thật tướng chính là Thật trí. Biết rõ về nhân duyên sinh khởi, đó là trí phương tiện. Như vậy là cũng gồm đủ hai trí của Không, hữu. Phẩm Tự nêu ra các chúng, hãy còn dựa vào Tiểu thừa khen ngợi đức của các Thanh văn. Nên biết, vậy là gồm đủ hai trí của ba Tạng, Niết-bàn thì gồm đủ cả năm, chẳng cần phải trở lại.

- Hỏi: Nếu nội dung của một kinh gồm đủ các trí thì các kinh khác ra sao?

- Đáp: Các kinh Đại thừa nói chung đều làm hiển bày Đạo, Đạo đã không hai thì giáo pháp há là khác nhau hay sao? Chỉ vì đường đi vào hữu có nhiều cửa nên các bộ phái có sự khác nhau. Tuy nội dung của một kinh bao gồm đủ năm thứ mà nói về nghĩa chính, phụ chẳng giống nhau. Ba tạng, một giáo pháp, chỉ nhằm nói rõ sự, lý, quyền, thật, chưa giải thích các môn khác ở hai trí. Kinh Đại Phẩm lấy không, hữu làm chính, các nghĩa khác là phụ. Kinh Pháp Hoa thì ba thừa quy về một là đầu mối, ngoài ra đều giải thích rộng khắp, chung chung. Kinh Niết-bàn lấy thường, vô thường làm chính, còn lại đều làm rõ thêm thôi.

- Hỏi: Do đâu các kinh có điểm chính phụ như thế?

- Đáp: Có hai hạng Bồ-tát: Một là đến thẳng Phật đạo, hai là bỏ Tiểu nhập Đại. Bát-nhã là Bồ-tát đi đến thẳng. Giảng nói về tuệ thật của phương tiện, chẳng rơi vào ba cõi, chẳng trụ nơi Hai thừa, có hai người mạnh mẽ đều giúp đỡ một tay, đến thẳng Phật đạo. Nên kinh Pháp Hoa chép: "Có người Phật tử, tâm thanh tịnh nhu hòa, cũng là

hạng căn trí lanh lợi, ta thọ ký cho người như thế đến đời sau sẽ được thành Phật". Đó chính là chỉ rõ sự việc thời Bát-nhã, chẳng cần nói Ba thừa là phương tiện, Nhất thừa là chân thật. Lại như người bỏ Tiểu nhập Đại, ở thời Bát-nhã căn trí thông sáng chưa thành, nên chẳng phải phần chính nói rõ về nghĩa của ba, một.

- Nhưng phẩm Bất Định dẫn kinh Pháp Hoa nói về lui sụt, chẳng lui sụt, hầu như là phần sau của Bát-nhã cùng dựa vào. Tỳ kheo ba tu chấp vào vô thường, đến thời của Đại Phẩm thì căn trí kia chưa lay chuyển, nên chẳng nói rộng về thường trụ, Bát-nhã, phương tiện đã là hạnh của Nhân, lại cần biết rõ về đức của quả. Do đó phần sau của Đại phẩm lược nói về Pháp thân thường tích cũng có đến đi. Lại như Bồ-tát Thường Đề vốn cầu Bát-nhã, nên dùng hai tuệ làm chính. Trung đạo là phỏng theo tính chất đến đi của Phật nên phần phụ nói rõ về Bản, Tích.

- Hỏi: Kinh Đại Phẩm nói về Bát-nhã hữu vi, Bát-nhã vô vi, há chẳng phải chính là giải thích về thường, vô thường hay sao?

- Đáp: Bát-nhã vô có hai loại:

a/. Dùng cảnh của thật tướng, gọi là Bát-nhã vô vi, Trí Quán sở sinh gọi là Bát-nhã Hữu vi.

b/. Dùng Pháp thân của quả Phật, gọi là Bát-nhã vô vi. Nhân tuệ của Bồ-tát gọi là Bát-nhã hữu vi.

Kinh Đại Phẩm nói về nghĩa của cảnh, trí hữu vi, vô vi, phụ là nói rõ về nhân quả hữu vi, vô vi. Do đó mà luận chép: "Muốn đạt được Bát-nhã hữu vi thì phải tu học Bát-nhã vô vi". Đó cũng là nói rõ muốn có được trí quán thì nên học cảnh của Thật tướng. Nếu cho rằng nếu muốn được nhân thì nên học ở quả là đối với nghĩa chẳng thuận hợp. Lại cho rằng thật tướng có khả năng sinh ra Bát-nhã, thì chính là từ cảnh sinh trí. Nếu cho rằng từ quả sinh nhân thì nghĩa cũng không thuận hợp. Nếu cho rằng Thật tướng chính là pháp thân, cho chân như là Phật, thì cảnh, trí ấy đúng là nhân quả. Trong năm câu nghĩa trên là dùng để trình bày đầy đủ về ý ấy.

- Hỏi: Vì sao Đại Phẩm xem cảnh, trí hữu vi, vô vi là chính, Niết-bàn xem nhân quả hữu vi, vô vi là chính?

- Đáp: Đại Phẩm nói về hạnh của Bồ-tát. Thật tướng có thể sinh ra Bát-nhã. Có Bát-nhã nên có phương tiện, do đó nên lấy cảnh trí làm chính. Niết-bàn thì dốc nói rõ về đức của quả, chỗ đứng của nhân trước nay đều là vô thường. Pháp thân của Như lai mới là thường trụ, nên xem nhân quả hữu vi vô vi là tông chỉ chính.

- Hỏi: Đại phẩm nói rõ cảnh trí hữu vi vô vi, vì sao gọi là chính phụ?

- Đáp: Cảnh của Thật tướng tuy là gốc của Bát-nhã, nhưng Thích Luận đã chia Bát-nhã làm hai tuệ. Hai tuệ thì đối tượng được sinh ra là Bát-nhã hữu vi, nên dùng hữu vi làm chính. Cảnh của vô vi là phu, nên chẳng được dùng cảnh làm tông chỉ.

- Hỏi: Đại phẩm chẳng trụ trong pháp mà trụ trong Bát-nhã, gồm đủ sáu độ và muôn hạnh, vậy là hữu vi hay là vô vi?

- Đáp: Về chẳng trụ trong pháp mà trụ trong tất cả pháp Hữu sở đắc, vì chẳng trụ trong tất cả pháp nên an trụ trong Bát-nhã. Đó chính là Bát-nhã vô vi của thật tướng, còn về phần gồm đủ trong sáu Ba la mật thì Bát-nhã thứ sáu ấy chính là Bát-nhã hữu vi. Ở đây gồm việc nói rõ về ba pháp theo thứ lớp:

a/. Chủ thể sinh: Đó là Bát-nhã vô vi của Thật tướng.

b/. Đối tượng được sinh: Tức Bát-nhã hữu vi của Trí quán.

c/. Chỗ hành của sự dẫn dắt thành nhân quả.

- Hỏi: Do đâu mà biết chẳng trụ trong pháp, an trụ trong Bát-nhã là Bồ-tát Thật tướng?

- Đáp: Trong độ thứ sáu đã là hữu vi, phải biết ban đầu là vô vi. Lại như luận nói rõ sáu nhà giải thích về Bát-nhã thì thứ sáu chính là Thật tướng, thường dẫn ra chẳng trụ trong pháp, trụ trong Bát-nhã, nên biết thứ sáu chính là Thật tướng.

Kinh Pháp Hoa nói về người của sự bỏ Tiểu về Đại, nói rõ ba thừa là phương tiện khiến người ấy lìa bỏ Tiểu. Chỉ rõ Nhất thừa là chân thật nhằm khuyến khích người kia chọn lấy Đại nên chính là nói về ba, một, hai tuệ. Đã bỏ Tiểu mong đạt Đại, thì phát tâm Bồ-tát, tu hạnh Bồ-tát, nên học về không, hữu, quyền, thật, chẳng chấp mắc trong ba cõi, chẳng rơi xuống Hai thừa, thẳng đến Phật đạo. Nhưng Đại Phẩm đã nói rộng nên Pháp Hoa chỉ giảng nói tóm lược. Ba căn Thanh văn: Ở trong tòa của Pháp Hoa, chẳng chấp vô thường nên chưa nói rõ thường, lạc. Nhưng đã giảng nói về nhân của Nhất thừa nên phải giải thích về quả của Nhất thừa. Do đó phần sau lược nêu về thường. Lại nữa, giảng nói về thường trụ thành tựu trước Nhất thừa, nếu là vô thường thì lại giống với nguội thân bặt trí. Đã khác với Ba thừa trước nên biết là thường trụ. Do đó chỉ giải thích tóm lược về thường, vô thường.

Giáo pháp của Niết-bàn được phát huy, chính là sở chấp về vô thường nên mở ra nẻo thường trụ. Ba, một, không, hữu ở phần trước đã nói rõ, nên chỉ nói sơ lược.

- Hỏi: Bát-nhã là Bồ-tát đi đến thẳng, Pháp Hoa là người của sự bỏ Tiểu về Đại, tức duyên gồm thâu đã khắp. Giáo pháp, Niết-bàn hưng khởi thì đối tượng được phát huy là gì?

- Đáp: Giáo pháp được nói bày có nhiều ý, chẳng thể một đường, đại phẩm là mười chín nhân duyên, Niết-bàn và đối tượng được phát huy chẳng phải là một. Dựa vào Pháp Hoa để giải thích ý nấy: Các người con có hai, một là mất tâm, tức là người có căn trí ám độn. Hai là chẳng mất tâm, đó là người có căn trí lanh lợi, tuy có đi đến thẳng và bỏ Tiểu thừa, được nghe Bát-nhã, Pháp Hoa đều tỏ ngộ thuận hợp, thì đó là đứa con chẳng mất tâm, tức người có căn trí lanh lợi, còn lại là hạng con mất tâm, là hạng có có tâm độn, vẫn chưa được uống thuốc. Nơi Song lâm hướng lên diệt độ là giảng nói về Niết-bàn, mới chỉ là giữ lấy sự tin tưởng, như thế thì mở đấu là Liên Hoa tạng, chung cuộc là sông Bạt-đề (sông Hy-liên). Nhưng có hai duyên lanh lợi, trí độn, nên trước đó là hạng người có căn trí lanh lợi, còn giáo pháp Niết-bàn là nhằm vào hạng người có căn trí trì độn. Lại nữa, tòa ngồi Bát-nhã, Pháp Hoa đều đã đắc đạo, nay được nghe Niết-bàn, trở lại được tỏ ngộ hơn nữa, nên cho rằng vì Bồ-tát Ca-diếp là voi đầu đàn trong loài người nên thuyết giảng kinh ấy.

Lại có hai duyên: Một là từng trải với giáo pháp nên được ngộ đạo, hai là chỉ được nghe Niết-bàn thì liền giữ lấy niềm tin. Nên Bát-nhã, Pháp Hoa tuy không phải hai người, vẫn lại nói về hai trí của Niết-bàn, đó là bàn về sự khác nhau giữa hai kinh.

- Hỏi: Hai trí của Đại Phẩm và Tịnh Danh khác nhau thế nào?

- Đáp: Gồm có ba thuyết:

a/. Người chủ trương năm thời cho rằng: Đại Phẩm soi chiếu không hữu, chia làm hai trí. Tịnh danh thì rõ bệnh biết thuốc, hợp duyên thì trao truyền giáo pháp, như trên đã giải thích.

b/. Theo nghĩa của bốn thời thì nói: Đại Phẩm, Tịnh Danh đều thuộc về thời thứ hai. Chiếu sáng không là thật, soi tỏ có là quyền (phương tiện). Nhưng Đại phẩm thì nói chung cả cạn sâu, còn Tịnh danh thì nói nghiêng về pháp của Bát Địa.

c/. Người của đất Bắc nói: Tịnh Danh là giáo pháp viên đốn, chẳng phải nhiễm, chẳng phải tịnh, nhiễm tịnh cả hai cùng đắp đổi nhau. Nay cho rằng đều chẳng đúng.

Trí Ba-la-mật là mẹ của Bồ-tát. Phương tiện dùng làm cha của Bậc đạo sư. Tất cả chúng không gì là chẳng từ đó mà sinh ra. Đó chính là hai tuệ của hoặc, hữu. Đây rõ ràng là xuyên suốt khắp các kinh

Phương Đẳng, đâu chỉ hạn cuộc ở Đại phẩm. Lại nữa, Bát-nhã soi tỏ Không, phương tiện bước qua Hữu, đó là sự thu giữ toàn bộ các trí. Rõ bệnh biết thuốc, tuỳ bệnh cho thuốc, chứa nhóm trong ấy, đâu được hai trí của Bát-nhã kia mà chẳng gồm thâu hai cửa quyền thật ở Tịnh Danh hay sao! Nên giải thích như trên là không đúng.

Bồ-tát Long Thọ nói ra mười bộ kinh lớn như Pháp Hoa v.v... mà Bát-nhã là hơn hết, há cho rằng Đại Phẩm là giảng nói chung cả cạn sâu, còn Tịnh Danh thì nói riêng về đạo mầu nhiệm, thì Như lai là đức của quả rốt ráo, nói về Bát-nhã thì phải hết mực sâu xa. Lại như Thân Tử, Thiện Cát là người của tiểu, giảng nói cho họ thì chẳng phải pháp lớn. Nếu cho Tịnh Danh giải thích về điều chẳng thể nghĩ bàn, dung hợp hội nhập cả lớn bé nên là sâu xa, thì Đại Phẩm nói rõ ngón tay ngăn được sức gió, sợi lông có thể nâng cả thế giới Đại Thiên, há chẳng rõ ràng sao?

Lại như Bát-nhã, Phương tiện là gốc của pháp môn chẳng thể nghĩ bàn, mượn tòa ngồi, mời dùng cơm là tích của điều chẳng thể nghĩ bàn. Như Đại phẩm nói rõ nhiều về hai tuệ, cũng là giải thích về gốc của điều chẳng thể nghĩ bàn. Tịnh Danh hiện khắp nên làm hiển bày tích của điều chẳng thể nghĩ bàn. Thế sao cho Bản thì chung cả cạn sâu, còn Tích thì riêng là mầu nhiệm? Nếu bảo rằng ba thừa cùng học Bát-nhã nên Bát-nhã chung cho cả cạn sâu, thì Tịnh Danh cũng giải thích về người của Hai thừa đều lấy vô đắc là đắc, há chẳng phải là chung sao?

Còn nếu nói kinh ấy là giáo pháp Viên đốn, thì cũng chẳng đúng. Đại phẩm cùng giải thích về nẻo quyền biến của Bồ-tát, tức phương tiện giáo hóa thích hợp chẳng giống nhau, sao chỉ riêng cho kinh ấy là Viên đốn? Nay xin giải thích về chỗ này. Đối tượng được nói ở Đại phẩm, Tịnh Danh là hai trí, có giống có khác: Một Trí Ba la mật là mẹ của Bồ-tát, Phương tiện là cha. Hai kinh này giải thích về pháp này. Nhưng Đại phẩm thì trước nói rõ tuệ thật, sau làm rõ phương tiện, nên chín mươi chương kinh được chia thành hai Đạo: Sáu mươi sáu phẩm nói về Bát-nhã, hai mươi bốn phẩm sau nói về cửa Phương tiện. Cho nên trước nói rõ về tuệ thật, sau mới giải thích về phương tiện là vì thật tướng là gốc, các pháp là ngọn. Bát-nhã chiếu sáng Thật tướng nên Bát-nhã là gốc, phương tiện soi tỏ các pháp nên phương tiện là ngọn. Đó là chỉ rõ hai gốc hai ngọn. Từ gốc tới ngọn, từ Thể khởi Dụng, nên trước nói rõ về Huệ Thật, sau giải thích về phương tiện.

Hai là tất cả các thứ kiến chấp đều có hai loại: Một là kiến chấp về hữu, hai là kiến chấp về không. Bát-nhã phá bỏ kiến chấp về hữu,

Phương tiện thì dứt trừ kiến chấp về không, tức làm hiển bày Trung đạo, xa lìa hai bên, nên trước nói rõ tuệ thật, sau giải thích về Phước. Đó là lần lượt phá trừ kiến chấp.

- Ba là Bồ-tát lui sụt có hai trường hợp:

a/. Tham luyến ba cõi.

b/. Chấp giữ Tiểu thừa.

- Thật Tuệ của Phương tiện nên không chấp mắc vào ba cõi. Phương tiện của thật tuệ nên không rơi vào Hai thừa, tức hội nhập tuệ Bồ-tát.

- Gần với Phật đạo, nên trước phải lìa ba cõi, sau rời bỏ hai thừa, do đó mà trước nói rõ về tuệ thật, sau giải thích về phương tiện. Ở đây cung như kinh Pháp Hoa nói năm trăm do-tuần là nẻo ác, khó khăn, hiểm trở. Ba cõi là ba trăm, Hai thừa là hai trăm. Trước lìa ba trăm, sau bỏ hai trăm, nên trước nói về tuệ thật, sau giải thích Tuệ Phương tiện. Do đó trong Đại phẩm hợp hai thừa thành một trăm, chỉ nói bốn trăm, tuy chia ra hợp lại khác nhau, nhưng cùng với Pháp Hoa đại thể thì giống, như ở trước đã nói rộng.

Lại nữa, trong bài tựa Thích Luận Đại sư Tăng Duệ viết: "Chính là biết rõ sự tự dấy khởi của suy nghĩ tà vạy, nên đều vì đó mà tạo ra. Soi tỏ sự chấp mắc ở Hữu là do hoặc, nên Bát-nhã vì đó mà chiếu sáng. Như thế thì, Bát-nhã phá trừ chấp hữu của Tiểu thừa nên trước nói về tuệ thật. Tuy phá trừ chấp hữu, lại còn sợ chứng Không nên phương tiện thì phá chấp. Đây là tóm lược sự trước sau của giáo pháp làm thứ lớp.

Năm bậc thành tựu nói rõ về thứ lớp: Trước nói về đạo Bát-nhã, là Lục địa trở xuống. Tiếp theo nói về đạo phương tiện thì Thất Địa trở lên là Vô sinh Pháp Nhẫn. Đó là đều là sự phân tích về Đại Phẩm mà bày tỏ ý kiến. Bồ-tát Long Thọ nói: Trong Bát-nhã chẳng phải không có Phương tiện, trong Phương tiện chẳng phải là không có Bát-nhã". Nhưng, trước nói nhiều về Bát-nhã, sau nói về Phương tiện.

- Kinh Tịnh Danh giải thích hai tuệ: trước nói rõ về Phương tiện, sau giải thích Tuệ Thật. Sở dĩ như thế là vì, chỗ hưng phát của giáo pháp ấy chính là bắt đầu đối với bệnh. Nên nói: Đã dùng phương tiện hiện thân bị bệnh". Do bị bệnh nên có hai lần gặp ở Phương Trượng, Am-la (vườn Am-một-la) hai lần nhóm họp, vì thế, trước nói về phương tiện, sau giải thích về thật. Lại nữa, tạo mọi thành tựu cho chúng sinh, làm thanh tịnh cõi nước Phật, thì đó là diệu dụng từ phương tiện của Bồ-tát. Phẩm Phật Quốc nói về việc làm thanh tịnh cõi Phật. Phương tiện đã đến thì giải thích về việc đem lại mọi thành tựu cho chúng sinh. Do đó

mà kinh ấy nói nhiều về phương tiện. Lại như Đại Phẩm nói nhiều về Thật tướng, ít hiện thần thông. Tịnh Danh thì hiện nhiều thần thông, ít nói rõ Thật tướng. Đại Phẩm nói nhiều về tuệ thật, Phương tiện; Tịnh Danh thì giải thích nhiều về quyền, thật ở hai tuệ.

- Hỏi: Quyền và Phương tiện khác nhau ra sao?

- Đáp: Chung thì không khác nhau, đều là nghĩa của sự khéo léo. Nói về cửa riêng thì phương tiện là dài hạn, là hơn, còn quyền thì ngắn hạn, là kém. Nay nói tổng quát về ba câu:

a/. Chiếu sáng Thật tướng là tuệ thật, soi tỏ muôn pháp là quyền.

b/. Soi tỏ tính chất vắng lặng của muôn pháp là thật, trở lại dao động bên ngoài là quyền.

c/. Theo cửa dụng của động: Do thân chẳng bệnh là thật, mượn cớ bị bệnh nơi phương trượng là quyền. Ban đầu chiếu sáng thật tướng gọi là tuệ thật, tự còn lại ba môn đều thuộc về Phương tiện.

Về nghĩa của quyền là giới hạn, kém: Chỉ chọn lấy bên ngoài, chỉ rõ môn động ngược lại thì gọi đó là Quyền, nên quyền là dụng riêng trong phương tiện, do đó mà gọi giới hạn, kém.

- Hỏi: Quyền và phương tiện đã có dài ngắn, hơn kém, vậy hai thật cũng được như thế chăng?

- Đáp: Thật của phương tiện thì hơn (trường), thật của quyền thì kém (đoản). Sở dĩ như thế là vì, phương tiện không nơi chốn nào không soi chiếu, nhưng thật ra không có đối tượng được chiếu. Do đó mà là hơn (trường). Trí của quyền chỉ là sự tác động ngược lại của trong hữu, còn trí của Thật là sự soi tỏ tinh lặng trong hữu, nên cái thật của quyền thì kém (đoản).

- Hỏi: Chỉ rõ sự động ngược lại bên ngoài là quyền thì chiếu sáng chỗ động không chốn động là thật, chỉ lập hai thứ ấy thành quyền, thật phải chăng?

- Đáp: Chỉ rõ sự động ngược lại bên ngoài là quyền, đó là tuỳ bệnh cho thuốc, phải soi tỏ một cách tĩnh lặng bên trong, về căn cơ thì thuốc trí là thật mới thành tuệ. Tuệ về nẻo không chẳng rõ về căn cơ, thuốc trị nên chẳng thành hai tuệ.

6- Nói về Trường, Đoản:

Luận chung về các kinh có đủ bốn câu:

(1) Thật Trí hơn (trường) Quyền trí kém (đoản).

(2) Quyền hơn, thật kém.

(3) Cả hai đều hơn.

(4) Cả hai đều kém.

1) Thật Trí hơn, Quyền Trí kém: soi tỏ một cách vắng lặng về không hữu là thật, nên nghĩa của Thật là hơn (trường). Cái động ngược lại nơi bên ngoài là quyền. Quyền chỉ là dụng của hữu, do đó là kém (đoản).

- Hỏi: Bên trong soi tỏ vắng lặng về Không, Hữu là thật trí đã là hơn, bên ngoài động nói bày cả hai không hữu, như nói về hai đế, lại cùng hiện cả hai không, hữu. Như Văn-thù vì Thế Vương hiện hư không, lại thị hiện thân tướng cao đến sáu ngàn thước. Như thế thì dụng của động cũng chung cho cả không, hữu, nên hai trí cũng hơn trường chăng?

- Đáp: Tuy bên ngoài nói về không, hữu, nhưng từ soi tỏ hữu mới dấy khởi trí nên quyền là kém (đoản).

2) Quyền hơn, Thật kém:

Đây là dựa theo sự soi tỏ Không là thật, chiếu sáng Hữu là quyền để chia làm hai trí. Chiếu sáng Không là thật thì thật trí ấy chỉ là sự soi tỏ vắng lặng, nên gọi là kém (đoản). Chiếu sáng Hữu là quyền, thì quyền ấy gồm đủ cả động tĩnh: Trong soi rõ că tính, thuốc men là tĩnh, ngoài tùy bệnh cho thuốc là động. Quyền chung cả động tĩnh nên cho là hơn (Trường).

3) Hai trí cùng hơn:

Dùng Không, Hữu để phân ra Quyền, Thật. Thật trí soi chiếu Không, Quyền, trí soi chiếu Hữu. Soi chiếu trong hữu để nói về hai Hữu động tĩnh. Thật trí chiếu soi không thì động tĩnh đều không, do đó hai Trí chẳng có hơn kém.

4) Hai trí đều kém:

Chỉ lấy trong hữu để chia làm hai. Bên trong soi tỏ vắng lặng Hữu là Thật, bên ngoài dụng của động là quyền, nên đều là kém.

Cũng như kinh Tịnh Danh: Thân chẳng bị bệnh là Thật, nghĩa của việc thị hiện là Quyền.

- Hỏi: Chỉ y cứ hữu trí để chia ra quyền, thật. Vậy lấy sự chiếu sáng trí của Không cũng được phân chia như thế chăng?

- Đáp: Thật trí nói rõ không hai của hai, lại chính là Thể ấy, do đó chẳng chia. Quyền trí là nghĩa hai của không hai, lại là dụng kia, vì thế nên chia làm hai. Như muốn làm rõ từng loại thì chiếu sáng chỗ cạn của sinh không là quyền, soi tỏ chỗ sâu của pháp không là thật. Lại nữa, không của hai thừa gọi là quyền không, Không của Bồ-tát gọi là Thật Không. Soi chiếu hai không quyền, Thật ấy thì cũng đạt được hai

trí quyền thật.

7- Nói Về Sáu Trí:

Hòa-thượng Hưng Hoàng, ngày trước giảng về kinh này có nói rõ về sáu thứ Hai Trí, dùng làm ba cặp là:

- Phương tiện Thật, Quyền Thật.
- Thật Phương tiện, Quyền Phương tiện.
- Phương tiện Quyền, Thật Quyền.

Nên có hai Thật, hai Quyền, hai Phương tiện.

- Về Phương tiện thật: Đối hợp với Phương tiện để giải thích về Thật. Vì biết rõ về tuệ của thật tướng nên gọi là Thật. Còn Quyền thật thì gồm có hai nghĩa: a/. Một là dùng Bồ-tát để giải thích, như soi chiếu về hữu là Quyền thì dựa vào Quyền ấy để trở lại nói rõ về Thật. Như bên trong nói rõ vắng lặng về căn trí, thuốc men là thật, bên ngoài tác động ngược lại là Quyền, nên gọi là Quyền Thật. Lại như thân chẳng bị bệnh là Thật của Quyền, trong cũng nói về Quyền Thật.

b/. Hai là y theo Thanh văn để nói rõ về Quyền Thật: Hai thừa soi chiếu về trí trong sự là quyền. Soi tỏ về lý của khổ, không là Thật.

Nay lấy Đại hướng về Tiểu để nói rõ về thật của hai thừa: Đã là quyền nói rõ thật thì chẳng phải là thật rốt ráo.

- Thật Phương tiện, Quyền Phương tiện:

Về Thật phương tiện tức đối hợp với sự soi chiếu về trí của Thật tướng, nên gọi là Thật Phương tiện. Còn Quyền Phương tiện thì đối với Thật của hai thừa để nói về phương tiện của Hai thừa, đó là Quyền Phương tiện.

- Thật Quyền, Quyền Phương tiện:

Thật Quyền tức thật khởi Quyền nên gọi là Thật quyền. Như chiếu soi cả không hữu đều goi là Thật, chỉ chọn lấy dụng bên ngoài để nói là quyền. Lại nữa, về Thật quyền: quyền của hai thừa là hư quyền, quyền của Bồ-tát là Thật quyền.

Phương tiện Quyền: Ở đây do chiếu soi Không là thật, chiếu soi Hữu là Phương tiện, lấy từ Phương tiện trở lại dấy khởi quyền. Như bên trong soi chiếu Hữu là Thật, bên ngoài thể hiện dụng của động là quyền. Sáu môn này tạo thành nghĩa hơn kém.

8- Nói Về khai hợp:

Hai trí gồm đủ bốn câu về khai mở, hợp lại:

(1) Khai mở hai tuệ như trước đã nói rõ, soi chiếu thật tướng các

pháp nên gọi là Bát-nhã, chiếu soi Thật tướng các pháp thì gọi là Phương tiện. Như lai bên trong soi chiếu đủ cả hai thứ ấy nên có hai tuệ. Phật từ hai tuệ đó sinh ra nên có cha mẹ. Bên ngoài vì chúng sinh nên lại giảng nói về hai tuệ ấy. Như Thích Luận có câu: Đầu tiên nói về đạo Bát-nhã, kế là nói về đạo Phương tiện. Trước tiên biện minh kinh là mẹ của Phật, tiếp đến nói rõ kinh là cha của Phật. Do đó Bát-nhã là kinh tôn quý, là cha mẹ của Chư Phật trong mười phương, ba đời. Tin tưởng thì được pháp đức lớn, hủy báng thì mắc tội lớn.

- Hỏi: Đã lấy hai tuệ làm cha mẹ, thế thì cái gì là ông nội bà nội?

- Đáp: Dưa theo cảnh, trí để phân chia. Tức hai cảnh của thật tướng và các pháp có công năng phát sinh hai trí, nên là ông nội bà nội. Do đó phiền não gọi là mẹ của trí. Nếu nói theo các hành thì do tâm đại bi nên mới có Bát-nhã, tức đại bi là mẹ của Bát-nhã. Cũng có đại bi nên có phương tiện thì mẹ của phương tiện ấy tức là nghĩa của cha. Nên hợp lại nói về điều ấy thì đó chính là khai mở hai tuệ.

- Hỏi: Nếu cho Bát-nhã là mẹ, Phương tiện là cha thì cớ sao luận nói Bát-nhã là mẹ, Tam-muội Ban-chu là cha? Lại nói: Bát-nhã là mẹ, năm Độ kia là cha?

- Đáp: Ban Chu được dịch là Hiện tiền, Hiện tiền tức là thấy Phật hiện rõ trước mặt, đó là hành của hữu, nên thuộc phương tiện, gọi đó là cha, năm độ cũng là hành của hữu, cũng thuộc về phương tiện.

(2) Hợp hai tuệ: Tức nói rõ Bát-nhã và Phương tiện đều là Bát-nhã. Sở dĩ như thế là vì, Bát-nhã là Thể, Phương tiện là Dụng. Thể là Thể của Bát-nhã, dụng là dụng của Bát-nhã, nên đều gọi là Bát-nhã. Đức Như lai tuy giảng kinh Đại Phẩm chia làm chín mươi chương, nhưng ở nơi hai đạo đều gọi là kinh Ma-ha Bát-nhã, chẳng cho phần sau là phương tiện. Nên biết, hai tuệ đều gọi là Bát-nhã. Lại như luận chép: Dùng vàng tạo ra vô số các vật, nhưng đã là vàng thì không thể khác. Lại nữa, trong sáu độ phương tiện cùng với tuệ thật đều gọi là Bát-nhã.

- Hỏi: Do đâu mà biết như thế?

- Đáp: Năm độ còn lại chỉ nhằm nói rõ về năm thứ hành của hữu, chẳng giải thích về sự soi chiếu, nhận thức ở không hữu. Nay cho rằng nghĩa soi chiếu chẳng thuộc về Bát-nhã, nghĩa nhận thức ở hữu này cũng thuộc về Bát-nhã. Nên biết hai tuệ đều gọi là Bát-nhã, tức là hợp cả quyền, thật đều gọi là nghĩa thật.

(3) Hợp Quyền, Thật đều gọi là Quyền:

Công dụng của sự soi chiếu Hữu được gọi là phương tiện. Sự soi chiếu khéo léo về không cũng là phương tiện nên hai sự soi chiếu đều là khéo léo, tức cả hai đều là phương tiện. Lại như trong bảy địa gọi là Phương tiện Ba-la-mật. Thích Luận chép: Lúc này Bát-nhã thanh tịnh trái lại gọi là Phương tiện. Kể cả Lục địa, Dụng của Bát-nhã cũng chưa mầu nhiệm nên chẳng được gọi là Phương tiện. Đến Thất địa thì diệu dụng của Bát-nhã hiện rõ nên gọi là Phương tiện. Như cái vẻ sáng của bảy địa từ phương tiện tuệ mà khởi mười diệu hạnh, tuy biết rõ ba cõi là không mà tạo ra sự trang nghiêm cho ba cõi, v.v... nên biết hai tuệ đều gọi là Phương tiện. Đối với nghĩa này cũng đạt được Lục địa có phương tiện, cùng với Bát-nhã đều gọi là Bát-nhã. Lại như kinh Thắng-man nói: "Phương tiện lớn của Nhất thừa. Trong Nhất thừa, hoặc soi chiếu về không, soi chiếu về hữu, hoặc nói về không, nói về hữu đều gọi là Phương tiện, đều là sự khéo léo lớn của Chư Phật, nên cũng chính là hợp hai tuệ làm Phương tiện.

(4) Chẳng khai mở, Chẳng hợp lại:

Tức dứt hết ba câu trên, nói rõ các pháp, chánh quán chưa từng có thật, không hề là quyền, cũng không hề khai mở, không hề hợp lại, nên nói là pháp chẳng có thể chỉ rõ, ngôn từ cùng vắng lặng. Phật chẳng thể đi, Phật chẳng thể đến. Nhưng nay có sự khai hợp, quyền thật, đều là trong cửa không danh tướng, làm hiện ra danh tướng nhằm dẫn dắt chúng sinh, do đó nói về khai, hợp chẳng giống nhau.

9- Nói Về Đoạn, Phục:

Trước là dựa vào sự chú giải về trung luận, đầu tiên nói lên nghĩa khác nhau của các kiến giải, sau đó mới giải thích.

- Hỏi: Hai trí làm thế nào để dứt trừ phiền não?

- Đáp: Kinh này cho rằng: "Phật vì người tăng thượng mạn nên nói về sự dứt trừ phiền não nhưng thật ra thì chẳng dứt trừ".

- Hỏi: Kinh luận Đại, Tiểu đều nói rõ việc dứt trừ phiền não mê lầm (hoặc), tại sao nói là chẳng dứt?

- Đáp: Nếu gọi là dứt trừ, thì nay xin hỏi: là có hoặc phiền não (mê lầm) để dứt trừ chăng? Nếu hoặc ấy là thật có thì chẳng có thể dứt trừ. Lại nữa, kinh có câu: "Nếu pháp trước sau không thì Chư Phật, Bồ-tát có tội". Vậy tại sao nói dứt trừ? Nếu không có hoặc thì dứt trừ ở chỗ nào? Lại như có hoặc tức là Hữu kiến, không hoặc thì gọi là vô Kiến. Vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, tất cả đều là phiền não. Làm sao phiền não lại dứt trừ phiền não? Dù cho có phiền

não thì tuệ là đối tượng được dứt trừ hay chủ thể được dứt trừ? Nếu thấy được hoặc sáng tối cùng là một thì làm sao dứt? Nếu chẳng cùng thấy thì lại đoạn dứt ở chỗ nào? Còn nếu cho rằng hiểu rõ chỗ trái ngược của hoặc mà nói lên sự dứt trừ, thì bên Thiên-trúc nói phá bỏ sự thắp đèn, người Trung quốc nói là tối tăm. Chỉ hiểu rõ một phần mà dứt bỏ tất cả các hoặc? Lại nữa, tuệ riêng lẻ có thể dứt trừ thì vì sao Bồ-tát lại tu tập tám Thánh đạo? Tuệ riêng một mình chẳng dứt trừ, tuy nhờ sự giúp đỡ thì cũng chẳng thể dứt được. Như một người mù chẳng nhìn thấy các người mù khác cũng giống như thế. Hơn nữa, dứt trong một niệm hay dứt trong sự nối tiếp? Nếu là trong một niệm thì hoặc cũng là một niệm, tức cả hai cùng dứt bỏ làm sao có thể dứt được?

Nếu dứt trong sự nối tiếp thì dứt hẳn nên tiếp tục hay chẳng dứt hẳn nên tiếp tục? Dứt hẳn tức là không còn đối tượng được tiếp tục. Chẳng dứt hẳn thì không có chủ thể của sự tiếp tục, thế thì làm sao để tiếp tục? Theo đó mà suy thì rõ là không có sự dứt trừ. Như vậy thì chẳng nên cho rằng trí dứt trừ hoặc.

- Hỏi: Nếu như thế thì đúng không có dứt trừ, vì sao kinh nói: Một niệm tương ưng với tuệ dứt trừ bao nhiêu phiền não tập nhiễm?

- Đáp: Theo như trên mà suy thì hoàn toàn không có dứt trừ, liễu ngộ như vậy tức là dứt trừ. Sở dĩ như thế là vì, đối với tất cả chốn cầu thoát khỏi hoặc thì không từ đâu ra, tức tâm không có nơi chốn nương dựa. Tâm không nơi chốn nương dựa thì các thứ hệ lụy được thanh tịnh, nên gọi là dứt trừ. Dứt trừ và chẳng dứt trừ, nay nói rõ: Hai tuệ cũng không, Hữu theo môn Hữu sở đắc đều chẳng có thể dứt trừ, hai tuệ của Không, Hữu theo môn Vô sở đắc thì có thể dứt trừ. Nhưng chẳng hai mà là hai, nên chia ra hai tuệ khác nhau. Thật Tuệ của Phương tiện thì chẳng dứt trừ mà là dứt trừ. Phương tiện của Thật Tuệ thì dứt trừ mà là chẳng dứt trừ.

- Hỏi: Do đâu mà nói bày như thế?

- Đáp: Có chỗ nương tựa chấp mắc là gốc rễ của các phiền não. Thật tướng các pháp là gốc của sự không chấp trước. Do Thật tướng không có chỗ nương tựa nên sinh ra Bát-nhã. Bát-nhã tức là dứt hết mọi chấp trước nên các hoặc được thanh tịnh, do đó gọi là dứt trừ.

- Hỏi: Nếu gặp cảnh sinh trì, sau đó dứt trừ hoặc khác với người như thế nào?

- Đáp: Chẳng nên cho rằng ngoài hoặc có Thật tướng riêng, nên lãnh hội thật tướng để dứt trừ hoặc. Chỉ liễu ngộ phiền não gốc là chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt tức là thật tướng, nên gọi là lãnh hội thật

tướng để dứt trừ hoặc.

- Hỏi: Là chỉ có Bát-nhã dứt trừ hay trí Nhất thiết cũng dứt trừ?

- Đáp: Về nghĩa này, lối giải thích cũ có hai luận sư, hoặc cho rằng tâm Kim Cương dứt trừ là Bát-nhã dứt trừ, hoặc cho trí Phật là đối tượng được dứt trừ, tức trí Nhất thiết dứt trừ. Nay giải thích:

Kinh Đại Phẩm nói: "Bồ-tát hành hóa trong cửa vô ngại. Phật hành hóa trong cửa giải thoát, không còn mọi thứ tối tăm". Xét kỹ ý của văn kinh ấy thì vô ngại, giải thoát đều có nghĩa dứt trừ, chẳng dứt trừ. Nếu trong một niệm chánh quán, hoặc chẳng còn hiện hữu, tức vô ngại chính là dứt trừ. Giải thích là ra ngoài chỗ hệ lụy, nên giải thoát chẳng dứt trừ. Do đó nói rằng: Phật hành hóa ở trong chỗ giải thoát, không còn mọi thứ tối tăm. Nếu nói giải thoát tiếp tục ở chỗ vô ngại, chận giữ phía trước nơi chốn không còn hoặc, ngăn hoặc của đời vị lai chẳng được tiếp tục sinh, tức là có sự ngăn chặn, dứt trừ, nên cũng gọi là dứt trừ. Vô ngại chính là dứt trừ nên được nói Kim Cương thì dứt sạch Hoặc, chưa có giải thoát ngăn chặn hoặc ở vị lai, được gọi là chẳng dứt hết, nên dứt hết và chẳng dứt hết, cả hai chẳng trái nhau.

- Hỏi: Bát-nhã là vô ngại, Trí Nhất Thiết là giải thoát., thể có thể cho rằng Địa tiền là vô ngại, địa thứ nhất là giải thoát chăng?

- Đáp: Có người nói: Cũng được gọi như thế, Tiểu thừa tức là sự tập khởi trước của khổ nhẫn, hành hóa chưa lâu dài, chỉ là chế ngự chứ chưa phải dứt trừ. Trước địa của Đại thừa thì tu hành qua nhiều thời gian, do đó có khả năng dứt trừ. Nay cho rằng chẳng đúng. Nghĩa của Đại thừa, Tiểu thừa chính là chỗ hơn kém, nói rõ sự khác nhau. Đức Như lai chế ra khuôn phép lớn thì hầu như giống nhau. Tiểu thừa và bảy phương tiện để chế ngự khổ nhẫn, nhằm dứt trừ. Đại thừa so với ba mươi tâm để chế ngự, nên địa thứ nhất là đã dứt trừ. Trong địa thứ nhất tự chia ra vô ngại, giải thoát. Vô ngại là dứt trừ hoàn toàn, giải thoát là ngăn chặn, dứt trừ, như trên đã giải thích.

- Hỏi: Chuyển thành Vô ngại hay là giải thoát? Vì Vô ngại từ bỏ thì giải thoát sinh chăng?

- Đáp: Tỳ-đàm là từ bỏ, Thành Thật là chuyển biến. Bác bỏ hai thuyết này đã nói ở chỗ khác, nay xin nói tóm lược. Nếu Kim cương là từ bỏ thì có quả Phật riêng, vì sao Bát-nhã ngược lại thì gọi trí Nhất thiết? Tâm Kim Cương chuyển thành Phật, vì sao Bát-nhã ngược lại thì gọi là trí Nhất thiết? Tâm Kim Cương chuyển thành Phật, thì làm sao chuyển pháp vô thường mà thành thường? Nay nói rõ:

Có đủ cả chuyển biến, từ bỏ cũng chẳng chuyển biến, chẳng từ

bỏ. Nếu liễu ngộ kim cương gốc là chẳng sinh diệt, thì Kim cương là Phật nên chẳng chuyển biến, chẳng từ bỏ. Vì thế kinh nói: "Tất cả chúng sinh xưa nay vốn vắng lặng, nên chẳng còn diệt một lần nữa". Đối với tâm vọng mà nhận xét nên thấy có sự dứt sinh diệt, do đó gọi là từ bỏ. Như liễu ngộ được điều ấy, thì trước cho là sinh diệt, nay tỏ ngộ là không sinh diệt, vì thế gọi là chuyển biến, hai văn một chốn, nghĩa không hề trái nhau.

- Hỏi: Nếu địa tiền là chế ngự, địa thứ nhất dứt trừ, thì sao như Thích Luận cho rằng: Khi ở địa thứ nhất chưa bỏ được kiết, Thất địa thì mới dứt trừ".

- Đáp: Vấn đề này ý kiến của các Luận sư không giống nhau: Đại sư Đạo Sinh dùng nghĩa đốn ngộ của Đại, cho rằng chỉ có Phật là dứt trừ hoặc, trước đó thì chưa dứt trừ, nên Phật được gọi là giác, còn trước đó thì chưa Giác. Đại sư Pháp Diêu thì sự dụng nghĩa đốn ngộ cho Tiểu, cho rằng ở Thất địa liền dứt trừ. Cả hai đều dẫn văn kinh để chứng minh. Nay nói rõ: Đều không hề có hại gì.

Đại kinh nói: "Chỉ có Phật được gọi là mắt thấy Phật tánh. Thập địa trở xuống đều gọi là Văn kiến". Tưc chỉ có Phật là dứt trừ hoặc, trước đó thì chưa dứt trừ. Từ địa thứ nhất trở lên chỉ dứt trừ các hệ lụy thô, chưa dứt trừ hoặc sâu kín nên gọi là chẳng dứt trừ, Thất địa đã dứt trừ vi tế nên cho rằng dứt trừ. Do vậy mỗi bên đều có nghĩa của mình, chẳng nên chấp nghiêng lệch.

- Hỏi: Là Trung chế ngự, Giả dứt trừ hay là Giả chế ngự, Trung dứt trừ?

- Đáp: Hợp duyên thì được tỏ ngộ, không nhất định. Tự có Trung chế ngự, Giả dứt trừ: Như cầu tìm tánh hữu vô chẳng thật nên gọi là chẳng phải hữu, hoặc phải vô, xem đó là Trung, nhưng đó chỉ là chế ngự tánh hữu vô, chứ chưa phải dứt trừ.

- Nói rõ về Giả hữu, Giả vô: Tức tánh hữu vô mới được dứt trừ, sở dĩ như thế là vì, nhận rõ về giả hữu, giả vô tức biết một cách dứt khoát là không có tánh Hữu Vô cố định, nên gọi là giả dứt trừ.

Tiếp theo, nói về giả chế ngự, Trung dứt trừ: Đối trị tánh hữu vô nên nói giả hữu vô, để chế ngự tánh hữu vô nên gọi là giả chế ngự.

Lại nói rõ về tỏ ngộ Giả hữu chẳng phải hữu, giả vô chẳng phải vô, chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô, gọi là Trung đạo. Tánh hữu vô trước giờ mới được dứt trừ hẳn, nên cho là giả chế ngự, Trung dứt trừ.

- Hỏi: Cũng có thể nói đến Giả chế ngự Giả dứt trừ, Trung chế ngự, Trung dứt trừ chăng?

- Đáp: Cũng có nghĩa ấy, như nhân rõ Giả hữu vô tức tánh hữu vô dứt trừ hẳn, gọi là Giả dứt trừ. Tự có nhận rõ giả hữu vô, chỉ là chế ngự tánh hữu vô, chưa phải dứt trừ. Tự có sự tỏ ngộ về chẳng phải Hữu, chẳng phải Vô thì chỉ là chế ngự ở tánh, tự có sự tỏ ngộ về chẳng phải là Hữu Vô thì tánh ở hoặc mới dứt trừ hẳn, chẳng cần nói về giả nữa.

- Hỏi: Thế nào gọi là hoặc giả danh, hoặc thật pháp?

- Đáp: Luận sư phái Thành Thật cho rằng: Duyên giả, mê giả thì gọi là hoặc giả danh, tức mê giả, còn người thì vẫn đứng vững. Duyên thật, mê thật thì gọi là hoặc thật pháp, như mê lầm về năm trần, v.v... Nay giải thích: Đó là nghĩa của Ba Tạng Nhất Độ. Còn về Hoặc giả thật theo Đại thừa thì sẽ nói rõ: Tức giả của phần trước thì gọi là hoặc giả, tức thật của phần trước thì gọi là Hoặc thật. Sở dĩ như thế là vì các pháp không hề có giả thật, nay có giả thật này thì chẳng phải phiền não, mê lầm (hoặc) hay sao!

- Hỏi: Đại thừa cũng có nói về nghĩa của giả danh, thật Pháp chăng?

- Đáp: Hai là giả danh, chẳng phải hai là Trung đạo, Trung đạo tức là thật tướng nên gọi là thật pháp. Mê chấp về nhân duyên giả danh nơi hai tế gọi là Giả hoặc. Mê chấp Thật tướng chẳng phải hai thì xem là thật hoặc.

- Hỏi: Thế nào gọi là mê chấp?

- Đáp: Hai của không hai là hai đế, không hai của hai là Trung đạo. Hai xác định là hai nên gọi là mê giả. Không hai khẳng định là hai thì gọi là mê thật. Lại nữa, hai, không hai đều gọi là giả, chẳng phải là hai, không hai mới là thật. Mê chấp về giả, thật thì gọi là giả thật hoặc.

10- Bàn về sự gồm thâu nơi trí:

- Hỏi: Hai Trí Quyền, thật có gồm thâu tận cùng các trí chăng?

- Đáp: Sư gồm thâu nơi trí là tận cùng. Kinh nói có một trí, hai trí, ba trí, bôn trí, năm trí cho đến bảy mươi bảy trí đều là sự gồm thâu của hai trí.

- Gồm thâu một trí: Tức trí như Thật, Trí Như Thật tức là Phật Nhãn. Phật Nhãn thì chẳng pháp nào không thấy, nhưng không có đối tượng được thấy. Chẳng pháp nào không thấy gọi là Quyền Trí. Nhưng có đối tượng được thấy (Vô sở kiến) thì gọi là Thật trí.

- Hỏi: Trí Như Thật chỉ là sự chiếu soi Trí Thật tướng, nên gồm đủ cả hai trí, tại sao lại có quyền trí?

- Đáp: Ở đây là rõ như thật mà biết, gọi là Trí Như thật, nên gồm đủ cả hai trí.

- Gồm thâu hai trí: Tức là Trí Nhất thiết, Trí Nhất thiết chủng. Song hai trí này gồm có sáu phần:

a/. Theo không, hữu chia làm hai: Trí Nhất thiết là Không trí, Trí Nhất thiết chủng là Hữu trí. Đây chính là sự gồm thâu của Quyền, Thật.

b/. Chia chung riêng ra làm hai; Sự nhận biết của tướng chung là Trí Nhất thiết. Sự nhận biết của tướng riêng là Trí Nhất thiết Chủng.

Nhưng chung riêng có ba môn: Một là lấy Khổ, Vô thường làm tướng chung, các pháp khác nhau là tướng riêng, hai là dùng vô sinh diệt làm tướng chung, các pháp khác nhau là tướng riêng. Ba là xem tóm lược là tướng chung, bàn rộng là tướng riêng. Như Khổ đế là tướng chung, phân biệt rộng về khổ đế có vô lượng hình tướng là tướng riêng. Trong ba chọn lấy nghĩa thứ nhất, nghĩa thứ hai còn là không, hữu, nghĩa thứ ba thì thuộc phần tóm lược, bàn rộng sau.

c/. Lược nói là Trí Nhất thiết. Nói rộng là Trí Nhất thiết chủng, như trên đã giải thích.

d/. Nhân là Trí Nhất thiết, quả là Trí Nhất thiết chủng.

- Hỏi: Hai trí cùng là môn quả, tại sao chia ra nhân quả?

- Đáp: Ví như Bồ-đề, Niết-bàn là quả đều do quả của quả. Niết-bàn đã là quả của quả thì Bồ-đề cũng được gọi là nhân. Nghĩa nói về nhân quả này nay cũng cho là như vậy.

đ/. Tiểu thừa gọi là Trí Nhất thiết, Đại thừa gọi là Trí Nhất thiết chủng.

Ở đây nói rõ tướng chung của Tiểu thừa nhận thức về mười hai nhập, khổ, không, Vô thường là Trí Nhất thiết. Đại thừa nhận thức khắp tất cả các pháp là Trí Nhất thiết chủng.

e/. Trí Nhất thiết chủng là Không Trí, Trí Nhất thiết chủng là Hữu trí. Lấy chủng gọi là tánh, tánh tức là lý thật tướng, là căn bản của các pháp, là Hữu trí.

- Gồm thâu ba trí: Ba trí có nhiều phần:

1/. Kinh Niết-bàn chép:

(1) Bát-nhã là tuệ của tất cả chúng sinh, đó là trí của hạng thấp.

(2) Tỳ-bà-xá-na (Quán) là trí của hai Thừa, tức là trí của hạng Trung.

(3) Xà-na (Ấn Đắc Thắng) là trí của Bồ-tát, Phật, là trí của bậc trên.

Lại nói: Bát-nhã là thật tướng, là trí nhận thức riêng đối với các pháp. Tỳ-bà-xá-na là tướng chung, là Trí nhận thức chung về các pháp. Xà-na là Phá tướng. Phá tướng là Bát-nhã thì nhận thức về hữu, tức là Trí Trung đạo. Như phẩm Tam Tuệ của Bát-nhã chép: Hai thừa là trí Nhất thiết, Bồ-tát là trí đạo chủng, Phật là Trí Nhất thiết chủng.

- Hai thừa gọi là Trí Nhất thiết: Mười hai nhập gồm thâu tất cả các pháp, hai thừa nhận thức về mười hai chỗ khổ, không, vô thường nên gọi là trí Nhất thiết. Luận chép: Ở đây chỉ có tên gọi Trí Nhất thiết mà không có Dụng của Trí Nhất thiết. Cũng như vẽ ra cây đèn thì chỉ có tên gọi cây đèn mà không có dụng của cây đèn.

- Hỏi: Thế nào là không có dụng?

- Đáp: Phật nhận thức đầy đủ về tướng riêng của tất cả các pháp, sau đó mới có thể nhận thức về tất cả tướng chung, nên gọi là trí Nhất thiết. Hai thừa chỉ nhận thức về tướng chung, tức biết tất cả nhưng chẳng thể đối với mỗi tướng riêng mà nhận biết. Như Niết-bàn nói: "Hai thừa chỉ nhận thức đối với khổ, nhưng chẳng phân biệt cái khổ ấy có vô lượng hình tướng. Ta đối với kinh đó chẳng hề giảng nói". Tức hai thừa chẳng thể nhận thức riêng, nên chỉ có tên gọi Trí Nhất Thiết, mà không có dụng của Trí Nhất Thiết.

- Đạo Chủng tuệ: Bồ-tát nhận thức về bốn chủng đạo: Người, trời gọi là phước, lạc, đạo của ba thừa. Nhận biết về Phật đạo gồm tự độ và độ người, ba đạo còn lại chi là độ người.

- Phật có Trí Nhất thiết chủng: Trí Nhất Thiết ấy thật ra khác với Trí Nhất Thiết Chủng trước. Trí Nhất Thiết Chủng ở trước chỉ nhận thức về pháp hữu, nay nhận thức cả không, Hữu nên gọi là Trí Nhất Thiết Chủng. Kinh có câu: "Nhận Thức về nhất tướng nên gọi là Trí Nhất Thiết Chủng". Lại nói: nhận thức về loại hành, tướng mạo của tất cả các pháp gọi là Trí Nhất Thiết Chủng.

Trong ba trí này, mỗi trí đều có đủ sự soi chiếu về không, Hữu, đều có hai trí của quyền, thật.

2/ Luận Địa Trì nói ba trí, gồm:

1) Trí Thanh tịnh: Tức dứt trừ sạch hoặc năm trụ nên gọi là thanh tịnh, là trí soi chiếu Nhất Nghĩa không.

2) Trí Nhất Thiết: Tức Trí soi chiếu Hữu.

3) Trí Vô ngại: là công dụng Trí, soi chiếu tất cả các pháp mà không còn chấp ở công dụng của mình, nên gọi là Vô ngại.

Trí thứ nhất là thật Trí, hai trí sau là Quyền.

3/ Luận Nhiếp Đại Thừa nói có ba trí, gồm:

1, Trí Gia hạnh: Tức dốc cầu đạt đến tâm của bậc trên.

2, Trí Chánh thể: Tức là trí chứng đắc về như thật, gọi là thật trí.

3, Trí Hậu đắc: Tức tịch tĩnh là động, gọi là quyền trí.

Ba trí này tức là sự lần lượt tu chứng: trước có sự tinh tấn tìm cầu. Tiếp theo là đạt được đúng về thật quán. Sau thì từ thật khởi dụng lên dụng, trong mỗi địa đều có đủ ba trí ấy.

Bốn trí gồm thâu hội nhập vào hai trí,

Luận Nhiếp Đại Thừa nêu:

a/ Trí Nhất thiết.

b/ Trí Nhất Thiết chủng.

c/ Trí Vô ngại.

d/ Trí Vô công dụng.

Hai Trí trước nhận thức về không, Hữu. Hai trí sau, một là chẳng theo thầy, một là không có công dụng.

Kinh pháp Hoa chép: Trí Phật, Trí Nhất Thiết, Trí Tự nhiên, và Trí Vô sư. Hai trí trước thì soi chiếu riêng Hữu, không, hai trí sau thì soi chiếu không Hữu.

Về bốn Trí vô ngại gồm có nhiều chi tiết, nay chỉ lược nói một nghĩa: Nhận thức về Thế đế là nhận thức về Pháp. Nhận thức về đệ nhất nghĩa là nhận thức về nghĩa. Đó tức là hai trí. Lạc thuyết và Từ đều là Trí của Thế đế.

Nói rõ về nghĩa của bốn trí: Đường sinh tử của ta đã hết, Phạm hạnh đã an lập, việc phải làm đã làm xong, không còn thọ thân sau. Giải thích các điều này không giống nhau.

Bà-sa cho rằng: Nẻo sinh tử của ta đã hết là dút tập trí. Nhân của tập là chủ thể sinh ra quả khổ đời vị lai, nên gọi là Sinh. Bậc vô học đã dứt trừ xong nên cho là đường sinh tử của ta đã hết. Phạm hạnh đã lập là tu đạo Trí. Phạm gọi là thanh tịnh. Thánh đạo vô lậu nên đã có thể dứt trừ mọi cấu uế ô nhiễm, xa lìa sự ngăn chặn thanh tịnh nên gọi là phạm hạnh. Bậc Thánh tu học hoàn tất, nẻo hành hóa đã thành tựu tròn đầy nên gọi là đã lập. Việc phải làm đã làm xong là chứng diệt trí. Dứt trừ hoặc, chứng đắc diệt, đó là các việc phải làm. Bậc Vô học chứng đắc quả, công đức đã hoàn thành nên nói là đã xong. Không còn thọ thân sau là trí tri khổ. Quả báo khổ của đời sau gọi là có thân sau. Bậc Thánh tu học hoàn tất đối với sự sinh tử ấy chẳng còn nhận lấy nữa, nên cho là không còn thọ thân sau.

- Hỏi: Kinh giảng nói về Tứ Đế, trước nói rõ khổ, tập, sau mới nói về diệt đạo. Nay vì sao, trước nói về đoạn tập, tu đạo, sau lại chứng

diệt, biết khổ?

- Đáp: Bốn đế chỉ ra nẻo chán lìa dục lạc nên trước nói về khổ, tập, sau mới nói Diệt đạo, đối với nẻo chán lìa dục lạc ấy, quán ngược lại thứ lớp kia, nên trước nói quả, sau nói nhân. Bốn trí là môn quán thuận hợp => nên trước nói nhân, sau nói quả, do đó trước nói về Tập, Đạo, sau nói về diệt, khổ. Lại phải dứt trừ chướng ngại thì sau đó các đường lành mới thành tựu, nên trước phải dứt trừ nguyên nhân khổ, sau mới tu tập theo con đường diệt khổ. Trong quả sau, trước dứt trừ các tội lỗi ở hiện tại, sau chẳng còn nhận lấy quả khổ ở vị lai, nên nói diệt trước, nói khổ sau. Kinh Thắng-man, Niết-bàn giải thích về bốn trí lại khác, nay khỏi phải thuật lại. Bốn trí đều hội nhập ở Quyền Trí của Đại thừa, là thật trí của Tiểu thừa.

Năm Trí gồm thâu, hội nhập ở hai trí:

1/. Trí Pháp Trụ.

2/. Trí Nê-hoàn.

3/. Trí Vô Tránh.

4/. Trí Nguyện.

5/. Trí Biên Tế.

Dựa theo Tiểu Thừa để tìm hiểu.

- Trí Pháp Trụ: Là nhận thức về hình tướng của khổ, tập sinh ra các pháp tồn tại, hiện hữu thì gọi là Trí Pháp Trụ. Nhận thức về đạo và diệt thì gọi là Trí Nê-hoàn. Lại nói: Nhận thức về khổ, tập, đạo thì gọi là Trí Pháp Trụ. Muốn được biết tất cả các việc ở đời vị lai, liền đạt được nên gọi là Trí Nguyện. Về Trí Biên Tế thì Báo thân sau cùng gọi là Biên Tế. Bậc Thánh tu tập đạt được trí tuệ tự tại, nên đối với Báo thân đó, tự tại thường được nối tiếp, nên gọi là Trí Biên Tế.

Hai Trí trước theo Tiểu thừa thì chung cho A-la-hán lợi căn và độn căn đều có, ba trí sau chỉ riêng hàng A-la-hán lợi căn mới có. Lại nữa, hai trí trước chung cho tất cả các pháp định đều có thể khởi, ba trí sau chỉ riêng ở bậc thềm thứ tư mới khởi. Hai Trí trước chung cho các pháp hữu lậu, vô lậu; ba trí sau chỉ riêng pháp hữu lậu. Hai Trí trước thì thân khởi ở cõi Dục và ở ba tầng trời dưới cõi Dục. Hai Trí trước lấy pháp trong ba cõi làm cảnh cho đối tượng được duyên. Còn Trí Vô Tránh thì chỉ dùng tâm sân của dõi Dục làm cảnh.

Về Năm Trí, theo Đại Thừa thì tất cả nơi chốn, tất cả thân ở năm mươi hai quả vị đều được phát khởi, chung cho pháp hữu lậu, vô lậu.

Năm Trí của Tiểu thừa đều được gồm thâu ở quyền trí của Đại thừa, Đại thừa nói về năm Trí thì Nê-hoàn tức là chánh pháp của Thật

tướng thuộc về Thật trí, Bốn trí còn lại thuộc về Quyền trí.

- Mười một trí gồm thâu hội nhập vào hai trí:

Mười trí soi chiếu Tứ Đế là trí khác nhau, thuộc về sự gồm thâu của Quyền Trí. Trí Như Thật soi chiếu mỗi thật đế, tức là thật tướng, gọi là trí không khác nhau, nên thuộc về thật trí.

Lại như luận chép: Mười trí ở bốn thứ mắt, trí như Thật là mắt Phật. Như thế thì trong bốn thứ mắt gồm có hai trí, trong mắt Phật cũng gồm có hai trí.

- Hỏi: Bồ-đề và mười trí của Trí Nhất Thiết thì được gồm được trí nào gồm thâu?

- Đáp: Luận cho rằng: Bồ-đề là mười trí, tức là trí hữu, Tức Trí Nhất Thiết Chủng. Trí Nhất Thiết (Tát-bà-nhã) là Trí Như Thật, gọi là Trí không, cũng là Trí Nhất Thiết.

- Về bốn mươi bốn Trí thì dựa vào mười hai nhân duyên mà tạo nên. Như cho rằng già chết quán về khổ, già chết quán về tập, lão tử quán về diệt, đạo, mỗi chi của mười một nhân duyên đều có đủ quán Tứ đế.

- Về bảy mươi bảyTrí: Sinh duyên ở già sinh, chẳng lìa sinh nơi già chết. Đầu tiên là Trí chánh quán, tiếp theo là trí xét pháp. Lại nữa, trí chánh quán thì phân biệt về nhân của không, trí xét pháp thì phân biệt về nhân của tà kiến. Ba đời, mỗi đời đều có hai trí, cộng chung là sáu, sáu này là Trí pháp trụ. Tiếp theo một là Trí Nê-hoàn. Pháp trụ là nói rõ sự thêm lớn ở nhân quả của sinh tử cho nên nhiều. Nê-hoàn là Trí của diệt. Ba đời hợp lại thành một. Đó đều là nghĩa của Tiểu thừa, đều thuộc về Quyền trí của Đại gồm thâu.

Như Đại thừa thì Trí Nê-hoàn là Thật trí, như trên đã nêu. Như thế đều là trong môn vô phân biệt, khéo léo tạo nên sự phân biệt. Tuy là phân biệt nhưng chẳng gây động đối vơi môn vô phân biệt. Chẳng giống với cách giải thích về Hữu sở đắc của Số luận. Đã là giáo pháp nổi tiếng thì chẳng thể không biết.

- Hỏi: Bốn mươi bốn và bảy mươi bảy cùng từ già chết dấy khởi, vậy khác nhau ra sao?

- Đáp: Bốn mươi bốn trí là quán quả từ nhân. Sự quán ấy dễ thành tựu nên là của người có căn trí trì độn. Quán quả do nhân thì đầu tiên quán về già chết là quả, tiếp theo nói về nguyên nhân của già chết. Đó là quán quả do nhân. Còn bảy mươi bảy trí tức quán nhân sinh quả, như cho rằng sinh duyên ở già chết, thì sinh là nhân, là duyên của già chết. Chẳng lìa sinh duyên ở già chết cũng như thế! Quán nhân sinh quả thì

việc ấy đã là khó nên thuộc về người có căn trí lanh lợi.

Bốn mươi bốn Trí theo văn của Luận Thành Thật cho rằng: Ở trong bảy phương tiện thì bảy mươi bảy Trí văn không chia ra quả vị. Các Luật sư thì cho là trong bốn hiện nhẫn.

- Hỏi: Vì sao không từ vô minh dấy khởi?

- Đáp: Tìm hiểu từ ngọn tới gốc thì pháp quán ấy dễ thành tựu. Lại nữa, bốn mươi bốn chỉ được từ quả sinh khởi, do gồm đủ cả bốn đế. Nếu từ vô minh dấy khởi thì không có nhân trở lại, làm sao có được đủ bốn đế? Bảy mươi bảy Trí chẳng từ vô minh sinh khởi, chỉ từ già chết khởi thì quán ấy dễ thành tựu.

- Hỏi: Bồ-tát quán mười hai nhân duyên thì thuộc về trí nào?

- Đáp: Bồ-tát không tùy thuộc vào phương, sở, chẳng thể phán quyết cố định. Thích Luận chép: Chúng sinh nên từ quả mà quán về mười hai nhân duyên.

11- Nói Về Thường, Vô Thường:

Nói tóm lược về câu:

1) Cảnh, Trí đều là thường: Chỉ Đại thừa mới có, Tiểu thừa không có, do Tiểu thừa cho Trí của phàm, Thánh đều vô thường, nên cảnh, Trí của Đại thừa cùng là thường, gồm có ba nghĩa:

a. Thường Trí soi chiếu cảnh thật tướng: Như quán đức soi chiếu Bát-nhã, soi chiếu thật tướng ở Bát-nhã.

b. Thườngtrí soi chiếu cảnh của thường hư không: Như Đại kinh nói: Tất cả trong thường thì hư không là bậc nhất, nay thì do thường Trí soi chiếu cảnh thường ấy.Nếu cho thật tướng tức là hư không như trong Thích luận đã nói, thì hư không chẳng phải Hữu, chẳng phải vô, mọi đường ngôn từ đều dứt, mọi chỗ hành của tâm đều vắng lặng, tức là thật tướng. Nay y cứ vào điểm ấy để cho Hư không là thường. Hai câu này thì chỉ rõ hai nghĩa của cảnh Trí.

c. Thường Trí trở lại tự soi chiếu ở Trí: Tức là nghĩa của trí phản chiếu

2) Thường soi chiếu vô thường: gồm có hai nghĩa:

a, Soi chiều về sự vô thường của chúng sinh.

b, Soi chiếu các dấu vết ứng hiện là vô thường.

3) Vô thường soi chiếu thường: gồm có ba câu nghĩa:

a. Soi chiếu tính chất thường của hư không.

b. Soi chiếu tính chất thường ở cảnh thật tướng.

c. Soi chiếu tính chất thường ở Phật tánh, Pháp thân.

Đây chỉ là soi chiếu về Cảnh, chẳng phải soi chiếu tính chất thường của Trí, vì trong nhân chưa có thường trí.

4) Vô thường soi chiếu Vô thường: gồm có hai câu nghĩa:

a, Soi chiếu cảnh Vô thường.

b, Vô thường tự chiếu về trí vô thường.

- Hỏi: Trí vô thường lại soi chiếu trí vô thường, khác với trí thường thế nào?

- Đáp: Trí thường nhận thức về thường chỉ có một nghĩa, trí vô thường nhận thức về vô thường có hai nghĩa:

a, Trí Hậu niệm: tức nhận biết về Trí Tiền Niệm.

b, Trí Nhất Niệm: Tức là tự mình có thể nhận biết.

Đạt được sự cùng quán thì gồm có hai nghĩa: Chưa thể cùng quán thì chỉ có trước sau cũng biết.

Thường nhận thức về thường thì chỉ có một niệm tự biết, trước sau không biết.

- Hỏi: Luận sư phương Bắc cho rằng: Từ địa thứ nhất trở lên thì có Pháp thân thường trụ, cũng tức có thường trí, việc ấy thế nào?

- Đáp: Phải xét kỹ ý nghĩa của quan điểm này, là xem trí của sự chứng đắc chân lý là Pháp thân hay chọn lấy đối tượng được chứng đắc về chân như, Phật tánh là Pháp thân. Nếu cho Trí của chủ thể chứng đắc là pháp thân thường trụ thì sự việc ấy chẳng đúng. Thích Luận chép: "Ở tâm của Bồ-tát gọi là Bát-nhã, ở nơi tâm của Phật thì lại gọi là Trí Nhất thiết". Nếu là thường thì chính là sự tối tăm của vô minh, chẳng thể có việc thay đổi, ngược lại. Hay như Không Niết-bàn chép: Gọi là Pháp thường chính là Như lai. Phẩm Trường Thọ tóm gọn gồm ba nghĩa về tính chất thường của pháp:

a/. Ngoại đạo.

b/. Tiểu thừa.

c/. Bồ-tát.

Cũng là tính chất trụ của vô thường. Lấy tính chất thường của Phật tánh thì đây cũng là Tông chỉ cũ của Giang Nam, chẳng phải là quan điểm khác của phương Bắc.

- Hỏi: Có Giảng sư giảng về luận Nhiếp Đại Thừa, cho rằng: Địa thứ nhất thấy được chân lý chẳng khác với Phật địa, việc ấy là thế nào?

- Đáp: Nếu thế thì luận chẳng cho rằng: "Ở đâu Bồ-tát gọi là Bát-nhã, ở tâm Phật thì trái lại gọi là trí Nhất thiết". Đã có sự thay đổi, trái lại, thì biết là có sự sáng tối chẳng giống nhau. Lại như luận nói: Bát-

nhã thanh tịnh, ngược lại gọi là phương tiện. Thế nên rõ: Bát-nhã của Lục địa chưa thanh tịnh. Từ gốc do thấy được chân lý nên dứt trừ hoặc. Địa thứ nhất thấy được chân lý chẳng khác với Phật thì tất cả hoặc được dứt trừ. Nói chẳng do thấy được chân lý, dứt trừ hoặc thì đúng ra phải có trí đoạn trừ hoặc, nên quan điểm ấy chẳng đúng.

Như thế đều là môn không phân biệt mà khéo léo phân biệt. Chẳng phải như người tu học cạn cợt, mất một bên mắt là không có phương tiện khéo léo. Nay đã nhằm giải thích hai Trí thì nên giải thích rộng về phương tiện. Phương tiện là trí khác nhau của không khác nhau, nên phải khéo phân biệt các pháp môn thì sau đây mới có được công dụng không còn nơi chốn, không bị chướng ngại. Sau nên nói bày rộng về sự lợi hại, khỏi sợ giống với tông chỉ cũ.

Nay y cứ vào môn ấy, có thể nói bốn câu:

a/. Ngôn ngữ giống, ý nghĩa khác: Về ngôn ngữ giống thì từ trước nay đã giải thích, nên có thường, vô thường.

- Hỏi: Do đâu mà ngôn ngữ giống nhau?

- Đáp: Ngôn ngữ xuất xứ từ kinh, luận. Kinh luận cùng sử dụng sao lại chẳng giống nhau? Về ý khác thì như Trung luận chép: “Ngôn ngữ tuy đồng mà tâm ấy thì khác”. Nay nói rõ: Đó là trong chỗ không còn phân biệt đã khéo tạo sự phân biệt. Như nghĩa hai của không hai, nên chia ra hai nghĩa cảnh, trí, thường, vô thường. Đã cho là hai của không hai, tức tuy hai mà không hai, tức tuy hai mà không hai. Đại kinh có câu: Ngã, Vô Ngã không có hai tướng; Thường, vô thường cũng thế. Kinh chép: “Người ngu si cho là hai. Kẻ trí thông suốt biết đó là không hai”. Lại có kẻ ngu chỉ cho là chẳng hai, người trí thì thông suốt chẳng hai mà hai”. Vậy thế nào là người ngu? Chẳng biết về thường, vô thường nên gọi là người Ngu, do đó nói là ngôn ngữ giống nhau mà ý nghĩa thì khác.

b/. Ngôn ngữ khác, Ý nghĩa khác:

Người theo môn Hữu sở đắc chẳng khéo phân biệt. Đại thừa với lý mầu Vô sở đắc có khả năng khéo phân biệt nên gọi là ngôn ngữ khác. Một là tâm vô sở đắc nên khéo phân biệt nhận thức. Hai là tâm có sở đắc nên chẳng khéo nhận biết, phân biệt. Do đó gọi là ý nghĩa khác.

c/. Ngôn ngữ giống nhau, ý nghĩa giống nhau:

Ngôn ngữ giống với các kinh Phương Đẳng, và Luận của Chư Phật, Bồ-tát. Ý nghĩa cũng giống với môn chánh quán không nương dựa của chư Phật, Bồ-tát. Nên gọi là ngôn ngữ giống nhau, ý nghĩa giống nhau.

Lại nữa, ngôn ngữ giống với ngôn ngữ của người theo môn hữu sở đắc, người theo môn hữu sở đắc lại có phần nhỏ đạt được, hiện tại thì ý nghĩa cũng giống với chỗ đạt được ấy, nên gọi là ngôn ngữ giống nhau, ý nghĩa giống nhau.

d/. Ngôn ngữ khác nhau, ý nghĩa giống nhau:

Ngôn ngữ tuy khác với kinh luận, mà ý nghĩa thì phù hợp với đạo pháp, nên cũng được sử dụng. Lại nữa, ngôn ngữ khác với tông chỉ cũ mà ý nghĩa thì cùng gặp diệu chỉ của Phật nên cũng được thu dụng.

Nên dùng bốn câu này để thâu tóm xuyên suốt các môn, chẳng nên nghiêng lệch về một hướng, mà có sự chọn lấy hay từ chối.

- Hỏi: Do đâu mà nói rõ bốn câu ấy?

- Đáp: Có hai hạng người:

a/. Mới tu học Đại thừa, cho rằng nhất định phải có một tướng khác với tông chỉ cũ, như thế thì trở thành hủy báng pháp. Vì sao? Vì ngôn ngữ xuất phát từ kinh, luận, nên đều được sử dụng. Nhưng tính chất đắc và vô đắc ở tâm kia đều khác nhau, chẳng nên do ý nghĩa không giống nhau mà khiến cho ngôn ngữ cũng trở nên khác nhau.

b/. Người tu học theo Tiểu thừa: Chỗ sâu xa khác với Đại thừa mà gượng ép cho là nghĩa giống nhau, thì cũng là hủy báng pháp. Sở dĩ như thế là vì, ngôn ngữ, ý nghĩa của Tiểu thừa cùng với ngôn ngữ, ý nghĩa của Đại thừa thật sự chẳng giống nhau mà gượng cho là giống. Như người nghiên cứu luận Thành Thật, cho rằng Vô tướng ở Diệt đế cùng với lý của Phương Đẳng là như nhau, nên cũng gọi là hủy báng pháp. Do vậy mà người tu học theo Đại, Tiểu phải nên khai mở, phân tích tính chất đồng, khác ở bốn câu.

12- Nói về tính chất lợi hại:

Quyền, thật là tâm quán của bậc Thánh. Chân, Tục là cảnh giới mầu nhiệm của các Thánh. Phần trên đã nói rõ một cách tóm tắt về hai Tuệ, tiếp theo là nói rộng về chân, tục. Gốc của chân, tục hầu như trở thành ngọn của Quyền thật. Do đó mới chia ra mười hai phần để luận bàn tường tận về tính chất lợi hại ấy.

■

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

QUYỂN 5

- Bàn Về nghĩa của Giáo Tích: Gồm có ba phần:
    1/. Giải thích giáo pháp không giống nhau.
    2/. Nói về cảm ứng.
    3/. Nói về Tịnh độ.

1- Giải thích giáo pháp:

Diệu lý thì vô ngôn. Cho nên phải dùng đến ngôn từ vì ngôn từ được sinh ra từ đời sống tinh thần của tập thể. Nhưng, nền tảng của tập thể ấy, về mặt ngôn từ, có trăm thứ khác nhau. Xét cho cùng thì chính điều này đã khiến cho Thánh giáo biến hóa thành nhiều mối, vì ngôn giáo đã biến hóa thành nhiều mối nên việc giải thích không giống nhau. Như các luận sư thuộc phái Thành Thật hoặc nói đến bốn thời, hoặc nói năm thời. Dẫn kinh Niết-bàn cho rằng "Từ bò nên có sữa, từ sữa tạo ra lạc, từ lạc làm ra bơ sống, từ bơ sống có bơ chín, từ bơ chín làm ra Đề Hồ". Lại như, từ Đức Phật nên có mười hai bộ kinh. Từ mười hai bộ kinh có ra Tu-đa-la, Tu-đa-la có ra kinh Phương Đẳng. Từ kinh Phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật, từ Bát-nhã Ba-la-mật có ra Đại Niết-bàn. Luận sư Thành Thật đối chiếu, so sánh sự tương hợp sinh ra năm thứ thức ăn kia với năm thời giáo pháp. Giáo pháp Tứ Đế là hữu tướng khác nhau nên có ra mười hai bộ kinh. Tu-đa-la gọi là gốc của pháp. Bát-nhã là gốc của các pháp, nên Bát-nhã gọi là Tu-đa-la. Kinh Duy-ma nói rộng về pháp môn Bồ-tát chẳng thể nghĩ bàn, nên kinh Duy-ma gọi là kinh Phương Đẳng. Trong Nhất thừa, Bát-nhã là trên hết nên kinh Pháp Hoa kia gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Thời điểm kinh Niết-bàn nhằm nói rõ về quả vị Phật là thường trụ nên nói là có ra Đại Niết-bàn.

Nay cho là chẳng đúng.

Mười hai bộ kinh là tướng riêng của Tu-đa-la. Từ mười hai bộ kinh có ra Tu-đa-la, là tướng chung của Tu-đa-la. Từ hai giáo pháp chung, riêng khởi lên muôn hành Đại thừa nên gọi từ Tu-đa-la có ra

kinh Phương Đẳng. Trong muôn hành ấy, Bát-nhã là chính, nên gọi là từ Phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật. Từ hai nhân ấy, đạt được quả là đại Niết-bàn, nên cho là từ Bát-nhã Ba-la-mật dẫn ra đại Niết-bàn. Đó mới chính là giáo hành, nhân quả tương sinh, chẳng phải là sự phán quyết về năm thời giáo pháp.

Vấn đề này, nay dựa theo, phẩm Vô Tác phần cuối nói rõ trong luận Ma-ha-diễn có chép:

Buổi đầu, thời điểm xoay bánh xe pháp, chẳng phải chỉ có tám muôn vị trời, một người chứng đắc quả Tu-đà-hoàn. Lại nữa, có vô lượng người phát tâm cầu đạo quả giác ngộ vô thượng, cho đến có vô lượng người đạt được Nhất sinh bổ xứ. Lại như năm năm sau ngày thành đạo, Phật giảng nói mười vạn bài kệ Bát-nhã, nói rõ đầy đủ về hai Không. Bảy năm vì các đại Bồ-tát giảng nói kinh Ban-chu Tam-muội, nói về tâm, sắc đều không. Mười năm giảng nói kinh Như lai tạng, làm hiển bày Phật tánh vốn có. Cho nên rõ: Trong Mười hai năm, chẳng phải chỉ giảng Tiểu thừa, mà Đại, Tiểu đều được nói rõ mà bảo là chỉ giảng về Tiểu thừa, thì cũng có thể cho rằng sau mười hai năm, tuy đại, tiểu cùng được giảng nói mà vẫn cứ gọi là Tiểu thừa! Như Đại, Tiểu cùng được nói bày mà gọi là Đại thừa, thì tôi cũng cho mười hai năm trước, tuy cùng nói cả Đại, Tiểu, mà vẫn cứ gọi là giáo pháp Đại thừa.

Lại như luận chép: "Thiên Cát từng ở trong Hội Pháp Hoa, nghe giảng về tính chất nhất định của Bồ-tát, sau lại nghe phẩm A-tỳ-bạt-trí của Kinh Đại phẩm. Do đó nay xin hỏi: là định hay chẳng định?". nên Pháp Hoa chẳng phải thuộc thời thứ tư. Lại nữa, từ lúc thành đạo về sau thường giảng nói Bát-nhã, do vậy Bát-nhã chẳng bị giới hạn ở thời thứ hai.

Các Luận sư theo Địa luận nói: Có ba tông, bốn tông. Ba tông gồm:

a/. Lập tướng giáo.

b/. Xả tướng giáo.

c/. Hiển chân thật giáo.

Vì người Hai thừa nói giảng về giáo pháp Hữu tướng. Các kinh như Đại Phẩm, v.v...nói rộng về Vô tướng nên gọi xả lìa bỏ tướng. Các kinh như Hoa Nghiêm, v.v...gọi là hiển bày cửa giáo pháp chân thật.

Bốn tông gồm:

a. Tỳ-đàm là tông Nhân duyên.

b. Thành Thật là tông Giả danh.

c. Tam luận là tông Bất chân.

d. Luận Thập Địa là Chân tông.

Nay cho là chẳng đúng.

Người này tội lỗi hết sức sâu nặng, chớ nên hủy báng Bát-nhã mà bị đọa vào ngục Vô gián. Nay y theo luận ấy giải thích đầy đủ về ba thân Phật. Lại như Di-lặc, Thiên Thân, giải thích văn kinh Bát-nhã cũng nói rõ về ba thân Phật. Nên biết: Các kinh như Bát-nhã, v.v... đều nói đủ về nhân thấu đạt của Thập địa, nhân chính của Phật tánh, quả vị Phật thường trụ. Như thế thì sao chẳng gọi là làm hiển bày giáo pháp chân thật? Vậy phải dựa vào bậc Đại Thánh Bốn Y, chớ nên vin vào sự vọng chấp của phàm phu.

- Hỏi: Nếu cho là thường thì tại sao kinh này nói Chư Phật ba đời đều nhập Niết-bàn Vô Dư?

- Đáp: Đó chẳng phải Niết-bàn Vô Dư của Tiểu Thừa, nếu y theo Nhiếp Luận thì Niết-bàn Vô Dư của Đại thừa gồm có hai loại:

a/ Dứt sạch nhân phần đoạn gọi là Niết-bàn Hữu Dư. Dứt hết nhân quả biến dịch thì gọi là Niết-bàn Vô Dư.

b/ Hai thân Báo, Ứng của Phật gọi là Niết-bàn Hữu Dư. Pháp thân thì gọi là Niết-bàn Vô Dư.

Lại nữa, trong kinh Kim Cương Bát-nhã có câu: "Ta đều khiến cho nhập vào Niết-bàn Vô Dư". Di Lặc giải thích: "Đó là Niết-bàn Vô Dư bậc nhất của Đại Thừa".

- Hỏi: Nếu như thế thì vì sao kinh này nói rõ về mười lực, bốn điều không sợ, mười tám pháp bất cộng, v.v đều là Hữu vi?

- Đáp: Đối với bờ mé không của pháp thân, chân như thì các pháp mười lực, mười tám pháp bất cộng, v.v của báo thân Phật là pháp Hữu nên cho là Hữu vi, chẳng phải là Hữu vi của sinh diệt. Lại như Nhiếp Luận chép: vô thường có hai loại:

a/ Trong nhân xưa nay không có, đã có nay lại không, là vô thường.

b/ Quả vị Phật xưa không nay có, đã có rồi chẳng không, là vô thường. Nhưng chẳng giống với vô thường của sinh diệt trong nhân. Nhưng quả vị Phật ấy trước hết là đáp ứng với thức Lê-da, năm căn, v.v... mới dấy khởi bờ mé gọi là vô thường.

- Hỏi: Nếu kinh ấy chẳng phải nêu rõ trực tiếp về không, thì cũng giảng nói về pháp chẳng phải không vốn có chăng?

- Đáp: Luận chủ trong phẩm đầu, giải thích về pháp tánh có nói:

Pháp gọi là Niết-bàn, Tánh gọi là phần gốc. Như trong đá trắng có tánh Niết-bàn, cũng giống như thế.

Nay cho rằng: tánh vốn ấy là Niết-bàn thanh tịnh. Do vậy mà kinh này nói rõ phương tiện của tánh là hai thứ Niết-bàn.

- Hỏi: Lại có những minh chứng để chứng tỏ kinh này có nói về thường trụ, đã làm hiển bày giáo pháp chân thật chăng?

- Đáp: Minh chứng tuy nhiều, để tránh phiền phức, nay chỉ chọn Phẩm Pháp Thượng, dùng ba thí dụ nói rõ đủ về ba thân Phật. Lại nói: Sắc thân Chư Phật có đi, lại, nhưng pháp thân Chư Phật thì không đến, không đi. Có đến có đi là Ứng thân Phật, không đến, không đi là pháp thân Phật, báo Phật. Luận nói: Phật có hai loại: Một là thân tướng Phật do cha mẹ sinh, hai là thân Phật do pháp tánh sinh. Thân do cha mẹ sinh là Ứng Phật, thân do pháp tánh sinh là Báo Phật. Hoặc chỉ nói thân pháp tánh là pháp thân Phật. Luận lại chép: Tỳ-kheo-ni Hoa sắc chẳng thấy pháp thân Phật, Thiện Cát được thấy Pháp thân. Hoặc như kinh này, chỗ nào cũng đều cho hạnh Mười địa viên mãn, chứng đắc đạo quả giác ngộ vô thượng, tại sao hạnh của Mười địa viên mãn, lại mang lấy thân Vô thường? Do đó, kinh Niết-bàn chép: Ngã, vô ngã, không có hai tướng. Ngã thì ở trong kinh Ma-ha Bát-nhã-ba-la-mật đã nói rộng. Còn kinh Niết-bàn nói về ngã thật ở quả vị Phật. Tức như kinh này nói về quả vị Bồ-đề Vô thượng. Kinh Niết-bàn nói về vô ngã ở sinh tử, tức như kinh này nói về vô ngã của Bồ-tát trong nhân. Nên biết: kinh này nói về ngã thật ở quả vị Phật, vô ngã ở sinh tử đều là không, tướng ấy không hai, nói đầy đủ về tám thứ điên đảo nên có thể tin tưởng, thọ nhận.

- Hỏi: Hoặc cho rằng: Kinh này chưa là sự hợp ba, cảm xúc khi tụng đọc Pháp Hoa cho là hết sức khó khăn, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Pháp Hoa hợp ba quy về một thì ba tan mất mà một còn. Một còn chưa qua khỏi sự chấp tướng, nên dùng muôn điều lành làm thể cho sự giáo hóa. Bát-nhã tức là ba mà chẳng phải ba, nên ba tan biến mà một mất. Không có pháp nào thật có nên dùng Trung đạo vô sinh làm thể cho sự hành hóa. Vô sinh dứt bặt đối với hý luận, thì xét cho cùng làm sao ba ấy có thể hợp? Cái gọi là trăm hoa với màu sắc khác nhau cùng hợp thành một bóng rợp. Muôn pháp với hình tướng đặc biệt nhập vào Bát-nhã, không thể phân biệt. Lại nữa, làm hiển bày tính chất chân thật của Nhất thừa gồm hai cửa: Nếu là Pháp Hoa thì đối hợp với ba thừa dùng phương tiện để hiển bày tướng chân thật của Nhất thừa. Nếu là Bát-nhã, Tịnh Danh thì chê Tiểu thừa là kém, khen ngợi Đại thừa là hơn, làm lộ rõ tính chất chân thật của Nhất thừa. Do đó chẳng thể nói về sự hơn kém của hai kinh ấy. Nếu dẫn kinh Niết-bàn nói về thường mà vặn hỏi kinh này thì như trước đã nói, khỏi phải nhọc

công nói nữa.

- Hỏi: Nếu bảo hai học phái Thành Thật và Địa Luận đều không đúng thì hiện nay sự phân chia về giáo pháp của Phật như thế nào?

- Đáp: Tạng Bồ-tát, Tạng Thanh văn, Đại thừa, Tiểu thừa, Hữu Dư - Vô Dư, tạo tác, không tạo tác, Thông hiểu, chẳng thông hiểu, Hữu Biên, Vô Biên, Đốn, Tiệm, Một Nửa, Viên mãn, Thường, Vô Thường, Hữu lượng, Vô lượng thường được thâu tóm, chẳng phải đầy đủ mười đường thì mới thâu tóm, chỉ lấy mỗi đường gồm thâu vô lượng Pháp tạng. Nẻo gồm thâu chẳng phải một nên có mười đường.

- Hỏi: Trước nên nói dựa vào bốn thứ nương dựa, chớ nên nương vào lời nói luống dối của phàm phu. Vậy bốn thứ nương dựa là gì?

- Đáp: Bốn thứ nương dựa có hai loại:

a/. Bốn thứ dựa vào về pháp là:

- Dựa vào pháp, chẳng dựa vào người.

- Dựa vào nghĩa, chẳng dựa vào ngôn ngữ.

- Dựa vào trí, chẳng dựa vào thức.

- Dựa vào kinh liễu nghĩa, chẳng dựa vào kinh bất liễu nghĩa.

b/. Bốn thứ dựa vào về người, là:

- Dựa vào năm phương tiện của tiểu thừa làm chỗ nương dựa thứ nhất.

- Hai quả Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm là chỗ dựa thứ hai.

- A-na-hàm là chỗ nương dựa thứ ba.

- A-la-hán là chỗ nương dựa thứ tư.

Nay cho là bốn nơi nương tựa sau:

- Hỏi: Trước cho rằng mười hai bộ kinh, tại sao chỉ nói mười hai, chẳng phải Đại, Tiểu gì chăng?

- Đáp: Có bốn câu:

1/. Đại, Tiểu cùng nói về mười hai bộ, do mười hai là một con số có tính chất viên mãn, lại để đối trị mười hai bệnh chấp về duyên khởi của chúng sinh.

2/. Đại, Tiểu cùng nói về chín bộ, cũng là một con số có tính chất đầy đủ. Lại vì chúng sinh trong chín đường mà giảng nói nên có chín bộ. Tiểu Thừa dựa theo pháp cạn nên không có kinh Phương Quảng. Phật ký cũng chẳng phải Tông chỉ của Tiểu thừa. Thêm nửa, người Tiểu thừa không có quả vị Bổ Phật xứ (Nhất Sinh Bổ Xứ) nên bỏ kinh Thọ Ký. Pháp Tiểu thừa cạn, người là chủ thể hỏi nên trừ kinh vô vấn Tự Thuyết. Còn bậc đại sĩ thì có khả năng vì chúng sinh làm người bạn tự nguyện, không mời cũng tới, nên có kinh Vô Vấn Tự Thuyết. Tiểu thừa

thì chẳng thể như thế, phải đợi thỉnh cầu mới giảng nên không có Vô Vấn Tự Thuyết. Người Đại thừa căn trí nhạy bén nên trừ ba. Người căn trí lanh lợi của Đại thừa nghe thuyết giảng trực tiếp thì lãnh hội, không cần Nhân duyên và Thí dụ, cũng chẳng nhờ vào luận nghĩa, nên lược bỏ ba bộ này.

3/. Tiểu nói rộng mà đại thì tóm lược:

Như Luận Địa Trì nói: Tạng Bồ-tát gọi là kinh Phương Quảng. Tạng Thanh Văn cho là mười một bộ. Ý này cần nói rõ. Mười hai bộ theo Đại thừa là nhằm nói về lý Phương Quảng, theo lý của sở thuyên (diệu lý chứa đựng trong kinh) mà đặt tên, nên mười hai bộ đều gọi là Phương Quảng. Mười hai bộ của Tiểu thừa chẳng nhằm nói rõ về lý của Phương Quảng nên còn giữ lại tên gọi mười một bộ, làm mất tên gọi Phương Quảng.

4/. Đại bàn rộng, tiểu tóm lược:

Làm hiển bày, "văn tự tròn đầy" của Đại thừa nên gồm cả mười hai bộ. "Văn tự chỉ một nửa" nên chỉ có chín bộ. Lại chia làm ba; Tu-đa-la, Kỳ-dạ, Già-đà, ba loại này tùy theo giáo pháp mà có tên gọi riêng, tức dùng giáo pháp làm thể cho ba loại này. Chín bộ còn lại thì theo sự việc riêng mà có tên gọi, cũng chẳng lìa ba bộ kia. Ba thì theo lời văn mà đặt tên, chín thì theo công năng mà có tên gọi.

- Về Tu-đa-la,có hai loại:

a/ Ngôn ngữ thuyết giảng trực tiếp là Tu-đa-la riêng.

b/ Từ Như thị cho đến phụng hành là Tu-đa-la chung.

Tu-đa-la trong Ba tạng, chiều dọc dài lớn mà chiều ngang thì hẹp. Chiều dọc dài lớn nên gồm thâu cả mười hai bộ, chiều ngang rộng mà chiều dọc ngắn. Chẳng gồm thâu mười một bộ nên chiều dọc ngắn, gồm thâu cả ba tạng nên chiều ngang rộng.

- Về Già-đà: Bộ thứ nhì gọi là Bất Đẳng Tạng, bộ thứ ba Kỳ-dạ thì gọi là Đẳng tạng.

- Lại như chín bộ thì tùy theo công năng mà có tên gọi. Đó là kinh Thọ ký, kinh Bản sự, Kinh bản Sinh, kinh Vị Tằng Hữu, kinh Nhân Duyên, kinh Thí dụ, kinh Vô Vấn Tự Thuyết, kinh Phương Quảng, và kinh Luận nghĩa, hợp lại là mười hai bộ. Nay thì lấy chín bộ của Tiểu Thừa hợp làm năm cặp:

1) Văn xuôi và kệ là một cặp:

Chư Phật vì chúng sinh, hoặc giảng nói ngay về Tu-đa-la, hoặc lúc đầu nhằm truyền bảo thì do đó nói kệ, nên gọi là Già-đà, tức biết rằng: Tu-đa-la chưa hẳn là ở trước, Già-đà chưa hẳn ở sau.

2) Bản sự, Bản sinh và Tự tha là một cặp:

Bản sự nói về các việc ở đời quá khứ của người khác, như Phẩm Dược Vương bản sự, v.v nói về các việc ở đời quá khứ của chính mình thì gọi là kinh Bản sinh.

3) Kinh Vị Tằng Hữu Nhân duyên nói các việc thiện ác là một cặp:

Kinh Vị Tằng Hữu là việc lành như chuyện Bò xanh mang Bình Bát, chó trắng nghe kinh khiến mặt đất rung chuyển. Nhân duyên nghĩa là gốc ngọn của tội dấy khởi, tuỳ theo đó mà giảng nói, nên gọi là kinh Nhân Duyên.

4) Thí dụ: Kỳ-dạ, pháp dụ là một cặp:

5) Kinh Luận Nghĩa chính là chủ thể bàn luận, bốn cặp của tám Bộ trên là đối tượng được luận bàn.

Vậy chủ thể luận bàn, đối tượng được luận bàn là một cặp.

Lúc Đức Phật còn tại thế tự mình giảng nói về mười hai bộ kinh. Sau khi Phật liệt độ thì phó thác cho Đại Ca-diếp. Trong số mười vị đệ tử tài giỏi của Phật, đứng vào hàng Thượng thủ là bốn vị đại Thanh văn: Ca-diếp, Mục-liên, Tu-bồ-đề, Xá-lợi-phất, đâu giao phó chỉ riêng cho Ca-diếp, không phó thác cho người khác? Xá-lợi-phất, Mục-liên đã diệt bộ trước Đức Phật, Tu-bồ-đề thì tính tình mềm dịu, còn Ca-diếp tính vốn cương quyết hơn, nên phó thác cho Ca-diếp. Sau khi Ca-diếp diệt độ thì giao phó cho A-nan, A-nan giao phó cho Mạt-điều-địa, Mạt-điền-địa giao phó cho Xá-na-bà-tư, Xá-na-bà-tư giao phó cho Ưu-bà-quật-đa. Như thế là năm vị đại sư nối tiếp nhau giữ gìn chánh pháp trong thế kỷ đầu sau Phật diệt độ. Hơn một trăm năm giáo pháp được chia làm hai bộ:

1, Bộ Ma-ha-tăng-kỳ (Hán dịch là Đại chúng)

2, Bộ Đa-yết-la (Hán dịch là Thượng Tọa)

Từ Bộ Đại chúng chia ra làm chín Bộ:

1/ Bộ Đại chúng.

2/ Bộ Nhất thuyết.

3/ Bộ Xuất thế.

4/ Bộ Quật Cư.

5/ Bộ Đa văn.

6/ BộThiThiết Luận.

7/ Bộ Chi-đề.

8/ Bộ A-bà-la.

9/ Bộ Mất-tha-la.

Trong khoảng ba trăm năm sau Phật diệt độ. Bộ Thượng Tọa vì có sự tranh chấp nên chia ra mười một bộ:

1/. Bộ Tát-bà-đa.
2/. Bộ Tuyết Sơn.
3/. Bộ Độc Tử.
4/. Bộ Đạt-ma-uất-đa.
5/. Bộ Bạt-đà-la-ni.
6/. Bộ Tam-di-để.
7/. Lục Hành Bộ.
8/. Bộ Di-sa-tắc.
9/. Bộ Đàm-vô-đức.
10/. Bộ Ca-diếp-duy.
11/. Bộ Tu-la-đa-luận.

- Hỏi: Kinh nói: "Gốc là hai, cùng với mười tám đều từ trong Đại thừa ra. Vậy thế nào là gốc hai và mười tám?

- Đáp: Hai Bộ Thượng Tọa và Đại chúng gọi là gốc hai. Sau đó các thế hệ đệ tử chia ra thành mười tám Bộ.

Lại như kinh nói về năm Bộ thì trong ba tạng của Phật, tạng Tỳ-ni có nhiều tên gọi nhất. Lại nữa, trong mười tám bộ thì có năm bộ thịnh hành:

1. Bộ Tát-bà-đa.
2. Bộ Đàm-vô-đức.
3. Bộ Tăng-kỳ.
4. Bộ Di-sa-tắc.
5. Bộ Ca-diếp-duy.

Trong năm Bộ này thì Bộ Tát-bà-đa thịnh hành hơn cả. Nên trong khoảng hai trăm năm sau Phật diệt độ, từ Bộ Thượng Tọa chia ra Bộ Tát-bà-đa, mở rộng nghiêng về Tỳ-đàm. Hơn ba trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, có Ca-chiên-diên tử soạn Tỳ-đàm Bát-kiều-độ. Sáu trăm năm sau khi Phật diệt độ, có năm trăm vị A-la-hán soạn luận Tỳ-bà-sa gồm 100 quyển. Bảy trăm năm, vì Tỳ-bà-sa quá bao quát nên Pháp Thắng soạn luận Tỳ-đàm. Lại vì tác phẩm của Pháp Thắng quá tóm lược, nên trong khoảng một ngàn năm sau Phật diệt độ, Đạt-ma-đa-la soạn Luận Tạp Tâm, gồm 11 quyển, nên Tỳ-đàm được thịnh hành.

Luận chủ Thành Thật xuất phát từ bộ Đàm-vô-đức, ra đời trong khoảng bảy trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tên là Ha-lê-bạt-ma. Bồ-tát Long Thọ ra đời khoảng năm trăm sau Phật diệt độ, phá trừ các bộ phái khác, soạn ra trăm bộ luận Đại thừa, ở cõi Diêm-phù-đề xoay bánh

xe pháp lần thứ hai.

- Hỏi: Có người cho rằng: Bát-nhã là giáo pháp chung cho ba thừa. Thường dẫn nhiều văn kinh: Muốn đạt đến bậc Thanh văn thì nên học Bát-nhã. Cho đến muốn đạt được bậc Bồ-tát phải học Bát-nhã. Lại nói: Trong Bát-nhã ấy giảng nói rộng về giáo pháp Ba thừa, nên gọi là giáo pháp chung cho Ba thừa. Nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Luận nói: Phật đối với ba Tạng chỉ vì Thanh văn nên giảng nói pháp Tứ Đế, chưa giảng hạnh Bồ-tát. Nay muốn vì Bồ-tát Di-lặc v.v... mà nói rộng về hạnh Bồ-tát, nên muốn giảng nói Bát-nhã, điều đó khiến ta thấy rõ: Bát-nhã chẳng phải là giáo pháp chung của Ba thừa. Luận chép: Bát-nhã chẳng phải chẳng thuộc về Hai thừa, chỉ thuộc về Bồ-tát. Lại nữa, luận cho rằng: Trong tâm Bồ-tát gọi là Bát-nhã, trong tâm của Thanh văn thì gọi là đạo phẩm. Nếu là giáo pháp chung của Ba thừa, thì ở trong tâm của Ba thừa. Kinh Niết-bàn chép: Người Ba thừa cùng quán Trung đạo, người căn trí thấp quán thì đạt được quả vị Thanh văn; cho đến bậc trí tuệ tối thượng quán thì đạt được quả vị Phật đà, nên cũng đâu phải là giáo pháp chung của ba thừa? Đại luận chép: Trong mười thứ kinh của Đại thừa, Bát-nhã Ba-la-mật là rất sâu mầu, vô cùng rộng lớn. Kinh Tiểu Bát-nhã chép: Kinh này nhằm phát huy Tối thượng thừa nên giảng nói, cho nên biết: Bát-nhã chẳng phải là giáo pháp chung của Ba thừa. Lại nói: Ba thừa cùng học Bát-nhã là bí mật hội nhập Nhất thừa. Nếu nhân giống nhau thì quả cũng phải giống nhau. Thêm nữa, hàng Thanh văn, Duyên Giác, hoặc Trí, hoặc Đoạn đều là Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh. Còn cho rằng: Tất cả nơi chốn cầu tìm người chẳng thật có thì làm sao phân biệt có Ba thừa? Vậy nên biết: Đó là bí mật giảng nói về Nhất thừa. Lại như theo nghĩa xưa thì Bát-nhã đã hội nhập pháp nhưng chưa hội nhập người. Hội nhập pháp tức tất cả các pháp đều nhập vào pháp tánh, đều nhập trong Ma-ha-diễn (Đại thừa). Tiếp theo cho rằng: Tịnh Danh là sự hạ thấp, đề cao về việc xoay bánh xe pháp, than thở về phàm phu chấp có, cùng lại che trách Thanh văn có căn trí thua kém. Thì cũng chẳng đúng. Phẩm Ma Sự chép: "Ví như con chó ngu si chẳng theo ông chủ nhà để xin ăn mà lại theo người giúp việc để xin. Con chó là ví dụ cho Thanh văn, ông chủ dụ cho giáo pháp Đại thừa, người giúp việc dụ cho kinh Tiểu thừa. Vậy kinh Đại Phẩm có phải là giáo pháp hạ thấp, đề cao chăng?

- Hỏi: Do đâu mà các kinh khác chẳng hợp duyên để giảng nói pháp này?

- Đáp: Đại Phẩm, Pháp Hoa là hợp lại để nói rõ nghĩa, Niết-bàn

là mở ra để nói rõ nghĩa. Sở dĩ gọi là hợp lại để nói rõ nghĩa là vì. Đại phẩm nói thẳng về nhân Vô sở đắc, quả Vô sở đắc, phá bỏ tâm Hữu sở đắc của chúng sinh, tức liền liễu ngộ, chẳng cần phải chia ra duyên chính ở nhân quả. Pháp Hoa phá bỏ trực tiếp về nhân khác quả khác, nói về một nhân một quả, chúng sinh liền được liễu ngộ, cũng chẳng chỉ ra duyên chính ở nhân quả. Còn Đại Kinh (Đại Bát Niết-bàn) thì vì các chúng sinh căn trí ám độn, nghe giảng về sự hợp lại như trên chưa tỏ ngộ được nên phải mở rộng về duyên, chính nơi hai quả hai nhân mới được lãnh hội. Do căn duyên thích ứng, nghe giảng về sự hợp lại, nhờ đó mà có được sự tỏ ngộ thì cho đó là hợp; nên nghe giảng về sự mở ra nhờ đó mà nhận lấy đạo, nên cho thuộc về mở ra.

- Hỏi: Theo Đại Phẩm Pháp Hoa, Hoa Nghiêm thì đúng là có duyên, hai nhân có được văn nêu rõ chăng?

- Đáp: Hầu hết là có nghĩa này. Thích Luận giảng giai về Phẩm Phương tiện nói rõ: Bát-nhã làm hạt giống, là nhân chính, năm độn là nước, là nhân duyên, có khả năng sinh ra cây quả Bồ-đề. Lại nữa, Đại Phẩm đã có nói về nghĩa Phật tánh. Cũng có nghĩa về nhân chính, có duyên. Trong Pháp Hoa nói rõ chúng sinh có Phật tánh, tức là nhân chính, muôn hạnh, v.v... là nhân duyên. Trong Hoa Nghiêm thì đó là pháp tánh duyên khởi, văn nói rõ: Trong hạt bụi có quyển kinh ấy, trong một quyển kinh ghi chép đủ tất cả mọi việc, đó tức là cho rằng trong thân chúng sinh có Phật tánh. Phá vỡ hạt bụi để lấy ra quyển kinh tức là phá trừ phiền não để thấy được Phật tánh. Phật tánh là nhân chính, các vị Bồ-tát tu hành bốn mươi tâm ở Mười địa tức là nhân duyên.

- Hỏi: Nếu đều có duyên nhân và chính nhân thì tại sao có bốn thứ khác nhau?

- Đáp: Do các kinh đều có hai nghĩa chính, phụ. Bát-nhã phá trừ rộng khắp môn Hữu sở đắc, nói rõ lý mầu không nương dựa, không thật có, là tông chỉ chính. Còn nói về Phật tánh, Nhất thừa là nghĩa phụ. Pháp Hoa thì nói rộng về một nhân một quả, đó là tông chỉ chính. Nói về môn Vô sở đắc. Phật tánh là nghĩa phụ. Niết-bàn thì nói tổng quát về Phật tánh thường trụ, nhằm phá bỏ bệnh chấp vô thường, là tông chỉ chính. Còn giảng về Nhất thừa, vô sở đắc là nghĩa phụ. Lại nữa, các kinh hòa hợp với duyên chẳng giống nhau, nhưng cùng giúp đỡ để mở ra, làm sáng tỏ. Bát-nhã đã nói rộng về thật tướng Vô sở đắc, nên trong Pháp Hoa không nói về phần này; mà phần nhân quả của Nhất thừa chưa được giảng khắp, nên Pháp Hoa giải thích. Pháp Hoa đã nói rõ về nhân quả Nhất thừa, nên Nhất thừa không nói rộng về phần ấy

nữa; mà phần nói rõ khắp về Phật tánh thường trụ chưa được nói tới nên Niết-bàn phải đề cập. Lại nhằm chỉ rõ ba nghĩa của một đạo. Thuyết giảng về nghĩa không cảnh giới nào chẳng soi chiếu nên gọi là Bát-nhã. Nghĩa tận cùng của sự thật không hai thì gọi là pháp mầu. Nghĩa thường hằng chẳng biến đổi thì chính là Niết-bàn. Thêm nữa, ở trong tâm Bồ-tát nên gọi là Bát-nhã, ở tâm Phật thì gọi là trí Nhất Thiết. Gồm đủ cả trong tâm Phật, Bồ-tát thì gọi là Nhất thừa. Hơn nữa, phải lãnh hội các kinh làm hiển bày đạo không khác mà tạo ra tên gọi khác để giảng nói. Như Đại Phẩm tạo ra tên gọi Bát-nhã mà không tạo ra các mục về Nhất thừa. Phật tánh, Pháp Hoa tạo ra tên gọi Nhất thừa mà không tạo ra các tên gọi Bát-nhã, Phật Tánh, cho đến Niết-bàn cũng vậy.

2- Nói Về Cảm Ứng:

Có ba nghĩa:

1/. Cảm ứng chính là tông chỉ lớn của Phật pháp, là giềng mối chính yếu của các kinh. Gọi là cảm, nghĩa là dẫn dắt, vời vợi. Ứng là đi nghĩa tới một cách nhanh chóng, tức thì. Chúng sinh có điều lành nói bày trước Phật thì Phật rũ lòng thể hiện sự tiếp nhận tức thì, lý ấy không hề trái, đó là cảm ứng. Phàm phu cảm mà chẳng ứng. Chư Phật thì ứng mà chẳng cảm. Bồ-tát thì vừa cảm vừa ứng. Cảm và ứng hai thứ chẳng giống nhau, lược nói có bốn loại:

(1) Cảm hình ảnh, chẳng cảm âm thanh, tức chỉ thấy Phật, chẳng nghe pháp.

(2) Cảm âm thanh, chẳng cảm hình ảnh, tức được nghe trực tiếp giáo pháp nhưng chẳng thấy Phật.

(3) Cảm hình ảnh và âm thanh, như được thấy Phật và nghe giáo pháp.

(4) Chẳng thấy Phật, chẳng nghe pháp, nhưng cảm nhận trực tiếp thần lực của Phật, pháp rất bí mật.

2/. ***Thể của sự cảm ứng:***

- Hỏi: Điều lành của ba đời, điều lành nào được cảm?

- Đáp: Có người nói: Điều lành của đời vị lai được cảm. Như thế thì Phật của vi lai ứng chứ chẳng phải Phật hiện tại ứng.

Lại cho rằng: Điều lành ở hiện tại được cảm. Cũng nói điều lành của quá khứ được cảm. Thêm nữa, cho rằng, hoặc cảm điều ác, có người cảm từ điều lành, có người cảm cả điều lành lẫn điều ác. Nếu bảo điều ác có thể tạo được cảm thì tất cả chúng sinh dấy khởi điều ác, vì sao chẳng được thấy Phật? Nếu cho điều lành có thể cảm được Phật thì

chúng sinh đã có gốc lành, đều có khả năng đắc đạo thì đâu cần Phật làm gì? Giống như không bệnh tật thì đâu cần thầy thuốc?

Về điều lành điều ác cùng được cảm, thì tất cả chúng sinh đều có thiện ác, sao chẳng cảm được trong sáu đường chịu khổ.

Nay giải thích: Điều lành ở ba đời được cảm. Quá khứ, hiện tại là cảm chính, vị lai là cảm phụ. Nên kinh có câu: gốc lành đã tu tập lâu ở quá khứ, cùng sự nhớ nghĩ Phật ở hiện tại nên được thấy Như lai. Nay nói rõ: Về thiện ác được cảm thì điều ác sắp dứt trừ, sẽ phát sinh điều lành.

- Hỏi: Khác với sự cảm ứng thế nào?

- Đáp: nay nói rõ: Cảm là nghĩa của Ứng, Ứng lấy cảm làm nghĩa. Cảm Ứng cùng nương nhau, là nhân duyên của nhân.

- Hỏi: Phật thì có Ứng, pháp dấy khởi Ứng gọi là Diệt, vậy là pháp dấy khởi không còn ứng mà là diệt phải chăng?

- Đáp: Từ xưa đến nay gồm có ba kiến giải:

- Đại sư Khai Bồ Tạng sử dụng nghĩa của Bật công cho rằng chúng sinh đối với pháp thân hiện lên có sinh diệt nhưng Phật thật sự không sinh diệt, nên kinh nói: Do diệu lực của gốc lành nơi từ bi khiến cho chúng sinh được thấy, chỉ rõ thật không có thầy, đệ tử.

Pháp sư Trung Nghiêm Mẫn nói: Pháp dấy khởi riêng có Ứng, nên xem Bản Địa, thùy Tích là sinh, Tích dứt quy về Bản thì gọi là diệt. Như kinh chép: Chim cánh vàng đầu đàn bay lên hư không, xem tánh nước kia, thấy bóng của mình, tức là chứng đắc. Chiêu Đề Diễm nói: Gồm đủ cả hai nghĩa. Nay xin nói một cách chính xác vì sự bàn luận khác vốn rất phiền phức, hoặc cho rằng thật sự diệt, hoặc nói chẳng thật sự diệt, hoặc nói pháp dấy khởi có ứng, hoặc bảo không dấy khởi có ứng, hoặc bảo không dấy khởi, v.v...đều là sự tranh luận. Do đó Bồ-tát Long Thọ đã ra đời để phá trừ, nếu các thứ kiến chấp dứt thì sau đó mới nhận thức rõ về nhân duyên giả danh, cái dụng lớn mới được mở rộng. Chẳng phải khởi, chẳng phải chẳng khở, vừa khởi vừa chẳng khởi, vừa chẳng phải vừa khởi, chẳng phải phi chẳng khởi. Duyên thích ứng nên dùng, đạt được các khéo léo, tuy gồm đủ các nghĩa nhưng chẳng giống với thuyết cũ. Phàm sự khởi ấy không có chỗ khởi, gọi là chẳng khởi. Chẳng khởi mà là khởi nên gọi đó là khởi. Chẳng thể nghe khởi thì quyết định tạo ra sự giải thích về khởi, nghe chẳng khởi thì quyết định tạo ra sự giải thích về chẳng khởi.

- Hỏi: Do Phật diệt độ nên chúng sinh dấy khởi sự mê chấp. Nếu không diệt độ thì không dấy khởi sự mê lầm kia, vậy chính là lỗi của

Phật chăng?

- Đáp: Luận Trí Độ chép: "Phật có ba thời đem lại lợi ích cho chúng sinh: Một là thời làm Bồ-tát, hai là thời được quả Phật, ba là thời diệt độ". Kinh Hoa Nghiêm chép: Nhằm khiến cho chúng sinh sinh vui mừng nên thị hiện nơi cung vua. Muốn cho chúng sinh mến mộ điều lành nên thị hiện diệt độ ở Song Lâm", đã cho rằng ba thời đem lại lợi ích cho muôn vật, nên biết tự duyên dấy khởi mê lầm, Phật không có lỗi gì cả.

- Hỏi: Do điều lành của nhân chứa nhóm được cảm hay điều lành của nhân báo được cảm?

- Đáp: Nhân chứa nhóm là cảm chính, nhân báo là cảm phụ, do thấy Phật sinh cảm thọ an vui.

- Hỏi: Thiện ác cảm được Phật thì điều lành là cảm chính, hay điều ác là cảm chính?

- Đáp: Điều lành là cảm chính, điều ác là cảm phụ.

- Hỏi: Có người nói: Không có ứng khởi riêng, nhưng pháp thân hiện rõ trượng sáu, điều ấy thế nào?

- Đáp: Trái với văn kinh, Đại kinh chép: Chim cánh vàng đầu đàn bay trên hư không, nhìn thấy tánh nước kia và thấy bóng mình". Hư không là Pháp thân Phật. Chim cánh vàng là Báo thân Phật, đồng thời thấy bóng mình là Hóa thân Phật.

3/. Phần ứng ở bên ngoài: Sau diệt độ thì có hình tượng cùng kinh sách. Đó gọi là sự ứng ở bên ngoài, chẳng phải là sự ứng chính. Sở dĩ như thế là vì, dùng trượng sáu cùng ngôn giáo xem xét hoàn cảnh mà hiện. Đã ứng theo hoàn cảnh ấy thì sự ứng gọi là ứng chính. Chúng sinh về sau thấy, nghe, nên tạo ra hình tượng để biểu lộ sự thấy của mình. Sách vở được biên chép để truyền lại điều được nghe kia. Đã do chúng sinh, chẳng phải do Phật, nên thuộc về ứng bên ngoài, chẳng phải ứng kinh.

Nay nếu cùng theo đấy để nói bày thì cũng hội nhập trong ứng, do đâu mà biết? Hình tượng đã cùng theo để hộinhập vào chỗ ứng? Kinh sách tuy là chánh pháp, nhưng do chúng sinh biên chép thì cũng cùng chỗ ứng.

- Hỏi: Thể của Chư Phật và Bồ-tát là chẳng hai. Chủ thể ứng ấy chưa rõ về chẳng hai, đó là những pháp gì?

- Đáp: Chân Đế thuộc phái Thành Thật cho là pháp môn không hai, Luận sư Luận Trí Độ thì gọi là Thật tướng Bát-nhã. Luận sư thuộc Luận Trì Địa thì dùng thức A-lê-da. Luận sư thuộc Nhiếp luận là Tam

tạng Chân đế thì cho là thức A-ma-la. Nội dung của bốn tông chỉ ấy thì một và hai là dựa theo cảnh khác nhau mà cùng vượt khỏi bốn câu. Do vậy mà Đức Thế tôn đóng cửa nơi Ma-kiệt, đại sĩ Tịnh Danh ngậm miệng nơi Tỳ-da. Đây đều gọi là sự chi phối của thần lực nên miệng do đó im lặng, há cho rằng không giải thích nơi chỗ cần giải thích, chẳng thể nói bày hay sao? Nay giải thích: Chính là chẳng thể nói là Cảnh, Tâm, chẳng thể nói là chẳng phải cảnh, tâm, đó là lý Phật tánh, Trung đạo.

- Hỏi: Bồ-tát ở quả vị nào thì có khả năng cùng quán về chân, tục? Ứng theo chúng sinh làm hiển bày thân như trăng đáy nước để tế độ mọi người?

- Đáp: Sư Linh Vị nói: Địa thứ nhất đạt được Vô sinh thì có thể quán về chân tục. Đại sư La-thập, Tăng Triệu thì cho Thất địa cùng quán. Nay cho rằng: Từ lúc mới phát tâm thì đã học Vô sinh, tu tập cùng quán. Nên Niết-bàn nói rõ: Phát tâm đạt rốt ráo, hai điều ấy không rời nhau, có bốn thứ bậc:

a/. Đối với địa tiền phàm phu chỉ dạy về Thuận Nhẫn, chưa có Vô sinh, cũng chưa thể cùng quán về chân tục. Địa thứ nhất gọi là bậc Thánh mới đạt được Vô sinh, hai quán mới cùng thực hiện. Kinh Nhân Vương và Nhiếp Luận đều có văn ấy.

b/. Từ địa thứ nhất trở lên đến Lục địa đã trở lại Vô sinh, nhưng vẫn còn cạn, cùng với tên gọi của Thuận Nhẫn, đến nơi Thất địa xưng là Đẳng Định tuệ địa mới là Vô sinh, gọi là cùng quán. Luận Trí Độ nói: Ba địa trước thì Tuệ nhiều định ít, ba địa sau thì định nhiều tuệ ít, nên định, tuệ không bằng nhau. Đến địa thứ bảy thì định, tuệ mới bằng nhau, gọi là Đẳng Định Tuệ địa. Đây là nói về Bát-nhã soi tỏ môn tĩnh là định. Phương tiện chiếu soi môn động là tuệ. Lục địa khéo léo nơi quán chỗ tĩnh mà vụng về ở chỗ bước lên chỗ động, nên định, tuệ chưa ngang bằng. Đến Thất địa thì hai dụng cùng khéo léo, nên gọi là Đẳng định tuệ địa.

c/. Thất địa tuy đạt được Vô sinh, đã có thể cùng quán, nhưng vẫn còn sự dụng công. Bát địa, đối với sự dụng công ở tâm chẳng bao giờ còn sinh trở lại, nên gọi là Vô sinh.

d/. Bát địa tuy không còn dụng công, vẫn chưa là rốt ráo. Rốt ráo Vô sinh ở quả vị Phật. Phẩm Phương Tiện nói: Tiếp cận lâu nơi Phật đạo, tâm đã thuần thục. Nên biết: Phật địa ấy là Vô sinh Đức Kim Túc, Như lai đã dựa vào vẻ sáng suốt đã đạt hiển bày ấy.

Vô sinh gồm đủ ờ bốn xứ, các Sư hay chấp nghiêng về một bên,

môn đồ do đó mà làm mất tông chỉ.

3- Nói về Tịnh độ:

Có hai nghĩa: Một là chung, hai là riêng.

1/. Tịnh độ chính là chốn an trụ của Chư Phật, Bồ-tát, là chỗ quy ngưỡng của chúng sinh. Bàn luận chung về cõi Phật gồm có năm loại:

(1) Tịnh. (2) Bất tịnh. (3) Bất tịnh, tịnh. (4) Tịnh, bất tịnh. (5) Cõi tạp.

1) Gọi là Tịnh: Bồ-tát dùng pháp lành giáo hóa chúng sinh, chúng sinh, thọ nhận đủ các pháp lành, cùng tạo nên duyên lành, đạt được tịnh độ thuần túy.

2) Gọi là bất tịnh: Như chúng sinh gây ra duyên xấu ác, cảm nhận cõi uế.

3) Gọi là Tịnh, Bất Tịnh: Đầu tiên là cõi Tịnh, nhưng duyên của chúng sinh này đã hết, sau đó chúng sinh ác đến thì cõi ấy biến thành bất tịnh.

4) Bất tịnh, tịnh: Duyên bất tịnh chấm dứt, sau đó chúng sinh thanh tịnh tới thì cõi ấy biến thành thanh tịnh. Như Phật Di-lặc cùng với Phật Thích-ca.

5) Cõi Tạp: Chúng sinh dấy khởi đủ cả hai nghiệp thiện ác nên cảm nhận cõi tạp gồm cả tịnh, uế.

Năm cõi này đều từ chỗ dấy khởi nghiệp của chúng sinh, nên gọi là chúng sinh độ. Nhưng Phật có diệu lực của bậc vua chúa giáo hóa, nên gọi là cõi Phật. Tuy nhiên, cõi báo đã là năm thì cõi ứng cũng thế. Cõi báo y cứ vào nghiệp cảm của chúng sinh, cõi ứng thì dựa theo chỗ hiện của Như lai, nên hợp lại có mười cõi. Xét theo nội dung của Tịnh độ thì lại chia làm bốn bậc.

a/. Cõi phàm, Thánh đồng cư: Như khi Phật Di-lặc ra đời, Phàm Thánh cùng an trụ trong cõi tịnh. Cũng như vãng sinh nơi chín phẩm ở phương Tây là phàm, lại có bậc Hiền Thánh của Ba thừa.

b/. Cõi đại, Tiểu đồng trụ: Đó là các bậc A-la-hán, Bích-chi và Bồ-tát diệu lực lớn, xả bỏ thân phần đoạn nơi ba cõi, sinh ngoài ba cõi tức trong cõi tịnh.

c/. Cõi độc Bồ-tát sở trụ: Đó là con đường tu tập của Bồ-tát vượt quá Hai thừa, thì cõi cư trú cũng khác, như thế giới Hương Tích không có tên gọi Hai thừa, cũng như thế giới Thất Bảo chỉ thuần là các vị Bồ-tát.

d/. Cõi Chư Phật Độc cư: Như kinh Nhân Vương nói: Ba bậc Hiền, mười bậc Thánh trụ trong quả báo, chỉ có mỗi Phật là an trụ ở Tịnh độ.

Các thứ bậc ở Tịnh độ không ngoài bốn cõi này, tức đi từ kém đến hơn làm thứ lớp.

- Hỏi: Lấy gì làm thể của cõi?

- Đáp: Thể của cõi có ba:

a/ Nói về tướng nơi thể ấy có năm:

- Chốn giáo hóa tịnh.
- Vị chủ giáo hóa tịnh.
- Giáo pháp tịnh.
- Đồ chúng tịnh.
- Hoàn cảnh tịnh: Không có chuyện binh đao, v.v...

b/ Nếu xét theo thời gian ba đời để nói về cõi ở thế gian, thì dùng bảy thứ châu báu làm thể.

c/ Nói về nghĩa theo chiều dọc, hướng về đạo, thì cõi lấy chẳng phải cõi làm thể, nên do chẳng phải cõi mới có được cõi, tức dùng theo nghĩa có không, nên các pháp được thành tựu. Luận sư Nhiếp Luận nói: “Đối tượng được thay đổi khác của thức là tịnh độ, lấy tâm làm thể.” Nay nói rõ: có ba thứ:

a. Nếu là Pháp thân tịnh độ thì lấy Trung đạo làm thể, cũng là báo thân tịnh độ.

b. Lấy bảy thứ châu báu làm thể.

c. Cũng là hóa thân tịnh độ lấy sắc ứng hiện làm thể.

Luận chung thì đều là Trung đạo làm thể, lấy hai làm Dụng. Có người cho rằng: Phật không có tịnh độ, chỉ ứng theo nghiệp báo của chúng sinh nói theo tính chất chủ giáo hóa, nên gọi là cõi Phật. Đây là ý của Luận sư thuộc phái Thành Thật, chẳng phải là điều Kinh, Luận. Nói Kinh, Luận nói: Phật không có Tịnh độ là không có Tịnh độ của phần đoạn, biến dịch, còn có tịnh độ chính là có tịnh độ chân thường, đối tượng đạt được của muôn hạnh. Nên kinh cho rằng Tịnh độ của Pháp thân là Tịnh độ Chân thành, Tịnh độ Báo Phật. Kinh luận có rất nhiều chỗ nói về tịnh độ.

- Hỏi: Có người nói: Tịnh độ có một là hai chốn, hai cõi gốc như Tịnh độ Tây phương, và cõi uế trược này. Hai là hai gốc của một chốn. Ba là một cõi gốc hai chốn, như kinh Tịnh Danh chép: Quyết định đặt Tịnh độ Diệt Hỷ vào trong cõi uế trược này, chính là một cõi ở đấy lại đến ở đây, nên gọi là một cõi gốc, hai chốn. Bốn kiến giải như thế đã trở thành tranh luận.

- Nay nói rõ: Mỗi kiến giải đều có ý nghĩa của mình, chớ nên chấp một bên mà làm hại đến giá trị của nghĩa ấy. Thân Tử thấy cõi uế trược,

Phạm Vương thấy cõi tịnh chân thành. Văn dẫn như trên có đến mười bảy câu nghĩa để giải thích về Tịnh độ là Báo độ, đủ để chỉ rõ Tịnh độ xét về thứ bậc, v.v...là ứng độ. Các văn khác có thể biết.

- Hỏi: Kinh có câu: "Chúng sinh thấy sự thiêu đốt tận cùng, nhưng tịnh độ của ta không bị thiêu đốt". Vậy đó là tịnh độ gì?

- Đáp: Đại sư La-thập nói: Đó là nghĩa cõi gốc khác mà chốn thì giống nhau. Tịnh uế, thô tế khác nhau nên chẳng bị chướng ngại. Như Thiên Tử Thủ Chân thân chẳng bị ngăn ngại bởi đất. Lại như địa ngục, Vô gián tuy có trăm ngàn chốn chung, cũng chẳng có sự trái ngược, trở ngại nhau. Thêm nữa, như Đề Hồ chẳng bị các vật dụng thô xấu làm chướng ngại, huống chi là hai gốc cõi tịnh, uế mà lại nhau sao? Vì vậy nên thiêu đốt cõi uế trược, chẳng thiêu đốt tịnh độ.

Thân Phật chia làm ba thứ, lấy thân làm mẫu mực cho cõi nên cũng có ba cõi. Kinh Nhân Vương chép: "Chỉ riêng mỗi mình Phật là an trụ nơi Tịnh độ". Nhiếp Luận chép: "Chân như tức là chỗ an trụ của Phật". Luận Pháp Hoa cũng giải thích Chân như thường trụ là cõi.

- Hỏi: Kinh có câu: "Một cõi gốc nhưng thấy khác nhau". Vậy một cõi gốc ấy là gì?

- Đáp: Một cõi gốc có nhiều loại. Nếu dùng Nhất thật tướng làm một cõi gốc thì do mất thật tướng nên có sự nhận thức khác nhau về sáu đường. Đại kinh nói: Là một vị thuốc nhưng tùy theo chỗ lưu hành mà có sáu thứ khác nhau. Như người thấy nước thì có ba trần, loài quỷ thấy là lửa, do tâm bị điên đảo nên trở thành hai kiến nước, lửa. Như người nhìn thấy sông Hằng là nước, loài quỷ thấy là lửa, các vị trời thấy là đất, loài cá thấy là nhà cửa. Về Tịnh, Uế cũng giống như thế. Do tạo nghiệp không giống nhau nên thấy có tịnh, uế, thật không có tịnh, uế như thế. Đó là cõi Trung đạo, cõi gốc do hai duyên tịnh, uế nên thấy có hai cõi. Đại sư Nhiếp Luận nói: "Đều là Duy thức, là thể của tịnh độ".

- Nói theo Tích thì: Một cõi gốc mà hai sự thấy thì có thể như thế. Lại như cõi gốc tịnh mà thấy uế thì uế bị thiêu hủy, tịnh có bị thiêu hủy chăng?

- Đáp: Do nghiệp xấu ác nên thấy sự bất tịnh bị thiêu hủy, nhưng tịnh thì thật sự chẳng bị thiêu hủy.

- Hỏi: Cõi gốc tịnh sẽ bị hủy hoại theo. Ở chỗ tịnh, nhờ đó mà thấy uế, nên tịnh bị hủy hoại thì duyên của uế không còn đối tượng để thấy. Như loài quỷ đối với nước thấy là lửa, ở nơi cõi gốc uế thấy tịnh cũng vậy.

2- Nói riêng:

Tịnh độ ở phương Tây có năm điều riêng khác:

a/. Thường, Vô thường: Có người nêu: Kinh này cũng nói là vô thường, lại cũng nói là thường, tương tự như kinh Pháp Hoa. Nay nói rõ là thường trụ. Văn chép: Rốt ráo đối với Nhất thừa là đạt đến bờ giác ngộ". Nên biết là thường, dựa vào luận có rất nhiều chỗ nói về thường.

b/. Nói ba cõi chẳng phải ba cõi: Như Thích Luận đã giải thích: Tại đất nên chẳng gọi là sắc. Không bị nhiễm dục nên chẳng gọi là cõi Dục. Có hình sắc nên gọi là không sắc. Kinh có câu: Không nói là Tu-di, biển lớn, sông lớn nhỏ, nên biết chẳng phải ba cõi. Văn chép: "Phật hỏi Bồ-tát Di-lặc, Tọn giả A-nan: Các vị có trông thấy cõi nước kia, từ mặt đất lên đến cõi trời Tịnh cư, trong đó mọi vật hiện có đều tự nhiên trang nghiêm, thanh tịnh, mầu nhiệm chăng? Tôn giả A-nan thưa: Bạch Phật! Chúng con có thấy". Đã nói là được thấy thì chẳng nên cho là không phải ba cõi. Điều chính yếu là mọi vật tự tại. Chẳng thể phán định. Đó chính là không có ba cõi thô thiển mà có ba cõi nhỏ nhiệm.

c/. Có Thanh văn không có Thanh văn: Kinh nói: "Đạt được quả vị A-la-hán", giải thích về điều này không giống nhau:

- Kiến giải thứ nhất cho rằng bậc thấp sinh ở Trung quốc, tâm Bồ-đề lui sụt, sau đó thì sinh ra thì thọ nhận quả Hai thừa, nên thật có Thanh văn.

- Kiến giải thứ hai: Tỳ-kheo Pháp Tạng phát nguyện: "Nguyện cho trong cõi của tôi không có tên gọi Hai thừa Thanh văn". Nay cho là có Thanh văn thì vốn chỉ là tên gọi, thật sự không có Thanh văn.

Nay cho rằng: Như cõi Phật Hương Tích không có tên gọi Thanh văn, nay kinh này nói là có nên phải có Thanh văn.

d/. Có trời, người, không có trời, người: Kinh nói: "Chẳng phải trời, chẳng phải người". Nếu dựa vào văn ấy thì chính là một tướng, đâu thể phân biệt là trời, là người.

Nhưng văn còn nói: Nhân thuận đối với các phương khác, nên có tên gọi trời, người. Đó là có lúc hơn là trời, lúc kém là người, nhằm trích dẫn là người trời ở cõi uế được sinh ở cõi tịnh, thật sự không có người, trời khác nhau.

đ/. Có thai sinh, không có thai sinh:

Nên đều là Hóa sinh, thành ra không có thai sinh. Nhưng kinh cho rằng bậc thấp được sinh ra từ sư thọ thai, thì đó chẳng phải là bào thai. Ở trong đài hoa lâu không hiện ra nên cho là sinh từ thai chứ chẳng phải thật là thai sinh. Về các loại cầm thú cũng giống như thế, thật không có

chim thú mà chỉ có chim thú ứng hiện. Nên kinh có câu: "Trong ao có các loài chim như le, nhạn, v.v..."

- Nói về Tích, gồm năm phần:

1/. Nói rõ đại ý về sự phá trừ, phát huy.

2/. Nói về tông chỉ của bốn luận.

3/. Nói về chủ thể. Đối tượng trong kinh, luận.

4/. Nói về việc giải thích tên luận Trung Quán.

5/. Nói về duyên khởi của luận.

(1) ***Nói rõ đại ý về sự phá trừ, phát huy:***

Đại sư đọc luận này, tính toán cân nhắc khắp chẳng giống, hình thế cũng chẳng phải một. Nay lược nói ra mười điều:

1) Có lúc nói rõ tông chỉ của bốn luận, giải thích việc nói tên gọi Trung quán. Giảng nói tính chất tương quan của đế, trí, phụ, chính, phá trừ, phát huy, gần xa trong kinh luận, sau đó mới đi vào văn luận. Sở dĩ như thế là vì, muốn nói rõ nghĩa Hữu Thuyên (Có nghĩa giải thích), tiếp theo tham khảo lời văn mới vỡ lẽ, khiến các môn đồ vâng theo đó học hỏi có sự tìm cầu dễ lãnh hội.

2- Ở trong luận, đầu tiên trực tiếp giảng rộng về đại ý, rồi mới tiến tới phần văn của luận. Đó là nhằm nói rõ hơn nữa về giềng mối, tóm lược biểu dương về yếu chỉ. Chỗ huyền diệu kia đã dồi dào, nhưng không rực rỡ, đến sau thì mới hiển bày.

3- Trước giải thích đầy đủ về hai tế, sau giải thích văn luận, nói rõ Phật giảng nói hai đế dùng để biểu thị cho chánh đạo. Nay luận dùng hai đế làm tông chỉ là để suy xét về công năng hiện có ở đấy.

4- Trước nói về hai trí, sau mới đi vào văn luận, nói rõ Phật dùng hai trí để giảng nói giáo pháp. Nay, Bồ-tát dùng Quyền, Thật để hiển chánh phá tà, nên phải xem xét, phán đoán hai trí.

5- Vạch ra những lỗi lầm xưa nay, phá trừ bác bỏ các bộ phái khác. Sở dĩ như thế là vì, từ trước đến nay, tất cả các việc biên soạn, luận thuyết đều chẳng theo phong cách của Long Thọ, đều chấp về đoạn, thường, làm nhiễu loạn chánh đạo, nên phải phá trừ rộng khắp, rồi mới đọc văn.

6- Trước đọc bài tựa cũ của Quan Hà như các Đại sư Tăng Duệ, Đàm Ảnh đã làm. Sở dĩ như vậy là vì, như người đời đã nói: "Các luận hưng khởi trước, Tam luận xuất phát sau!", nhằm chỉ rõ sự tương truyền của học phái Quan Hà về tông chỉ đã có ngay ở đó chứ chẳng phải nay mới tạo nên.

7- Hoặc nói thẳng tính chất vô hành ở các kinh trong kho tàng giáo

pháp của Phật, sau đó mới đi vào luận, nhằm giải thích kinh luận hợp nhau để cùng làm hiển bày Nhất đạo: Tông chỉ của kinh có thể nhận thấy, ý nghĩa của luận thì dể thấu đạt.

8- Đối với các tác phẩm, luận giải của Ha-lê Chiên-diên nhằm nói về sự phân chia của Đại, Tiểu về đắc, vô đắc là khác nhau.

9- Hoặc ngoài mặt nhằm bác bỏ các học phái ngoại đạo, rồi vẫn đi vào luận muốn giúp cho những người cố chấp thay đổi sự mê chấp về quả vị, có được sự giác ngộ sâu xa.

10- Hoặc trực tiếp nói bày văn, nhưng không giảng nói riêng, nhằm nói rõ luận này xuất phát từ tâm của Bồ-tát, chuyên phá trừ cùng dốc chí lãnh hội chỗ sâu mầu chứa đựng trong văn, do đó có thể đưa ra những ý tưởng vụng về khả dĩ góp thêm vào đó, rồi mới đọc thẳng vào văn luận.

Cho nên Pháp sư giảng luận có nhiều hình thế, tóm lược có ba nghĩa:

1/. Nói rõ pháp sư khéo nhận thức về căn duyên, điều phục tánh các vật, sự tỏ ngộ được nói bày vốn có rất nhiều chủng loại, mà sự diễn đạt thông suốt cũng lại chẳng cùng.

2/. Nhằm tạo sự khác nhau đối với người. Những người kia lập nghĩa khẳng định chỉ tạo ra một thuyết, người lãnh hội chỉ tạo được một hướng hiểu biết nhất định, không có sự chuyển biến để tỏ ngộ. Nay giải thích: Các pháp không có tướng nhất định, đâu chỉ có một chủng loại?

3/. Các vị Bồ-tát như Long Thọ. Đề-bà suy nghĩ về các nẻo sâu xa mầu nhiệm, với muôn cách sử dụng phương tiện khéo léo, thì sự truyền thuật ở đời đâu thể chỉ là một sự tóm tắt?

Nay dựa theo Luận, phần chính yếu đầu tiên được chia làm năm chương:

1/. Nói về đại ý của sự phá trừ, phát huy.

2/. Nói về tông chỉ của bốn luận, ý nghĩa đồng, khác.

3/. Nói về các vấn đề trong kinh luận như chủ thể, đối tượng, Đế trí, chính phụ.

4/. Giải thích tên gọi của Luận Trung Quán.

5/. Nói về duyên khởi của luận, hỏi đáp, phán đoán, phân biệt.

(1) Sở dĩ phải giải thích đại ý của sự phá trừ, phát huy là vì, bất luận hàng môn đồ nội ngoại, hễ có sự biên soạn, sáng tác thì đều có việc phá trừ phát huy, nên trong ngoài cũng cho rằng, mình là đúng mà họ chẳng đúng, mình thì tốt mà người thì xấu. Kế đến, kinh điển nội giáo thường nói về sự chấp trước của ngoại đạo, cho rằng đây là ngoại

đạo, cho rằng đây là sự thật, ngoài ra đều là ngôn ngữ luống dối. Thêm nữa, Phái Thành Thật đả phá một số kinh, lấy quyền uy của Tứ đế, một lần nữa dốc làm hiển bày sự thật ấy. Sự lưu hành mở rộng như thế cũng nhằm quyết phá trừ người và đề cao mình. Nhưng đã có ra sự xây dựng luống dối nên chẳng thành phá trừ, phát huy đúng nghĩa. Nay thì ý của luận là dùng phương tiện khéo léo để giúp Phật, biểu dương giáo hóa, đó mới chính là sự phá trừ, phát huy, do vậy mà ở ngay phần đầu phải nói rõ đại ý.

Phá trừ, phát huy rõ là phá tà hiển chánh, tức là diệt trừ bẻ gãy xí tà kiến, thắp sáng ngọn đuốc chánh pháp.

- Hỏi: Ai là người có khả năng phá tà, đồng thời dùng cái gì để hiển chánh?

- Đáp: Không ngoài người và pháp. Người tức là bậc Thánh, pháp là chánh pháp. Nếu hoàn bị cả pháp và người thì có khả năng phá bỏ nẻo tà, biểu dương nẻo chánh. Vấn đề này có ba cặp:

a/. Phật và Bồ-tát. b/. Kinh, luận. c/. Phá trừ, phát huy.

Gọi Phật và Bồ-tát là: Phật dùng hai trí Trung đạo để giảng nói gọi là kinh. Bồ-tát dùng hai tuệ theo Trung đạo để nói bày, giải thích gọi là luận. Phật dùng hai trí theo Trung đạo để giảng nói gọi là kinh. Thì kinh tức là giáo pháp. Giáo pháp dùng nơi chốn nào để thể hiện? Giáo pháp thì phải có cơ duyên của giáo pháp. Cơ duyên thì phải y theo đối tượng nào? Cơ duyên thì y theo giáo pháp. Nên giáo pháp, cơ duyên tương ứng thì không gì là không ngộ nhập. Ngộ nhập nghĩa là giáo pháp giải thích về chân tục, cơ duyên tỏ ngộ thì chẳng duyên chẳng tục. Giáo pháp giảng nói về nhân quả, cơ duyên tỏ ngộ thì chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Các trường hợp khác cũng vậy. Nên do giáo pháp mà tỏ ngộ lý mầu. Tỏ ngộ lý nên thấu đạt giáo, giáo pháp là cửa ngỏ của lý nên do giáo mà đạt lý. Nhân duyên cảm ứng, mịt mờ nhưng thường phù hợp, chỉ có âm vang mà là hữu, mênh mông đó mà là không. Đó tức là Phật giảng nói giáo pháp với ý nghĩa hợp cơ duyên. Nhưng giáo pháp lưu hành ở đời Mạt pháp, chúng sinh phước mỏng, căn trí trì độn, nên tìm hiểu giáo pháp không đúng với tông chỉ, không thấu đạt ý Phật. Do đó phần đầu của luận chép “Tìm hiểu về năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới là tướng quyết định, chỉ chấp vào văn tự mà không rõ ý Phật, nghe trong giáo pháp Đại thừa nói về cái không rốt ráo, chẳng rõ nhân duyên nào nên không, liền sinh kiến chấp, nghi ngờ. Đối với hữu sinh kiến chấp, không sinh nghi ngờ”. Sở dĩ như thế là vì, do tâm theo môn hữu sơ đắc, có chỗ nương dựa, có chỗ nắm bắt, nên nghe nói về chân

tục thì trụ chấp chân tục, không hề biết gốc, chẳng hề phân chân tục. Do chẳng thấu đạt nên lại dựa theo chân tục để cầu tìm cái thật của chân tục, đâu rõ là nên theo chẳng phải chân, chẳng phải tục để cầu tìm chân tục. Do chẳng thấu đạt nên lại theo chân tục để giải thích chân tục mà không biết dùng chẳng phải chân chẳng phải tục để giải thích về chân tục. Cũng vậy, lại dựa theo ngọn để tìm ngọn, chẳng rõ phải dựa vào gốc để tìm ngọn, vì gốc là gốc của ngọn. Đã chẳng biết gốc chẳng phải chân tục nên chẳng rõ về ngọn của chân tục, về các trường hợp như nhân quả, v.v...các thứ kiến giải ấy đều xuất phát từ chỗ tạo hợp của căn cảnh luống dối, không hề là chỗ giải thích của kinh luận. Do đó mà những kiến chấp về đoạn, thường hưng khởi lẫn nhau, sinh diệt tranh nhau dấy lên, ngôn ngữ tà vạy che lấp, chánh pháp chẳng được phát huy. Do đó mà Bồ-tát Long Thọ vỗ về an ủi những người quên gốc, làm hiển bày tám bất là cửa ngõ của giáo pháp nhằm phá bỏ sự mê chấp về đoạn thường, chỉ dẫn quay về cửa không hai. Ý nghĩa của sự phá trừ, phát huy, đại thể là như thế.

- Hỏi: Nếu điều đó là tà nên gọi là phá tà. Vậy thì cái gì là chánh mà cho là phát huy chánh?

- Đáp: Tà đã là vô số thì chánh cũng nhiều đường, tóm lược thì không ngoài hai loại: Hữu đắc và vô đắc. Hữu đắc là tà nên phá trừ, vô đắc là chánh nên phát huy. Do đó, trong kinh Đại phẩm, Trưởng lão Thiện Cát (Tu-bồ-đề) nói câu hỏi: "Thế nào là con đường tu tập của Bồ-tát? Thế nào là chẳng phải con đường tu tập của Bồ-tát? Đức Phật trả lời: Hữu sở đắc chẳng phải là con đường tu tập của Bồ-tát, Vô sở đắc mới là con đường tu tập, hành hóa của Bồ-tát".

- Hỏi: Chấp tánh là Hữu đắc, giả Danh là Vô đắc. Nay phá trừ hữu đắc, phát huy vô đắc, tức là vừa phá trừ sự chấp tánh, vừa phát huy giả danh.

- Hỏi: Đã phá trừ chấp tánh, phát huy giả danh nên cũng là phá trừ Hữu, phát huy vô. Nếu Hữu, Vô cả hai cùng dứt sạch thì cả hai tánh, giả có được phá trừ chăng?

- Đáp: Bất luận hữu vô đều là tánh, do đó cần phải phá trừ cả hai. Còn đã phân biệt tánh, giả khác nhau thì có cái phá trừ, cái chẳng phá trừ.

- Hỏi: Tánh hữu, Tánh vô đều là tánh, nhưng chỉ phá chấp về tánh mà không phá giả. Nhưng có tánh hữu, giả hữu thì đều là hữu, vậy chỉ phá trừ hữu chẳng phá trừ vô được chăng?

- Đáp: Tuy đều là hữu mà cái hữu ấy chẳng giống nhau, nen chỉ

phá bỏ tánh hữu chứ không phá bỏ giả hữu.

- Hỏi: Tuy đều là Hữu mà cái hữu ấy chẳng giống nhau nên chỉ phá bỏ tánh hữu, không phá bỏ giả hữu, thì cũng được nói rằng tuy đều là tánh mà tánh ấy chẳng giống nhau, vậy chỉ phá tánh hữu mà chẳng phá tánh vô chăng?

- Đáp: Hữu là điều lệ chung mà cũng chẳng là điều lệ chung. Gọi là điều lệ chung như đã có tánh hữu, tánh vô đều là tánh, do đó phải phá trừ cả hai. Nhưng chẳng phải điều lệ chung. Thì nói tánh hữu mà trụ chấp nơi hữu, trái với đạo nên phải phá bỏ, còn giả hữu thì chẳng phải hữu, phù hợp với đạo nên không phá bỏ,

- Thêm nữa, khi cho rằng trước nói về việc phá tà hiển chân, tức là Phật và Bồ-tát. Nay xin hỏi: Vả chăng chánh pháp được giáo hóa đến thời Tượng pháp, sự truyền thừa, gìn giữ, nối tiếp nhau ở con người không nhiều. Vậy nay quyết định chọn lấy người nào để làm việc phá bỏ nẻo tà, hiển dương nẻo chánh?

- Đáp: Nói theo phương thức lớn thì không ngoài bốn người: Một là đức Điều Ngự Thế tôn, là người đứng đầu trong việc giáo hóa. Ngoài ra là ba vị Thánh, giúp Phật biểu dương chánh pháp, đó là ba đại sĩ Mã Minh, Long Thọ, Đề-bà.

- Hỏi: Bốn vị ấy làm việc phá tà hiển chánh là thường giống nhau hay có sự khác nhau?

- Đáp: Trước hết, nhằm dứt trừ những mối nghi ngờ kia thì cho là chẳng phải giống, chẳng phải khác. Phật và Bồ-tát sở dĩ chẳng giống là cùng hiển lộ Thật tướng vì vậy mà gọi là chẳng khác.

Đó là đồng khác, chẳng đồng chẳng khác. Đã đạt được chỗ chẳng đồng, khác, tức là đạt được chỗ đồng, khác. Phật, Bồ-tát đầy đủ mà cũng chẳng đầy đủ sự hơn kém nên gọi là khác, đều là phá tà hiển chánh nên cho là giống nhau.

Cho Phật và Bồ-tát khác nhau, thì Phật là người giang nói giáo pháp, lập nên hai đế thích hợp với cơ duyên. Bồ-tát thì trực tiếp giúp Phật để biểu dương sự giáo hóa, không tạo ra cái gì của riêng mình. Còn xét về Bồ-tát thì cũng có sự khác nhau, như Long Thọ soạn luận thì trước phá trừ chấp pháp, sau mới gồm cả việc làm thanh tịnh ngã, nhân. Chỗ soạn luận của Đề-bà thì đuốc chính là dốc phá bỏ chấp về Thần ngã, sau mới gồm cả việc tẩy trừ các pháp khác. Sở dĩ như thế là vì, Trung luận nhằm phá trừ mê chấp của hàng đệ tử nội giáo, tuy đã rõ về vô ngã nhưng vẫn còn chấp là có pháp, do đó trước dốc phá trừ chấp pháp, sau mới gồm cả việc làm thanh tịnh nhân, ngã. Luận Thập Nhị

Môn nói: Hữu vi, vô vi vẫn còn là không, huống chi là ngã. Bách luận thì phá trừ kiến chấp của ngoại đạo, như Tăng-già v.v...chấp cho rằng có Thần ngã, giải thích về sinh không, phá bỏ kiến chấp về một, khác v.v... nói về pháp không, đó là sự khác nhau.

- Hỏi: Đã cùng phá tà, đều là hiển chánh, vậy do đâu một luận thì phát huy Đại, Tiểu, một luận thì không làm việc ấy?

- Đáp: Nếu cùng phát huy cả Đại, Tiểu thì phải chăng là người biên soạn khác nhau? Làm rõ câu hỏi kia tức là đã làm tiêu tan mối nghi ngờ, nhưng ý nghĩa sâu xa chẳng phải chỉ có thế, nên phải nói rõ chức năng. Trung luận nhằm phá trừ mê chấp duyên nơi Đại, Tiểu, do đó mà phát huy Đại, Tiểu. Bách Luận thì chẳng phá trừ mê chấp duyên vào Đại thừa, Tiểu thừa nên chẳng nói rõ việc phát huy kia, tức cùng với Trung luận phá trừ mê chấp duyên vào chân tục. Nói về phần ngọn nên chẳng giải thích về chân tục, nhưng kết cục thì vẫn quy về tông chỉ. Cần giải thích thêm: Hai đế Chân, Tục là môn giáo pháp của Chư Phật, ví như các dòng sông đều đổ về biển lớn, hễ muốn ngộ nhập thì chẳng thể không nhờ vào cửa giáo pháp ấy. Luận đã phá bỏ kiến chấp về Không, Hữu, dứt trừ mê chấp về đoạn, thường. Người ngoài đã bị mất chỗ chấp trước, các căn không còn đối tượng để nương nhờ, liền nói câu hỏi: Vậy Phật pháp dùng cái gì để làm chỗ giảng nói? Luận chủ trả lời ngay: đó là hai đế, vì Thế đế là Hữu nên chẳng đoạn, chân đế là Vô nên chẳng thường, đã khiến cho sự chấp về đoạn, thường kia dứt, do đó mà phải nêu bày về hai đế.

- Hỏi: Nếu cho là phá tà hiển chánh. Hoặc nói há lìa tà mà có chánh? Tức dứt sạch tà thì chánh hiển bày, do tà mà đạt được chánh, hai lối diễn đạt ấy hầu như trái nhau? Nếu nói phá tà hiển chánh thì chẳng nên nói do tà mà có chánh, vì chỉ khiến hiểu tà là chánh. Nếu nói chỉ do tà nên chánh thì lại chẳng nên cho là phá tà hiển chánh. Lại hỏi: Tà, chánh là một nên nói phá tà hiển chánh, hay tà chánh là khác nên phá tà hiển chánh? Người khác giải thích: Tà, chánh là hai mối, phá trừ tà nên được hiển dương chánh. Hỏi vặn: Nếu như thế thì cái bình, chiếc áo thể khác nhau, phá trừ cái bình thì làm hiển bày chiếc áo chăng? người kia chẳng rằng: cái bình, chiếc áo vốn khác nhau, chẳng trái nhau, làm hại nhau, chẳng phải pháp ngặn ngại nhau, nên chẳng phá trừ cái bình để làm hiển bày chiếc áo. Còn tà, chánh là pháp cùng ngăn ngại nhau, tà gây chướng ngại cho chánh, nên phải phá bỏ tà để hiển dương chánh, thì nước, lửa cùng hại nhau, sao chẳng phá trừ nước đê làm hiển bày lửa? Rõ là chẳng đúng, nên biết: Tà, chánh đâu thể cho là có sự khác

nhau lớn lao? Nay nếu cho rằng ngôn ngữ tà vạy che giấu giáo pháp chân chính chẳng được hiển bày, nên phá bỏ ngôn từ tà vạy để làm hiển bày giáo pháp chân chính thì chẳng phải không thích hợp. Nhưng, thông suốt một cách sâu xa về vấn đề tà, chánh này thì chẳng phải kiến giải của một nhà, nay giải thích:

Đạo chẳng phải tà, chánh. Khả năng tạo được duyên của Thể đối với đạo, thì sự tỏ ngộ cũng chẳng phải tà, chánh. Chỉ do hướng theo mê lầm nay mới tỏ ngộ, thì nói lên việc chạy theo nẻo mê lầm sai lạc là tà, nay xác nhận đã tỏ ngộ là chánh. Đó là khi đạt ngộ thì biết rõ là không còn tà, chánh.

- Hỏi: Như thế thì xác định là phá tà, hiển chánh, hay xác định là do tà mà hiển chánh.

- Đáp: Gồm đủ cả hai nghĩa ấy:

Nói phá tà hiển chánh, tức là hướng theo mê nên chấp đoạn, thường, do vậy phải phá trừ tà chấp ấy. Nay đạt được sự tỏ ngộ chẳng đoạn chẳng thường, thì đó là nghĩa hiển chánh. Như thế nên nói phá tà hiển chánh là đúng.

Nói do tà mà có chánh thì chỉ khiến tỏ ngộ về đoạn, thường là chẳng đoạn, thường, đâu có được sự lìa bỏ mê lầm đạt ngộ tức lìa đoạn thường để có chẳng đoạn, chẳng thường riêng sao?

- Hỏi: Phật xuất hiện ở đời đã có sự cảm ứng ở duyên thích hợp. Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ở đời có giống như thế chăng?

- Đáp: Cũng giống như thế.

- Hỏi: Phật và Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ơ đời đều có sự cảm ứng ở duyên thích hợp, thì Phật là chủ thể soi chiếu ở duyên, còn Long Thọ cũng là chủ thể soi chiếu ở duyên chăng?

- Đáp: Như thế cũng được.

- Lại hỏi: Nếu vậy thì Đức Phật giảng nói giáo pháp, Long Thọ cũng được xem là giảng nói giáo pháp chăng?

- Đáp: Nên cho là như vậy, tức Phật giảng kinh giáo, còn Long Thọ thì thuyết giảng Luận giáo. Gọi là chẳng phải như vậy, tức tuy cùng cảm mà sự cảm ấy chẳng giống nhau. Phật vì cảm ứng nơi duyên thích hợp, thì đã khiến Phật giảng nói về giáo pháp hai Đế. Còn Long Thọ tuy vì cảm ứng với duyên thích hợp, nhưng chỉ khiến Long Thọ phá trừ tà kiến. Phá trừ tà để thấy rõ giáo pháp của Phật.

- Hỏi: Tuy cùng cảm mà sự cảm ấy chẳng giống nhau, thế thì Phật và luận chủ tuy cùng soi chiếu mà sự chiếu soi ấy chẳng giống nhau phải chăng?

- Đáp: Thật đúng như thế. Phật soi chiếu là tỏa ra ánh sáng rực rỡ, còn Luận chủ chiếu soi thì chỉ chiếu soi một vùng tối tăm nhỏ mà thôi.

- Hỏi: Luận khác (chỉ cho Luận Thành Thật) cũng có phá trừ, phát huy. Nay luận này cung có phá trừ, phát huy. Thế thì so ra hai luận rốt lại có gì khác nhau? Lại nói câu hỏi: Ví phỏng như muốn cho rằng khác nhau thì luận kia có thể gọi là gồm cả phá trừ, phát huy, còn luận nay thì chỉ nên cho là chỉ có phá trừ mà không có phát huy phải chăng?

- Đáp: Đã có một câu hỏi, một lời bắt bẻ, thì nay cũng dùng một câu trả lời, một giải thích. Trước là đáp câu hỏi thứ nhất: Ở trên hỏi: Đều có cả phá trừ, phát huy, vậy thì hai luận, này có gì khác nhau? Xin giải thích: Luận khác thì có sự phá trừ nhưng rồi lại lập. Còn luận này thì chỉ phá mà không lập.

Nói luận khác có phá, có lập là: Như phá bỏ kiến chấp về thần ngã của ngoại đạo mà lại lập nên sự giả danh về con người hành hóa, phá bỏ hai mươi lăm Đế của ngoại đạo mà lập nên Tứ Đế, Mười sáu Đế, v.v... Thần ngã của ngoại đạo thật sự chẳng phải không, còn Luận của ông về Thế đế giả danh con người hành hóa thì cũng chẳng phải sai lầm. Nếu cho rằng Hai mươi lăm đế của ngoại đạo là chẳng đúng, thì bốn Đế, Mười sáu đế của ông, cũng có lỗi lầm. Họ đã chấp có người có pháp nên thành ngoại đạo, ông cũng chấp có người có pháp nên cũng là ngoại đạo. Luận này thì chẳng phải như thế: Chỉ phá trừ mà không lập nên, sở dĩ như vậy là vì, luận chủ xuất hiện ở đời chỉ nhằm phá trừ sự mê chấp điên đảo về đoạn, thường, lại không có đối tượng để lập nên. Bài tựa của luận chép: “Nói mà không giữ chặt, phá trừ mà chẳng chấp trước”. Tiếp theo là đáp lại câu hỏi thứ hai:

- Cùng với luận kia có sự khác nhau: Luận kia có thể gồm cả phá trừ, phát huy, còn hiện này thì chỉ phá trừ mà không phát huy. Xin đáp lại như sau: Theo như câu hỏi của ông thì luận kia có phá có lập, vì có phá trừ nên có sự phát huy riêng. Luận nay chỉ phá mà không lập nên chỉ phá trừ mà chẳng phát huy. Sở dĩ như thế là vì, hoặc kinh, hoặc luận chỉ nhằm phá bỏ sự mê chấp điên đảo luống dối, lại không có đối tượng để phát huy. Gốc là do bệnh nên có giáo pháp, bệnh hết thì thuốc giáo pháp cũng dẹp bỏ. Phần cuối của Bách luận chép: “Phá như có thể phá!”. đoạn cuối của luận này văn cũng có câu: “Không nhân cũng không pháp. Phật cũng không có giảng nói!” Phật đã không giảng nói thì đâu có giáo pháp để phát huy?

Nay tiếp tục trả lời thêm: Luận kia có phá có lập, đó chính là tăng thêm Hữu sở đắc, chẳng những chỉ không thể phát huy mà cũng chẳng

thể phá trừ người? Luận nay chỉ phá trừ, không hề tự lập, chẳng phải dừng ở khả năng phá trừ, mà còn có khả năng phát huy nữa. Cho nên Đại sư đã nói hình ảnh vị tướng mạnh mẽ để làm thí dụ. Trước không chốn tạo lập thì sau không chỗ nhận lãnh, nên có thể dứt trừ mọi thứ hung ác xấu xa, làm hiển bày uy đức lớn lao của mình. Bồ-tát cũng như thế. Quán tưởng đúng đắn về lý Vô sinh, thấu đạt các pháp trong ngoài, thanh tịnh rốt ráo, nên có khả năng phá trừ sạch kiến chấp đoạn thường luống dối, làm hiển bày chánh pháp chân thật của Như lai. Sự khéo léo như vậy gọi là phá trừ, phát huy, nên bài tựa luận có câu: “Ung dung, an nhiên, không nương cậy mà sự việc luôn đúng hợp. Vắng lặng không chút hệ lụy mà lý tự hội nhập cửa nhiệm mầu.”

- Hỏi: Luận kia chẳng những chẳng thể phát huy, mà cũng không tạo được sự phá trừ. Còn luận nay thì gồm đủ khả năng phá trừ lẫn phát huy. Nếu thế thì luận kia là thua kém. Luận nay thì hơn hẳn. Đó chính là sinh tâm thắng thua, dấy khởi kiến chấp về đúng sai, nên là chấp mắc đối với đoạn, thường, đâu thể phát huy chánh đạo?

- Đáp: Nếu có thắng, có thua kém thì đó chính là sự thọ nhận, cam chịu. Nhưng ở đây rõ là không thắng không thua thì ông lấy gì để phá trừ?

- Đáp: Đúng vậy! Chấp có hơn thua thì thấy có sự phá trừ. Nay đã không hơn không thua thì tôi thật không còn nơi chốn để phá trừ?

- Hỏi: Nếu có hơn thua, có thể nắm bắt được, mới gọi là phát huy. Còn đã không hơn không thua thì việc phát huy thích hợp là sự khuất phục trở lại. Ở đây rõ ràng không hơn không thua, thì sự khuất phục là chỗ phát huy đạt được. Nhưng thật sự là không có chỗ đạt được (Vô sở đắc).

- Hỏi: Phá trừ vật tà gì để phát huy cho là chánh?

- Đáp: Phật kết hợp với cơ duyên để giảng nói hai giáo pháp chân, tục, ý là nhằm làm hiển bày đạo của nẻo Trung thật sự. Nhưng do mê chấp duyên vào hai giáo pháp, chẳng tỏ ngộ Trung đạo thật sự ấy, trở hành bệnh chấp đoạn thường. Nay phá bỏ duyên chấp sai lạc đó để phát huy giáo pháp chân chính của Phật.

Đại sư nói: Chẳng phải không có nghĩa ấy. Nếu chỉ nói ra giải thích này thì chưa gần với ý của một nhà. Vì sao? Như phần đầu của luận nói Tám Bất là nhằm để phá bỏ kiến chấp về sinh diệt đoạn thường, cùng làm thanh tịnh một khác, qua lại. Nếu có Trung đạo của hai Đê để phát huy, khác với việc phá bỏ tà kiến, thì sao gọi là làm sạch kiến chấp đoạn thường, dứt trừ mê chấp về sinh diệt?

- Hỏi: Trước nói chương thứ nhất là nói về việc phá tà hiển chánh. Nay thì nói chỉ làm sạch kiến chấp về đoạn thường, qua lại, không có hai đế để phát huy. Nếu dựa theo lời nói trước thì trái với lời hiện nay, còn nếu dùng sự giải thích hiện tại thì lại trái với sự phán quyết ở trước. Hai lời nói mâu thuẫn nhau, làm thế nào để chọn lấy?

- Đáp: Có hai chi tiết:

a/. Xin hỏi lại câu nói của ông về hai Đế chân, tục, đó là vật gì? Cũng giống như lãnh hội là phá trừ bệnh thì bèn cho là không phát huy giáo pháp. Hoặc chỉ lãnh hội là phát huy giáo pháp thì cho là chẳng phải phá bỏ tà kiến, nói lên việc bẻ gãy mối nghi ngờ ấy thì đã tóm lược được sự thành tựu, nhưng phải khéo léo trong câu văn để giải thích. Do đâu mà nói hai đế chỉ nhằm phá bỏ kiến chấp sinh diệt, đoạn thường? Thế đế giả nói sinh diệt thật sự là chẳng sinh chẳng diệt, khiến tỏ ngộ sinh diệt là chẳng sinh diệt, qua lại là không qua lại. Chỉ rõ sự phá trừ mê chấp về sinh diệt, đoạn thường ấy tức gọi là giáo pháp, thì sự phá trừ ấy lại là giáo pháp. Nay luận chủ trở lại giảng nói giáo pháp của sự phá trừ kiến chấp đoạn trừ, sinh diệt ấy, dùng để hóa độ muôn vật khiến duyên hợp tạo nên sự tỏ ngộ như thế, tức là phát huy giáo pháp trừ bệnh. Giáo pháp trừ bệnh được phát huy, chỉ rõ cho thấy phát huy sự phá trừ ấy gọi là phá trừ, phát huy, nay sự phá trừ ấy được phát huy thì gọi là phát huy, phá trừ.

Đại ý của sự phá trừ, phát huy rốt ráo như trước đã giải thích.

(2) ***Nói rõ về nghĩa đồng khác nhau tông chỉ của bốn luận:***

- Hỏi: Bốn luận đã được hưng khởi thì đó đúng là một hay là khác?

- Đáp: Hướng chung là phá vỡ mối nghi ngờ về chẳng phải một, chẳng phải khác. Sở dĩ như vậy là vì tám bất chính là diệu chỉ của các kinh, là tông chỉ rộng lớn của Đại thừa. Luận này nơi phần mở đầu liền nói rõ: Chẳng sinh chẳng diệt, chẳng một chẳng khác. Nên biết: Bốn luận chẳng phải một, chẳng phải khác.

- Hỏi: Đã là chẳng phải một chẳng phải khác thì cũng nên cho là chẳng bốn, chẳng luận. Nói nói là Bốn, là Luận, tức là một là khác phải chăng?

- Đáp: Chỉ nên nói là bốn luận, thì nói vật gì chẳng phải một, chẳng phải khác? Như chỉ nói sắc chẳng sinh chẳng diệt, thọ tưởng hành thức cũng chẳng sinh chẳng diệt. Chỉ nên nói năm uẩn chẳng sinh chẳng diệt, sắc tâm chẳng phải không chẳng phải có. Nếu chẳng nói năm thì nêu cái gì là chẳng sinh chẳng diệt? Nếu chẳng nói sắc tâm thì nói vật

gì là chẳng phải không, chẳng phải có? Hiện tại cũng như thế. Nếu không nói bốn luận thì bảo cái gì là chẳng phải một, chẳng phải khác?

- Hỏi: Do nghĩa nào mà nói là chẳng phải một? Do nghĩa nào mà cho là chẳng phải khác?

- Giải thích: Do luận là bốn nên chẳng phải một. Do bốn cùng là luận nên chẳng phải khác. Thế nên cho là chẳng phải một, chẳng phải khác.

- Hỏi: Nếu luận có bốn nên thấy bao gồm là khác, cũng là luận nên nhận thức về sự chuyển biến của chúng là một, đâu được gọi là chẳng phải một chẳng phải khác?

- Đáp: Nếu Bốn là khác thì bốn chẳng phải bốn luận. Nếu luận là một thì luận chẳng phải luận về bốn. Như thế chỉ rõ là bốn chẳng phải là khác sao? Do đó gọi là bốn luận. Luận chẳng phải một, do đó mà gọi là luận về bốn.

- Hỏi: Như đúng, sai là một, khác phải chăng?

- Đáp: Đã chẳng một khác thì cũng lại là phi, đúng sai là một, khác. Đã rõ chẳng phải một khác, thì một khác có thể sáng tỏ.

Nay cũng có thể nói về giống nhau, cũng có thể giải thích về sự khác nhau.

- Gọi là giống nhau có hai nghĩa:

a/. Đối tượng được tạo ra là luận thì cũng là bậc Bốn chỗ nương dựa (Tứ y), cùng vâng theo giáo pháp của Phật, đều có hai Trí.

b/. Đối tượng được soạn ra là luận, cùng là không nương tựa, không thật có, cũng là giáo pháp đích thực về Trung đạo.

Nếu là Hữu đắc thì chẳng gọi là luận, cũng chẳng thể có đối tượng để luận bàn. Nếu là Vô đắc thì mới được gọi là luận. Chủ thể có đối tượng để bàn luận. Vì thế nếu chẳng dựa vào không thì chẳng thành hỏi đáp. Nên văn ở phần sau nói: “Hỏi chẳng dựa vào không để hỏi, thì sự hỏi đáp là nghi ngờ. Đáp chẳng dựa vào không để hỏi, thì sự hỏi đáp ấy là đối tượng bị nghi ngờ.”

- Hỏi: Luận này nếu chẳng dựa vào Hữu thì nên chẳng nhận lấy Hữu. Đã vậy dựa vào không nên thuộc về nhận lấy không. Nếu chẳng chịu nhận lấy không thì trở thành có sự nhận lấy, làm sao cho là không nương dựa, không nhận lấy?

- Đáp: Nay gọi là dựa vào không thì hướng chính là đối tượng với người ngoài, phần nhiều trụ chấp hữu nên nói là dựa vào không, chỗ dựa vào không thì cái gì là chỗ dựa vào? Cho nên không có chỗ dựa, không nhận lấy.

Lại nói: Dựa vào không chính là thấu đạt trọn vẹn về không. Sự dựa vào ấy chẳng phải là trường hợp có thể nương dựa của sự có không.

- Giải thích về sự khác nhau:

a/. Y cứ theo Thích Luận, so sánh với ba luận kia để giải thích về sự khác nhau.

b/. Dựa theo ba luận để tự nhận ra sự khác nhau.

a. Phần này cũng có nhiều nghĩa:

1. Nghĩa văn chung, riêng có sự khác nhau.

2. Khác nhau về sự phá trừ, thu nhận.

1/. Nghĩa văn chung, riêng có sự khác nhau: Như ba luận nói về chung riêng. Chung là phát huy tất cả các giáo pháp, một cách hoàn toàn, không gì chẳng phát huy. Chung là phá trừ tất cả các thứ mê chấp, không mê chấp nào mà không gội sạch. Nên gọi là nói về chung riêng.

Còn Thích luận là nói về riêng chung. Ý tưởng được nói rõ, chính là lại bàn khắp về chung, mà đích thực là giải thích về văn ngôn của một bộ phận. Vì vậy nên gọi là nói về riêng chung.

2. Khác nhau về sự phá trừ, thu nhận:

Như là ba luận so với Thích luận thì chỉ phá trừ nghĩa hai không thu nhận. Còn Thích luận so với ba luận kia thì cũng có phá trừ, có thu nhận. Sở dĩ như thế là vì, ba luận kia, về chiều ngang là phá trừ các pháp, chiều dọc thì dứt bỏ năm câu. Nên văn ở phần cuối nói: "Không nhân cũng không pháp, Phật cũng không có giảng nói". Thế thì chốn nào, đối với lúc nào, ai dấy khởi các thứ kiến chấp ấy? Tức là vê chiều ngang phá bỏ mọi thứ kiến chấp. Lại nói: Từ phẩm Nhân Duyên trở đi, tìm về gốc ngọn, hữu cũng phá trừ mà Vô cũng phá trừ, vừa hữu vừa vô cũng phá bỏ. Chẳng phải hữu, chẳng phải vô cũng phá bỏ, Phi chẳng phải hữu, phi chẳng phải vô cũng phá trừ. Tức về chiều dọc thì luận phá trừ cả năm câu. Vậy nên ba luận chỉ phá trừ mà không thu nhận.

Còn Thích luận vừa phá vừa thu nhận: Phá trừ việc vâng theo giáo pháp mà lại duyên theo mê lầm, phát huy giáo pháp của đối tượng bi mê chấp.

- Hỏi: Ba luận phá trừ tức là xả bỏ. Thích Luận thu nhận tức là chọn lấy. Như thế chính là sinh tâm lấy bỏ, đâu thể dứt sạch các thứ kiến chấp phải chăng?

- Đáp: Ba luận phá trừ tức chẳng phá trừ. Thích luận thu nhận tức chẳng thâu nhận mà là thâu nhận. Chẳng phá trừ mà là phá trừ, thì sự

phá trừ ấy không còn đối tượng để xả bỏ. Chẳng thâu nhậu mà là thâu nhận thì sự thâu nạp ấy không còn đối tượng để chọn lấy. Đó là làm hiển bày lý chẳng phá trừ, chẳng thu nạp, không bỏ, không lấy, nên có khả năng dứt bỏ hoàn toàn các thứ kiến chấp.

- Nói rõ thêm về bốn câu:

a/. Chỉ phá trừ mà chẳng thu nhận: Như tác phẩm của Ca-chiên-diên Tử, tự nói ra thuyết ấy, chẳng phải là nghĩa trong trong Ba tạng của Phật.

b/. Thâu nhận mà chẳng phá trừ: Tức làm hiển bày giáo pháp theo phương tiện của Phật.

c/. Vừa phá trừ vừa thâu nhận: Phá trừ duyên chấp của chủ thể mê lầm và thu nhận giáo pháp của đối tượng bị mê lầm.

d/. Chẳng thâu nhận, chẳng phá trừ: Thâu nhận của phá trừ chẳng phải là thâu nhận. Phá trừ của thâu nhận chẳng phải là phá trừ, chẳng phải thâu nhận, chẳng phải phá trừ mới gọi là Phật.

Ở trên là Ba luận so với Thích luận. Kế là dựa theo nội dung của ba luận để tự bàn về sự khác nhau: Gồm có tám chi tiết:

1. Giải thích về tên ba bộ luận không giống nhau.
2. Tông chỉ của ba luận cũng có sự khác nhau.
3. Về Trí có sự hơn kém.
4. Sự phá trừ có cả trong, ngoài.
5. Sử dụng tính chất giả khác nhau.
6. Sự phát huy có chỗ gần, xa.
7. Sự phá trừ có chính, phụ.
8. Nói về có đối trị, chẳng đối trị.

(1) Giải thích tên gọi Ba bộ luận khác nhau:

Theo luận đặt tên vốn có nhiều trường hợp. Hoặc dựa theo thí dụ, hoặc dựa theo người, không nhất định. Như vị Cam lộ, Tỳ-đàm từ thí dụ ấy mà mang tên. Như Xá-lợi-phất Tỳ-đàm thì do người mà có tên. Hoặc như Thành Thật, Tam Luận thì y theo pháp đặt tên. Hoặc như Luận Thập Nhị Môn, Bách Luận, là y theo nơi giáo pháp đặt tên. Trung Luận thì từ lý của giáo pháp mà có tên. Nói chung về ba luận thì đạt được sự hiển bày lý Trung. Rõ ràng hơn hết là ba luận cùng lìa chấp đoạn, thường, đều dốc làm hiển bày pháp quán chân chính, đâu chẳng được cùng gọi là Trung sao? Thêm nữa, cũng đều được xem là theo lối kệ: Cả ba đều có số lượng kệ. Cũng có thể đều được gọi là Môn, Môn là khả năng thông đạt, ba luận đều tận dụng khả năng thông đạt làm phát sinh sự quán tưởng, lý giải.

Nay dựa theo nghĩa riêng có chỗ mạnh yếu nên việc đặt tên không giống nhau. Như Trung luận thì dùng hai Đế làm đối tượng hiển bày lý Trung đích thực và nhận lấy tên gọi. Bách Luận thì thẳng thừng bác bỏ ngoại đạo, do đó mà có trăm bài kệ, nên dùng số lượng kệ làm ý nghĩa chính cho tên. Luận Thập Nhị môn có công năng thông đạt làm phát sinh quán tưởng, lý giải nên theo môn mà có tên.

(2) Giải thích về Tông chỉ của ba luận có sự khác nhau:

Như Trung luận y Đế trí làm Tông chỉ. Bách Luận thì dùng Trí của Đế làm Tông chỉ. Luận Thập Nhị Môn nhìn chung thì giống với Trung luận.

- Trung luận dùng hai đế làm tông chỉ:

Ngay phần mở đấu đã nói rõ: "Chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn" tức là hai Đế. Kinh Anh Lạc nói: Hai Đế là chẳng sinh, chẳng diệt".

Lại như phần sau của luận chép: "Sau Phật diệt đô khoảng hơn năm trăm năm, thì con người trong thời Tượng Pháp căn trí trở nên trì độn, nghe trong pháp Đại thừa nói về pháp Không rốt ráo, chẳng rõ là do nhân duyên nên không, liền sinh kiến chấp, nghi ngờ, cho rằng nếu đều là rốt ráo không thì làm sao có tội báo phước báo ứng. Như vậy là mất cả Thế đế và Đệ nhất nghĩa đế. Chấp giữ lấy tướng không ấy mà khởi lên sự tham đắm chấp mắc. Bồ-tát Long Thọ xót thương tình cảnh ấy, do đó mà soạn luận, đã gọi là xót thương việc đánh mất cả hai Đế, do đó mà soạn luận nên luận đã phát huy hai đế và dùng hai đế làm tông chỉ.

- Bách Luận thì dùng hai Trí làm Tông chỉ:

Bồ-tát Đề-bà phá bỏ thẳng các luận thuyết của ngoại đạo, khéo léo sử dụng quyền, thật, cho nên dùng hai trí làm tông chỉ. Đó là ngôn ngữ của Đại sư trong một thời. Ý nghĩa gồm chung, riêng, trọn, nghiêng, nếu giữ lấy ngôn ngữ để đưa ra cách giải thích một phần thì không thể được, phải đạt đủ ý nghĩa về cái riêng của chung, cái chung của riêng thì mới sáng tỏ được.

Như về nghĩa chung, Trung luận đã dùng hai Trí làm tông chỉ thì Bách Luận cũng thế, Bách Luận đã dùng hai Trí làm Tông chỉ thì Trung luận cũng vậy. Nếu chỉ nói Trung Luận lấy hai đế làm tông chỉ, còn Bách Luận thì chẳng phải thế, như vậy là không đúng. Nói là không đúng, gồm có hai lý:

a/. Bồ-tát soạn luận chỉ nhằm phát huy giáo pháp của Phật. Trung luận phát huy giáo pháp, dùng hai đế làm tông chỉ. Bách luận cũng phát

huy giáo pháp, sao lại chẳng được dùng hai đế làm tông chỉ?

b/. Dựa theo bài tựa Trung Luận của Thâu Vi Quan Đại sư Tăng Triệu, trong bài tựa của Bách Luận chép: "Thông suốt bờ bến của tâm các bậc Thánh, mở ra sự bàn luận về lẽ cốt yếu của Chân đế", há chẳng phải dùng hai đế làm tông chỉ hay sao?

Lại nói: "Ngửa mặt thở than về sự suy đồi của Thánh giáo", vì sao chẳng phải dốc phát huy giáo pháp? Văn phần cuối của Bách Luận chép: "Phật giảng nói về hai Đế, nay tôi theo Phật để học hỏi, cũng nói về hai đế", há chẳng phải dùng hai đế làm tông chỉ hay sao?

Như vậy là cả hai luận đều dùng hai đế làm tông chỉ.

Tiếp theo nói hai luận: Trung Luận và Bách Luận đều dùng hai trí làm tông chỉ:

Bồ-tát Đề-bà đối mặt bác bỏ các thứ tà thuyết ngang dọc một thời, khéo léo ở chỗ quyền thật nên lấy hai trí làm tông chỉ. Luận chủ của Trung luận, nhằm phá trừ nẻo mê chấp nội giáo, cũng khéo léo ở chỗ dùng tuệ thật làm tuệ phương tiện, đâu chẳng lấy hai trí làm tông chỉ? Vậy nên hai luận đều có thể dùng hai trí làm tông chỉ. Nhưng nay cho rằng Trung luận lấy hai đế làm tông, Bách luận dùng hai trí làm chỉ, thì đó là nhằm chọn lấy Trung luận, Bách luận hai tướng tiêu biểu so sánh về tính chất mạnh yếu để nói lên ý kiến ấy.

(3) Nói về sử dụng trí có chỗ hơn kém:

Như Bánh Luận thì dùng hai trí Quyền, Thật; Trung luận thì dùng trí Thật, trí phương tiện. Rõ ràng là luận chủ của Bánh Luận một thời đã đối kháng quyết liệt với ngoại đạo, bẻ gãy luận điểm của các phái Tăng-khư, Vệ-thế. Đó chính là khả năng của quyền trí. Còn Luận chủ của Trung luận là nhằm chấn chỉnh, nói bật giềng mối, sửa lại cho đúng pháp Phật, giải thích tông chỉ lớn của giáo pháp, chẳng phải là chuyện tranh luận về lời lẽ trong một thời, nên sử dụng tuệ thật và tuệ phương tiện. Sửa lại cho đúng, giữ gìn Phật pháp, chẳng phải chỉ nhằm phá bỏ tà kiến trong một thời, thì thấy rõ sự dụng công ấy là hơn. Còn luận chủ của Bách luận, một thời với phương tiện khéo léo bẻ gãy các luận điểm của ngoại đạo, chưa phải là luận về cửa chính yếu của Phật pháp, mới là năng lực của quyền Trí, thì dụng đó là kém.

(4) Nói về sự phá trừ có cả nội, ngoại: Gồm có hai nghĩa.

a/. Nói về sự phá trừ mê chấp của các "cùng học, cùng phái". Bách luận thì phá bỏ đám "đi học". Cho nên là Bồ-tát Long Thọ cùng hạng làm mất giáo pháp duyên hợp, cùng nhận lãnh giáo pháp của Phật, nhưng Bồ-tát thì lý giải, đạt ngộ, nói ra pháp Trung Quán. Chỗ nói

bày diễn đạt của Trung Quán thì gọi là Trung Luận. Người ngoài cũng nhầm thuyết giáo của Phật, nhưng lại điên đảo không hiểu, tuy nhầm giảng nói thông suốt mà đều là mê chấp về đoạn thường. Tuy là cùng học giáo pháp Phật mà có sự mê ngộ. Luận chủ phá trừ nẻo mê chấp về đoạn thường kia khiến họ có nhận thức đúng về giáo pháp Phật nên gọi là phá trừ các "cùng học". Đối tượng được phá trừ của Đề-bà thì khác. Luận chủ tự học giáo pháp trong kinh điển của Phật. Ngoại đạo thì tự thọ lãnh sách vở của Tăng-khư, pháp học tập chẳng giống nhau nên gọi là phá trừ các "dị học".

- Hỏi: Trung Luận phá trừ, lại có nghĩa thâu nạp. Bách luận với đối tượng cần phá trừ của mình có đạt được điều ấy chăng?

- Đáp: Cũng có được nghĩa ấy, do đâu mà biết? Như kinh nói: "Các loại đồ thư, sấm ký, văn chương, chú thuật đều là Phật giảng nói, chẳng phải do ngoại đạo nói. Chỉ vì ngoại đạo mê chấp không hiểu nên mới phá trừ", là phương tiện nên cần thu nạp.

- Hỏi: Bách Luận đối trị với duyên đã có nghĩa thu nhận, đối tượng được phá trừ của Trung luận chẳng có sự thu nạp hay chăng?

- Đáp: Cũng có nghĩa thu nạp ấy, tuy học hỏi giáo pháp của Phật, tư tạo ra sự lý giải cho chính mình, như tác phẩm của Ca-chiên-diên Tử không hợp với nghĩa trong ba tạng. Do đó, Trung luận đối với việc phá trừ, cũng có nghĩa chẳng thu nạp kia.

Tuy nhiên, đối tượng được phá trừ của Bách luận duyên hợp nơi căn tánh có ba hạng:

a/. Hàng Thượng Căn: Lãnh hội sự phá trừ của Đề-bà khiến thông hiểu.

b/. Hàng Trung căn: Nghe Đề-bà phá trừ chẳng hiểu, chỉ sinh tâm tôn kính, sau đọc kinh Phật thì mới tỏ ngộ.

c/. Hàng Hạ căn: Nghe sự phá trừ không hiểu, đọc kinh Phật cũng chẳng tỏ ngộ, sau xem luận của Long Thọ mới lý giải, tỏ ngộ.

Như hạng người thuộc thượng căn thì cùng với chỗ phá trừ của Trung Luận duyên hợp nên đạt được sự tỏ ngộ bằng nhau. Còn đối với hạng Trung và Hạ căn thì được xem như cùng một bậc.

(5) Nói về việc dùng tính chất giả không giống nhau:

Về tính chất giả thì vốn có nhiều, ở đây nói bốn loại:

a/. Nhân duyên. b/. Tuỳ duyên. c/. Tựu duyên. d/. Đối duyên.

- Như giải thích ý nghĩa rất sâu xa của nhân duyên thì đó là thân duyên giả. Tùy theo chỗ thích ứng của duyên mà giảng nói tức là tùy duyên giả. Dựa theo duyên để khảo xét, tìm tòi, thì gọi là Tựu duyên

giả. Còn nếu mỗi việc phải đối trị để phá trừ, như đối với chỗ thường thì nói vô thường, v.v... tức là Đối duyên giả.

Trong bốn duyên ấy thì có cả nghĩa trọn đủ nghiêng lệch, nghiêng lệch tròn đủ.

Như nhân duyên, thuận theo Tựu duyên, đối duyên sánh kịp với Tùy duyên, nên nói về nhân duyên. Như thế là đối duyên. Bốn giả ấy không hề lìa nhau, tức là nghĩa trọn đủ. Nếu theo hoàn cảnh mà việc sử dụng không giống nhau thì đó là nghĩa nghiêng lệch.

- Hỏi: Về Bốn giả ấy, Phật và Bồ-tát là hiện có hoàn toàn đầy đủ hay chẳng đầy đủ?

- Đáp: Theo nghĩa không khác nhau của khác nhau, nghĩa không hai của nhị thì Phật, Bồ-tát đều có đủ bốn giả. Còn nếu theo nghĩa khác nhau của không khác nhau, hai của không hai thì gồm có đủ mà chẳng gồm đủ, Phật hiện là vị Chủ giáo hóa, do đó gồm đủ cả bốn giả. Bồ-tát thì giúp đỡ, phát huy tông chỉ của giáo pháp, nên chỉ có hai giả là Tựu duyên và đối duyên. Bồ-tát tuy có đủ hai giả mà sự sử dụng có lúc mạnh lúc yếu. Như Bách luận thì Tựu duyên là yếu, đối duyên là mạnh, trung luận thì đối duyên là yếu, tựu duyên là mạnh. Vì sao? Vì phần đầu của Trung luận nói: "Các vị luận sư nói ra vô số tướng của sinh, theo đó tìm kiếm tướng sinh chẳng thật có nên gọi là chẳng sinh. Nếu ra vô số tướng diệt, tìm kiếm tướng ấy cũng chẳng thật có nên cho là chẳng diệt", tức là nghĩa Tựu duyên. Bách luận thì mượn sự đối diện để phá trừ các luận điểm khác, tức là nghĩa đối duyên giả.

(6) Nếu về việc phá trừ, phát huy có tính chất xa, gần:

Như hai luận cùng so sánh, thì Trung luận là phát huy gần, Bách luận thì phát huy xa. Vì phần duyên của Trung luận, sự nhận lãnh gần gũi với kinh điển của Phật, sự mê chấp cũng gần gũi với giáo pháp Phật, việc phá trừ cũng gồm cả thu nhận, nên nghĩa phát huy trở thành gần. Còn phần duyên của Bách luận thì sự nhận lãnh chẳng gần gũi với kinh Phật, sự mê chấp cũng chẳng gần gũi với giáo pháp Phật, tự mình tạo kiến giải cho mình, sự phương hại đối với chánh giáo cũng xa, phá trừ tà chấp của họ thì mới đi vào Phật, pháp, nên nghĩa phát huy trở thành xa.

(7) Nói về sự phá trừ của hai luận có chính, phụ:

Trung luận chính là phá trừ sự mê chấp của nội giáo, phụ là dứt trừ tà chấp của ngoại đạo. Bách luận thì chính là đả phá tà chấp của ngoại đạo, phụ là làm trong sạch chỗ mê chấp của nội giáo. Vì sao? Vì như chỗ tà chấp của ngoại đạo và chỗ cần phá trừ của Trung luận duyên

là giống nhau, nên từ vị trí của mình đã phá trừ khắp, nên Trung luận đả phá chỗ mê lầm của nội giáo, phụ là đẩy mạnh nẻo tà chấp của ngoại đạo. Còn có sự mê chấp của những người tu học theo nội giáo và đối tượng cần được phá trừ của Bách luận thì giống nhau, cũng từ vị trí của mình mà đả phá khắp, nên Bách luận đả phá chấp của ngoại đạo, phụ là gội sạch sự mê chấp của nội giáo. Cần nói rõ thêm.

Trung luận phá trừ có phụ có chính, nhưng so với Bách luận thì đều là sự phá trừ phụ. Còn về nghĩa phá trừ của Bách luận có chính có phụ, nhưng so với Trung luận thì sự phá trừ ấy đều là chính. Do đâu mà nói rõ như thế? Phật giảng nói giáo pháp gốc là vì chúng sinh nên chỉ ra nẻo sáng tỏ, dẫn dắt, nhằm giúp cho chúng sinh nhờ giáo pháp mà ngộ đạo. Chúng sinh đã chẳng biết giáo pháp thì chẳng thể ngộ đạo, Bồ-tát thương xót hạng chúng sinh mất đạo ấy, nên muốn giúp cho giáo pháp của Phật có mặt ơ đời như xưa, nếu chẳng phá trừ chỗ tà chấp kia thì giáo pháp chân chính không được phát triển. Do đó, nghĩa phát huy là chính, là phụ. Còn Bách Luận thì phá trừ chỗ tự tạo nên của ngoại đạo, vì họ không hề học hỏi, nhận lãnh giáo pháp của Phật, thế thì phá trừ chỗ tà chấp của họ, sau đó mới đi vào pháp Phật. Do vậy, sự phá trừ là chính, phát huy là phụ.

(8) Nói về duyên của đối tượng được phá trừ có đối, chẳng đối:

Bồ-tát Đề Bà phá trừ thẳng ngoại đạo, do đó mà đối duyên. Long Thọ mang tính chất ẩn cư, dùng ngòi bút để biên soạn, vì thế mà không đối mặt với người ngoài.

- Hỏi: Do đâu mà một người đối mặt, một người thì không?

- Đáp: Có chỗ giải thích:

Long Thọ là người có tư tưởng sâu xa, biện giải cao tột, khó có thể đương đầu, người ngoài không dám cùng sách để đối địch, nên không đối mặt với các dị học. Còn chỗ giải thích của Đề-bà, một thời phải đối mặt để phá trừ các luận điểm của ngoại đạo, do đó mà phải đối mặt. Rõ ràng là lối giải thích ấy khó có thể lãnh hội.

Nếu cho Long Thọ có tư tưởng sâu mầu, cao xa, ngoại đạo không dám cùng đối mặt thì Đề-bà cũng thế, nên là chẳng đối mặt. Vả lại, nếu bảo Long Thọ có tư tưởng sâu mầu cao xa, ngoại đạo chẳng có thể đối mặt, thì Phật và ngoại đạo đã đối mặt, thế thì Trí của Phật là cạn chăng? Trí của đức Như lai sâu rộng mà vẫn đối mặt với ngoại đạo, nên biết, chẳng phải do Long Thọ trí sâu mầu nên chẳng đối mặt. Nay thì không chấp nhận lối giải thích vừa rồi.

- Hỏi: Nếu chẳng thế thì sao có hai vị, một thì đối mặt, một thì

không?

- Đáp: Ở đây cũng xác định như vậy. Tự mình thấy có sự cần thiết phải đối mặt bác bỏ mới phá trừ các luận điểm của ngoại đạo. Tự mình thấy sự cần thiết phải ẩn cư cầm bút biên soạn, dùng tác phẩm để phá trừ tà kiến.

- Hỏi: Chỉ đúng là như thế hay còn có nghĩa gì khác?

- Đáp: Lại có ý nghĩa sâu xa, do đâu mà nói rõ như vậy?

Thời đại Long Thọ hành hóa, là vào cuối thời kỳ chánh hóa, là đầu thời kỳ tượng pháp, chúng sinh tuy lại tìm hiểu giáo pháp mà mất tông chỉ, nhưng Phật pháp vẫn còn hưng thịnh, các tà kiến do đó mà bị che lấp, chúng sinh rất nhiều người cùng đến với đạo lớn, hàng tâm địa nhỏ hẹp, học hỏi nghiêng lệch, nói chung là ít. Long Thọ đã xuất hiện thì khiến muôn người ngưỡng vọng bái phục phong độ tuyệt vời, nên Bồ-tát chỉ cần cầm bút biên soạn thì các tà kiến tự tiêu diệt, không còn dám đối diện để tranh luận, đề cao, do đó mà Long Thọ chẳng đối mặt. Bồ-tát Đề Bà xuất hiện ở đời đã hơn tám trăm năm sau Phật diệt độ, cách bậc Thánh đã xa, bè đảng tà kiến đang hồi ngang dọc, chánh pháp bị sai lạc suy kém. Nên trong bài tựa của luận có nêu: "Tà kiến biện giải ép ngặt chân lý gây hỗn loạn cho chánh đạo, khiến vàng đá lẩn lộn, lợi hại chẳng phân". Bồ-tát tuy đã xuất hiện ở đời, đám tà kiến vẫn còn phát sinh sự chống đối. Tự mình nếu chẳng đối diện để bẻ gãy các thứ luận điểm của đối phương khiến họ khuất phục, chịu thua, thì tâm tà trở nên lông hành, không thể sửa đổi sự mê lầm được, do vậy mà Đề-bà phải đối mặt với các tà kiến.

Như thế là hai người, một thì đối diện, một thì không. Ý nghĩa là như vậy.

(3) Nói về các vấn đề phá-lập, Đế-Trí, chính-phụ trong kinh luận:

Theo những người khác giải thích thì Tỳ-đàm lập mà chẳng phá, Tam luận thì phá mà chẳng lập, Thành Thật thì vừa lập vừa phá.

Nay xin hỏi:

Nếu cho Thành Thật do đả phá Tỳ-đàm nên gọi là vừa lập vừa phá, thì Tỳ-đàm cũng đả phá Thành Thật, vì sao chẳng được gọi là vừa lập vừa phá? Thành Thật đả phá những người cho căn nhận thức, đề xuất dùng thức để nhận thức, cho rằng: Nếu cho Căn có thể nhận thức thì người chết vẫn còn có căn, cũng còn nhận thức được sao? Nhận thức ở bên trong ấy, nhãn căn sao chẳng nhận thấy? Nhưng nay có căn mà không thức nên không thấy. Cho nên biết: Căn chẳng thể nhận thức, do đó mà phá bỏ căn để lập thức, gọi là vừa phá vừa lập.

Những người lập Căn nhận thức đả phá thức nhận thức, cho rằng, nếu dùng thức để nhận thức thì thức không bị chướng ngại, ở bên trong thì chẳng nhận thức chướng ngại ở bên ngoài, cho nên biết, chỉ là Căn nhận thức chứ chẳng liên quan tới thức nhận thức. Điều ấy há chẳng phải là vừa phá vừa lập sao?

Vậy nếu chỉ cho Tỳ-đàm lập mà chẳng phá, luận Thành Thật vừa lập vừa phá thì chẳng thích hợp.

Lại nữa: Cho rằng ba luận chỉ phá, chẳng lập thì cũng chẳng đúng.

Nếu hỏi ai là người hướng dẫn ông bảo Ba luận chẳng lập mà chỉ toàn là phá? Hẳn là vị ấy liền dẫn lời của Đại sư Tăng Triệu, trong bài tựa của Bách Luận có câu: "Nói mà không nhận lấy, phá mà chẳng lập" đấy há chẳng phải là Ba luận chẳng lập mà chỉ có phá hay sao?

Nay nói rõ là chẳng phải thế, bài tựa của luận cho rằng: "Phá mà chẳng lập" ấy chỉ rõ là chẳng chấp nơi sự phá trừ đó, nên nói phá mà chẳng lập, chẳng liên quan đến việc "chẳng lập mà chỉ có phá thôi". Do đâu mà biết như vậy? Vì văn phần dưới nói: "Phá như có thể phá". Gốc của sự phá trừ là phá trừ đã không tồn tại thì sự phá trừ cũng chấm dứt". Chi thấy chẳng lập mà chỉ có sự phá trừ cho nên cho là phá mà chẳng lập. Nay nói luận làm hiển bày pháp quán Trung đạo, giáo pháp chân chính thì đâu có sự phá lập để có thể luận bàn? Nhưng nếu chẳng nhờ vào sự phá lập, thì không lấy gì làm hiển bày lý chẳng phá chẳng lập. Kinh sư tử Hống nói: "Nếu không nhờ Nhất nhị thì làm sao giải thích được lý Vô nhất vô nhị?" do đó mà hiện tại muốn làm hiển bày lý "không phá không lập" thì phải theo phương tiện mà nói về sự phá lập.

Dựa theo Phật, Bồ-tát mà so sánh: Nếu là Phật thì chẳng đầy đủ mà đầy đủ nên có phá có lập. Bồ-tát thì nên đầy đủ mà chẳng đầy đủ, do đó chỉ phá mà chẳng lập. Phật phá trừ các thứ tà kiến luống dối, sau đó thì giảng nói chánh pháp chân thật. Do vậy mà vừa phá vừa lập. Bồ-tát giúp Phật, biểu dương sự giáo hóa, trực tiếp phá trừ nẻo mê chấp tà vạy, làm hiển bày phương tiện của Phật, không có nơi chốn để tạo lập thành ra chỉ phá mà chẳng lập. Người nay nghe như thế thì liền khẳng định Phật có phá có lập. Luận chủ thì chỉ phá không lập, tức lại thành kiến chấp. Nay cần phải giải thích cho thông suốt.

Chẳng phải chỉ có Luận chủ chỉ phá mà không lập, Phật cũng chỉ phá mà chẳng lập. Chẳng phải chỉ có Phật vừa phá vừa lập mà luận chủ cũng được xem là vừa phá vừa lập. Người nay nghe như vậy thì lại sinh

nghi ngờ. Phật thì đúng là có lập, còn luận chủ đâu được xem là có lập? Nay cần phải hỏi lại ông:

Gọi Phật lập thì lập ở chỗ nào? Phật chỉ lập hai Đế làm cửa giáo pháp, cửa giáo pháp chỉ là giáo pháp chỉ rõ duyên trước. Đế chỉ là Đế nên duyên trước dung nạp cái gì? Chỉ Phật mới có thể thích hợp với duyên trước, đã đạt được có lập. Luận chủ thì cũng có khả năng giáo hóa để chỉ ra duyên trước nên cũng được xem là có lập.

Kế là nói về điều chẳng phải chỉ có luận chủ là không lập, mà Phật cũng không lập. Người nghe do đó lại thêm nghi ngờ. Luận chủ thì rõ là không lập, còn Phật sao lại chẳng lập? Nay xin hỏi ông Phật có lập thì đúng như thế. Ý kiến của vị kia liền cho rằng hai Đế của Phật tức là cửa ngõ của giáo pháp. Nay xin hỏi ông, nói hai đế là cửa ngỏ của giáo pháp thì nhằm vào đối tượng gì? Hai đế là cửa ngõ của giáo pháp chỉ vì chúng sinh bị bệnh nên có thuốc, đã không bị bệnh cũng không có thuốc. Vả lại, ông tin hai đế là cửa ngõ của giáo pháp thì muốn biểu thị các pháp là có, muốn biểu thị các pháp là chẳng phải có. Ông đã tin hai đế là cửa ngõ của giáo pháp, có biểu thị chẳng có, không biểu thị chẳng không, làm hiển bày các pháp là không có chỗ, có tức là làm hiển bày các pháp là không có chỗ lập. Thế sao nghe hai Đế là cửa ngõ của giáo pháp thì liền cho là có lập? Nên biết: Chẳng phải chỉ có luận chủ không lập mà Phật cũng không lập. Lại nói rõ thêm: Chẳng những không lập mà cũng không phá, người nghe do đó lại nghi ngờ. Phật cùng Luận chủ đều phá trừ bệnh của chúng sinh, thế sao gọi là không phá trừ? Nay xin hỏi: Ông nói phá trừ, vậy phá trừ ở chỗ nào? Phá chỉ là phá trừ mê chấp. Có chấp nên gọi là phá, chấp đã không nên không phá. Luận chủ đã không chấp nên luận chủ cũng không phá.

- Hỏi: Như thế luận chủ không phá, vậy thì luận chủ cũng chẳng phát huy phải chăng?

- Đáp: Phá trừ gốc là phá trừ chấp. Phát huy, gốc là phát huy đối với chỗ bị che lấp. Luận chủ đã không còn chỗ chấp nên luận chủ không có đối tượng để phá trừ. Người ngoài có chỗ bị che lấp, thì người ngoài phải có sự phát huy. Luận chủ đã không còn bị che lấp thì Luận chủ không có phát huy.

- Hỏi: Gọi là phá, gốc ở người ngoài, gọi là phát huy, gốc thuộc về Luận chủ. Nhưng nay thì ngược lại: Gọi là phát huy thì thuộc về người ngoài, gọi là phá thì lẽ ra thuộc về Luận chủ phải không?

- Đáp: Gốc, phá là phá trừ chấp, gốc phát huy là phát huy chỗ bị che lấp. Luận chủ không hề chấp thì Luận chủ không có phá. Luận chủ

chẳng từng bị che lấp thì luận chủ không có đối tượng để phát huy. Luận còn chẳng thọ nhận sự phát huy thì đâu phải chịu lấy sự che lấp? Do đó, chẳng những không chấp, mà cũng không phá trừ. Chẳng những không bị che lấp mà cũng không phát huy, an nhiên không chút hệ lụy, gọi là đạt được giải thoát. Vậy nên người ngoài hỏi: Sự phá trừ như thế thì đạt được lợi ích gì? Đáp: Đó là đạt được giải thoát, đâu cần thêm gì nữa.

- Tiếp theo là nói về Đế, Trí, chính, phụ: Nếu nói đầy đủ thì là Đế, Trí, chủ thể, đối tượng, chính phụ. Nay nói giản lược là tính chất chính, phu của Đế Trí. Như thế thì sẽ theo đó mà nói rõ.

Phật dùng hai Trí là chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói. Luận chủ dùng hai đế làm chủ để luận bàn, dùng hai trí làm đối tượng được luận bàn. Phật đã dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, tức lấy hai trí làm chính. Hai trí là đối tượng được luận bàn thì dùng hai Trí là phụ, nay biện giải về ý ấy, chính là nhằm nói về chủ thể, đối tượng của Đế Trí đó, cả phần chính phụ cũng được xét tới.

Nên cần nói rộng về bốn thứ chủ thế, đối tượng:

a/. Y theo Phật nói về chủ thể, đối tượng.

b/. Y theo Cảnh Trí nói về chủ thể, đối tượng.

c/. Y theo luận chủ để nói về chủ thể, đối tượng.

d/. Y theo luận để nói về chủ thể, đối tượng.

a. Như hai trí của Phật là chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói. Điều ấy tức là theo Phật để nói về chủ thể, đối tượng.

b. Còn Bồ-tát nhận lấy giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí. Giáo pháp biến chuyển gọi là Cảnh giới. Cảnh là chủ thể phát sinh ra. Đó là theo Cảnh, trí để nói về chủ thể, đối tượng.

c. Như hai trí của Luận chủ là chủ thể giảng nói, ngôn từ giáo pháp là đối tượng được giảng nói, thì đó tức là y theo luận chủ để nói về chủ thể, đối tượng.

d. Như Luận là chủ thể luận bàn, kinh là đối tượng được luận bàn, thì đó là y theo luận để nói về chủ thể, đối tượng. Nay do đâu ở phần đấu của luận này lại giải thích về chủ thể, đối tượng của Đế, Trí? Gồm có hai nghĩa:

a/ Nhằm nói rõ nguyên do của việc soạn luận.

b/ Nhằm nói lên chủ thể, đối tượng là không hai.

a)- Như nhằm nói rõ nguyên do của việc soạn luận: Luận chủ nhận lấy giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí, sử dụng hai trí ấy nên có thể soạn ra luận để phá trừ tà kiến. Đó tức là nguyên do của việc soạn luận.

b)- Mục đích là nói chủ thể - đối tượng là không hai: Tuy có bốn thứ chủ thể - đối tượng, nhưng chỉ trở thành một chủ thể - đối tượng, và thành không có chủ thể - đối tượng, nên chẳng còn Đế, Trí, chẳng có chủ thể - đối tượng, chẳng chính chẳng phụ. Đó tức là nhằm nói về tính chất không hai của chủ thể - đối tượng.

Nay giải thích tiếp về phần đầu:

Đã rõ là Phật dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, hai Đế làm đối tượng được giảng nói. Luận chủ cũng dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, ngôn từ giáo pháp là đối tượng được giảng nói. Theo Luận chủ thì không có trí khác với Phật, vì tỏ ngộ giáo pháp của Phật thì sinh trí. Luận chủ không có sự giảng nói khác với Phật, vì lại giảng nói điều Phật đã giảng dạy. Luận chủ cũng không luận bàn khác với Phật, vì lại bàn luận điều Phật đã giảng. Nên Phật, hoặc chủ thể hoặc đối tượng đều là đối tượng của Luận, còn Luận chủ thì hoặc đối tượng đều là đối tượng được phát huy. Luận chủ hoặc đối tượng hoặc chủ thể đều là chủ thể phát huy. Vì sao? Vì luận chủ nhận lấy các giáo pháp ở hai Đế, phát sinh hai trí, nhưng Đế, Trí là không hai. Do đế thành Trí nên cùng nhận chung tên gọi là Đế. Phật dùng hai Trí giảng nói hai Đế, đế Trí là không hai, do trí thành đế nên cùng nhận chung tên gọi là Trí. Đế trí của Phật nhận chung tên gọi là Trí nên hoặc chủ thể, hoặc đối tượng đều là đối tượng của Luận. Trí Đế của Luận chủ gọi chung là Đế, nên hoặc đối tượng hoặc chủ thể đều là chủ thể của luận. Do vậy mà Luận chủ dùng hai đế làm chủ thể của luận, dùng hai trí làm đối tượng của luận. Dùng hai Trí làm chủ thể giảng nói, hai đế làm đối tượng được giảng nói, nên Phật dùng hai trí làm chính, hai đế làm phụ. Luận chủ thì lấy hai đế làm chính, hai trí làm phụ. Nên kinh lấy trí làm chủ thể, dùng đế làm đối tượng. Còn luận thì lấy đế làm chủ thể, lấy trí làm đối tượng. Đó chính là chủ thể của kinh, là đối tượng của luận, chủ thể của luận là đối tượng của kinh, đó cũng là điểm phụ của kinh là điểm chính của luận, điểm phụ của luận là điểm chính của kinh. Điểm chính của kinh là điểm phụ của luận. Chủ thể của kinh là đối tượng của luận thì đối tượng ấy chẳng phải đối tượng. Đối tượng của kinh là chủ thể của luận, thì chủ thế ấy chẳng phải chủ thể. Điểm phụ của luận là điểm chính của kinh, thì cái chính ấy chẳng phải là chính. Điểm chính của luận là điểm phụ của kinh, thì cái phụ ấy chẳng phải là phụ. Cho nên là phi chủ thể, phi đối tượng, chẳng phải phụ chẳng phải chính, chẳng kinh chẳng luận, chẳng thầy chẳng trò. Phi chủ thể phi đối tượng mà là chủ thể, đối tượng. Phi phụ chính mà là phụ, chính. Chẳng kinh chẳng luận mà là kinh luận. Chẳng thầy chẳng tró

mà là thầy trò. Đó là Phật, Bồ-tát, kinh luận, thầy trò, theo nhân duyên mà cùng thành tựu, cùng đạt được Trung đạo.

(4) Nói về việc giải thích tên gọi Luận Trung quán:

Ba chữ Luận Trung Quán không nhất định. Gọi là Luận Trung Quán, cũng gọi là Luận Quán Trung, cũng gọi là Quán Luận Trung. Nếu là Luận Trung Quán thì dựa theo luận để gọi tên, nếu là Luận Quán Trung thì theo sự lãnh hội của quán làm mục đích. Còn nếu là Quán Luận Trung thì dựa theo công năng của luận mà gọi tên. Sở dĩ như thế là vì, nếu dựa theo luận để gọi tên, thì Trung chính là thông suốt giáo pháp của lý, tức là trung của giáo, trung của lý. Vâng theo giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí. Giáo pháp chuyển biến gọi là cảnh giới. Cảnh của trung phát sinh trí của quán. Do đó, đầu tiên là nói về cảnh của Trung, kế là nói về trí của quán. Quán về trung đã hưng thì tên của Luận được khởi. Từ cảnh của trung phát sinh trí của quán, sử dụng trí của quán ấy để có thể nghiên cứu tường tận về môn đã đi qua, trở lại, do đó gọi là luận, nên gọi là Luận Trung Quán.

Như dựa theo sự lãnh hội về quán làm mục đích, thì nói rõ việc dùng Tri của quán đó để có thể quán về cảnh của Trung chính. Lại dùng trí của quán ấy tìm hiểu đích xác về đúng sai, nên gọi là Luận Quan Trung. Còn nếu dựa vào công năng của luận để gọi tên thì nói về luận là bàn luận về đối tượng gì. Luận chỉ rõ là luận về môn quán trung. Nếu là luận khác thì luận ở kiến giải nghiêng về một bên. Còn luận này thì nói về quán trung, nên gọi là Quán Luận Trung. Sự giải thích này chẳng phải không có ý nghĩa, nhưng không phải là ý chính của một học phái. Nay hỏi: Vì sao phần mở đầu thì nói là Trung Quán?

- Đáp: Sự sâu xa ấy là có lý do. Nói rõ về duyên của sự mất đạo, chưa thấy Phật tánh, chưa thích ứng với Bát-nhã. Tâm yên vui trong sinh tử, ý thường bước lên con đường đoạn, thường. Đi theo nẻo sinh diệt, đoạn thường, do đó mà trái với Trung đạo. Đi theo nẻo tà kiến lầm lạc, vì thế mà mất chánh pháp. Do điên đảo luống dối mà thành ra chẳng thấy được Thật tướng. Nay nhằm đối trị những chỗ sai lạc ấy, nói về sự xa lìa nẻo đoạn thường, thì đó là Trung đạo, dứt bỏ mọi tà kiến lầm lạc, do đó mà được chánh pháp, lìa hẳn luống dối nên đạt đến Trung Thật. Vì nay nhằm đối trị chốn luống dối nghiêng lệch kia mà luận được nói tên là Trung Quán.

- Hỏi: Thế nào là duyên của sự mất đạo?

- Đáp: Duyên ấy thì vô lượng, tóm lại không ngoài ba thứ:

a/. Duyên của trường hợp vâng theo giáo pháp nhưng mất tông

chỉ.

b/. Duyên của trường hợp đi theo nhận thức tà kiến.

c/. Duyên của đường hợp trôi theo nẻo phù phiếm của thế tục.

Chẳng phải vâng theo giáo pháp mà làm mất tông chỉ, cũng chẳng phải là nhận thức, lãnh hội theo đường tà kiến, mà chính là duyên theo nẻo phù phiếm của thế tục. Nên nay điều mà luận cần phá trừ chính là phá bỏ trường hợp đầu, gồm cả việc dứt sạch hai trường hợp sau.

- Hỏi: Từ khi nào dấy khởi sự mê lầm đối với giáo pháp làm mất tông chỉ?

- Đáp: Như phần đầu của luận nói: Sau Phật diệt độ hơn năm trăm năm, con người trong thời tượng pháp, căn trí dần chuyển sang ám độn, không thấu đạt giáo pháp của hai đế, Trung đạo, chính là các nẻo mê chấp về sinh diệt, đoạn thường, một khác, đến đi, nên thành tám thứ chẳng phải tám bất. Nay Luận chủ vâng nhận giáo pháp hai đế, Trung đạo thì thấy là bất sinh bất diệt, bất đoạn bất thường, bất nhất bất dị, bất lai bất xuất. Đó chính là tám bất. Do tám nẻo chẳng phải tám bất nên đó là con đường Trung Thật.

- Hỏi: Dựa vào đâu mà cho rằng tám nẻo chẳng phải là Bất, là luống dối, và do tám bất mà gọi là Trung Thật?

- Đáp: Người ngoài cho là có sinh có diệt. Nay theo hướng ấy mà cầu tìm sinh chẳng thật có, nên sinh là chẳng sinh. Nay theo hướng để cầu tìm diệt chẳng thật có, nên diệt là chẳng diệt. Họ nói có sinh diệt nhưng cầu tìm sự sinh diệt ấy chẳng thật có, nên tức là không mà cho là có. Đó chính là luống dối. Luận chủ nói chẳng sinh chẳng diệt. Trong kinh cũng giải thích các pháp thật sự là chẳng sinh chẳng diệt, quả từ nơi bất sinh bất diệt nên cho là Trung thật.

Như theo kiến giải của Tỳ-đàm cho rằng: Khi nhận thức phân biệt các pháp thì nói ra là lìa bỏ tên gọi. Nếu sự nhận thức phân biệt không còn đối tượng lìa bỏ thì gọi là Đệ nhất nghĩa. Vì là Thế đế nên luống dối, vì là Đệ nhất nghĩa nên Trung thật, như trong thế đế nói về ngã. Cầu tìm ngã chẳng thật có, tên gọi của ngã. Thế là chẳng nói là không mà lại hợp với tên gọi, tức là không mà cho là có, nên nói là lìa bỏ danh thì được nói bày. Như cho mười một thứ sắc chung hợp thành sắc ấm, thật sự như thế. Có danh thì dẫn về thể. Có thể thì ứng hợp danh. Nên không có đối tượng để lìa bỏ, tức là nghĩa bậc nhất.

Thời nay cũng vậy, chỗ giảng của người ngoài là không mà cho là có, nên là luống dối. Luận chủ nói ra kiến giải về quả như trong kinh đã giải thích cho nên là Trung thật.

- Hỏi: Trong kinh đã giải thích về Nhị đế, Trung đạo. Trong luận cũng giải thích hai đế, Trung đạo. Như vậy thì có gì khác nhau?

- Đáp: Có khác nhau. Trog kinh nêu rõ về Trung đạo ở nhị đế. Còn ở luận thì giải thích hai đế ở Trung đạo. Sở dĩ như thế là vì, trong kinh giải thích giáo pháp để biểu thị cho lý mầu, do hai làm hiển bày không hai, tức là nói rõ Trung đạo ở hai đế. Trong luận thì duyên ở chỗ từ việc nhận lãnh hai giáo pháp không, hữu liền trụ chấp nơi hai pháp không, hữu, nên trở thành mê lầm. Luận chủ nay phá trừ sự mê chấp không hữu ấy, chỉ rõ chẳng phải không hữu, dứt sạch rốt ráo, giả nói là Trung, tức là trước nói về Trung đạo. Trước hết là nói về không hai. Người ngoài liền nói ra lỗi của Luận chủ: Như thế thì trong kinh đâu có giải thích về hai Đế Hữu Vô? Luận chủ giải thích: Trong kinh giải thích về Hữu-Vô thì đó là Hữu Vô của phương tiện. Trong kinh giải thích về hai Đế thì đó là hai đế của giả Danh. Vì vậy mà trong luận nói về hai đế của Trung đạo.

Tiếp theo, giải thích theo hướng ngược lại với câu nghĩa trên:

Trong kinh thì giải về hai đế của Trung đạo còn trong luận thì giải thích về Trung đạo của hai Đế. Sở dĩ như thế là vì, Phật thì dùng chánh quán về Trung đạo để hướng tới duyên, giảng nói hai giáo pháp ở chân, tục. Đó tức là từ thể khởi dụng, từ không hai nêu ra hai. Do vậy mà trong kinh giải thích về hai đế của Trung đạo.

Nhưng, do duyên theo giáo pháp ở hai đế chân, tục bị lầm lạc, vì thế mà trở thành nghiêng lệch. Nay Luận chủ đã phá chân chẳng phải chân, phá tục chẳng phải Tục, dứt trừ nẻo chấp nghiêng lệch kia, khiến đều quy về chỗ thấu đạt Trung. Do đó mà nói về Trung đạo của hai đế.

Tuy nhiên, ba tên gọi của Luận Trung Quán, có khi thì lý giải theo hướng hợp, có lúc thì giải thích theo hướng lìa. Tuy theo hướng hợp để lý giải, nhưng hợp mà chẳng một. Dù giải thích theo hướng lìa, nhưng lìa mà chẳng khác. Vì thế nên chẳng riêng khác. Tuy giải thích theo hướng hợp mà ba nghĩa không mất. Dù lý giải theo hướng lìa mà một ý viên thông. Nay hướng giải thích theo hướng hợp, tiếp theo là nói rõ cách lý giải theo hướng lìa.

a/. Giải thích theo hướng hợp:

Sự tương quan ấy ra sao? Luận Trung Quán chẳng phải dùng cảnh của Trung biểu thị cho Trí của Quán nhằm nói rõ cảnh. Trí khác nhau. Nay giải thích là dùng Trung để giải thích Quán: Đó là quán về vật gì? Chính là quán về Trung thì quán ấy là Trung, nên gọi là Trung Quán.

Từ thể trung thật phát sinh chánh quán. Chỉ dùng chánh quán ấy để có thể gội sạch kiến chấp về đoạn thường, vì vậy gọi là luận. Do đó có tên là Luận Trung Quán.

Luận này đâu khác đối với sự quán theo Trung (Trung quán) vì sao? Vì nếu đi theo sinh diệt, đoạn thường thì chẳng phải Trung quán. Nay chẳng đi theo sinh diệt, đoạn thường ấy nên thuộc về Trung Quán. Trung Quán nói bày ra bằng lời thì đó gọi là Luận, nên là Trung Quán, cũng gọi là Quán Luận Trung.

b/. Nói rõ về cách giải thích theo hướng lìa: Chẳng phân cũng tự nhận rõ. Nhưng trong sự giải thích theo hướng này có nhiều kiến giải của các Luận sư. Vì sao? Vì trung là nói về sự Trung thực, nên Trung là chỉ cho lý trung thực. Tông nào cũng đều dốc nói về lý Trung, các kiến giải cùng gọi đó là văn trung thực. Vì thế trong sự giải thích, kiến chấp chẳng phải một. Bàn một cách tóm lược thì không ngoài bốn kiến giải: Ngoại đạo, Tỳ đàm, Thành Thật, và Địa luận. (Nghĩa về Trung đạo phần sau sẽ nói rộng thêm).

a/. Kiến giải của ngoại đạo:

- Như Ca-tỳ-la giải thích về Trung cho rằng: Đất chẳng phải cái bình, phi chẳng phải cái bình. Sở dĩ như thế là vì, bất tức là nắm đất là cái bình, nên cho là chẳng phải cái bình. Chẳng lìa nắm đất có cái bình nên gọi là chẳng phải cái bình, cũng chẳng tức là chẳng lìa".

- Hoặc như Ưu-lâu-ca giải thích về Trung cho âm thanh chẳng phải lớn, chẳng phải nhỏ. Sở dĩ như vậy là vì, như chuông lớn thì âm thanh to, chuông nhỏ thì âm thanh nhỏ. Nên nói hết mực về âm thanh ấy thì thật chẳng phải lớn, chẳng phải nhỏ.

- Hay như Lặc-sa-bà giải thích về Trung: Ánh sáng chẳng phải sáng, chẳng phải tối. Sở dĩ như thế là vì, lúc đầu mới phát sinh do vậy mà chẳng sáng. Xua trừ tối tăm, do đó mà chẳng tối.

- Nay trước hết đã phá ý kiến thứ nhất:

Ông cho chẳng tức là nắm đất là cái bình nên nói là lìa. Chẳng lìa nắm đất có cái bình nên cho là tức là. Chỉ thấy là lìa là tức là, vậy thì chỗ nào có chẳng phải là lìa, chẳng phải là tức là? Hai kiến giải còn lại cũng cùng một cách phá trừ như thế.

b/. Kiến giải của phái Thành thật:

Giải thích về Thế đế có ba thứ Trung, như chẳng tức là bốn Trần có trụ, nên chẳng phải tức là. Chẳng lìa bốn Trần mà có Trụ nên chẳng phải là lìa.

Kiến chấp ấy đã giống với ngoại đạo thì cũng như đã phá ở trước.

Nay xin hỏi: Về phía cửa Thiền trong chỗ giải thích ấy thì nghĩa như thế nào? Có người nói: Đạo chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải Trung. Mà có mà không là giả. Nay xin hỏi ông: Phải chăng có riêng chẳng phải có, chẳng phải không, cho là Trung, hay là dùng sự phá trừ có, không ấy là chẳng phải là có chẳng phải là không, mà cho là Trung? Nếu bảo có riêng chẳng phải có chẳng phải không thì nghĩa ấy chẳng thích hợp. Vì sao? Vì gốc phá trừ có không nên đạt được chẳng phải có, chẳng phải không. Nhưng nay từ chỗ nào mà có được cái chẳng phải có, chẳng phải không ấy để cho là Trung? Do đó mà chẳng thích hợp. Còn nếu nói chỉ dùng sự phá trừ có không mà có chẳng phải có chẳng phải không, tức dùng cái chẳng phải có chẳng phải không ấy để làm nghĩa của Trung thì lại cũng chẳng thích hợp. Vì sao? Vì ông gốc là phá trừ có nên là chẳng phải có, phá trừ không nên chẳng phải không. Có không đã bị dứt trừ thì chẳng phải có chẳng phải không cũng dứt, đâu được dùng cái phi Hữu phi vô ấy để làm Trung? Về Giả cũng giống như thế. Phải chăng chỉ dùng chỗ có không của chẳng phải làm Giả? Hay khởi riêng có, không làm Giả? Nếu bảo chỉ dùng chỗ có không của chẳng phải (phi) ấy làm Giả thì cũng chẳng đúng. Vì sao? Vì chỗ có không của chẳng phải (phi) ấy đã bị phá trừ rồi, đâu còn có cái có không ấy để làm giả! Nếu nói khởi riêng có không để làm giả thì cũng chẳng đúng. Gốc là do chẳng phải có, chẳng phải không nên đạt được có, không. Vậy chỗ nào để khởi riêng về vừa có vừa không để làm giả? Nay xin hỏi ông: Phải chăng định dùng chẳng phải không làm Trung, có không làm Giả? Hay chẳng phải như thế? Nếu ông nói định dùng thì xin hỏi: nếu vậy thì chẳng phải trong chẳng phải là ngoài là Trung, vừa trong vừa ngoài là Giả chăng? Như đáp: Đúng như thế thì xin nói câu hỏi:

Đại kinh có câu: "Chẳng phải trong, chẳng phải ngoài, vừa trong vừa ngoài. Nên gọi là Trung đạo". Nếu thế thì chẳng phải có, chẳng phải không, vừa có vừa không nên gọi là Trung đạo. Đâu được dùng nghiêng lệch cho chẳng phải có chẳng phải không là Trung. Mà có mà không là giả? Nếu vậy thì nên dùng chẳng phải trong chẳng phải ngoài là Trung, vừa trong vừa ngoài là giả.

Vả lại, ông đã phá trừ có, không rồi, đâu được dùng cái chẳng phải có chẳng phải không ấy làm Trung. Cho nên luận nói: "Trước, sau đã là không rồi thì ở giữa làm sao có thể là có? Cũng vậy, có không đã là không rồi thì Trung đâu lại là có? Như phá trừ duyên giảng nói chẳng phải duyên nên không có pháp chẳng phải duyên. Cũng vậy, phá trừ có không nên chẳng phải có chẳng phải không, nên chẳng có pháp chẳng

phải có chẳng phải không, đâu được dùng pháp chẳng phải có chẳng phải không ấy để làm Trung? Thêm nữa, ông cho chẳng phải có chẳng phải không là Trung, có không cũng là Trung, ông cũng cho vừa có vừa không là giả, chẳng phải có chẳng phải không cũng là giả. Vì sao? Vì giả là nghĩa chẳng tự mình có. Gốc do chẳng phải có chẳng phải không nên nói có-không. Có, không đã là giả thì chẳng phải có chẳng phải không vì sao chẳng phải là giả? Trung gốc là lìa đoạn thường, ông do có - không nói chẳng phải có chẳng phải không. Chẳng phải có chẳng phải không lìa đoạn thường đã là Trung, vừa có vừa không cũng lìa đoạn thường, thì sao chẳng phải Trung? Nếu bảo chẳng phải có, chẳng phải không chẳng được gọi là giả thì có, không cũng chẳng được gọi là giả. Nếu nói có, không chẳng được xem là Trung thì chẳng phải có chẳng phải không cũng chẳng được xem là Trung, họ sẽ nói: Như thế thì có - không, chẳng phải có chẳng phải không là Trung, có được chăng? Nay nói rõ: Có là thường, kiến, không là đoạn kiến, chẳng phải có chẳng phải không là nói về sự ngu si, đâu vội cho là Trung? Họ sẽ nói: Như thế thì cùng là giả, được chăng? Nay giải thích: ông đã chấp không khác với có, chấp có khác với không, chẳng phải có chẳng phải không khác với có không thì đâu được cùng cho là giả. Nay xin hỏi: ông đã có kiến giải khác là chẳng phải. Vậy tướng chung ấy là thế nào? Luận sư sẽ đáp, cho rằng chỉ phá trừ trung, giả như thế, tức là Trung, chỗ nào đâu có Trung riêng? Nhưng ý ấy khó lãnh hội nên phải giải thích: Điều ấy cần được nhận thức theo nghĩa Pháp thân. Pháp thân không hiện hữu nhưng không nơi nào mà chẳng hiện hữu. Pháp thân không hiện hữu tức chẳng ở chỗ có chẳng ở chỗ không, cho đến đối với các pháp, nghĩa cũng như vậy, chẳng chỗ nào không hiện hữu. Pháp thân vừa ở chỗ có, vừa ở chỗ không, cũng ở chỗ vừa có vừa không, cũng ở chỗ chẳng phải có chẳng phải không. Cho đến trong các pháp sắc tâm, nghĩa cũng như thế. Nên Không chẳng phải Trung. Kinh Nhị Dạ nói rõ: “Từ tâm đắc đạo đến tâm nhập Niết-bàn thường giảng nói Trung đạo”. Đã gọi là giảng nói Trung đạo thì trong khoảng thời gian giữa hai đêm ấy đâu chỉ giảng nói về chẳng phải có chẳng phải không, mà không nói về có không, v.v... Nên biết: Tất cả các pháp “không - chẳng phải là” Trung. Riêng cho rằng: Nói về sự chẳng hiện hữu là chẳng hiện hữu ở Hữu đắc. Hữu đắc nên chẳng phải Trung. Gọi là Hiện hữu là Hiện hữu ở Vô đắc. Vô đắc nên là Trung.

- Hỏi: Nếu chẳng hiện hữu ở Hữu đắc thì sao gọi là không, chỗ nào là không hiện hữu?

- Đáp: Nay nói: "không chỗ nào không hiện hữu" là chỉ hiện hữu ở Vô đắc. Hữu đắc là chiều ngang (không gian) hoàn toàn không sở hữu nên đâu được coi là Trung, để cho tất cả đều hiện hữu. Nói điều ấy chẳng hiện hữu thì tất cả chẳng hiện hữu.

- Hỏi: ông đã dựa vào kinh Nhị Dạ để nói về các pháp "không, chẳng phải là" Trung. Vậy do đâu phần đầu luận cho chẳng sinh chẳng diệt là Trung, chẳng chấp giữ sinh diệt là Trung?

- Đáp: Vì nhằm đối trị bệnh, duyên phần nhiều chấp ở sinh diệt, chỉ thấy sinh diệt mà chẳng thấy bất sinh bất diệt, do đó mà thành nghiêng lệch. Nay nhằm đối trị sự nghiêng lệch về sinh diệt ấy mà nói chẳng sinh chẳng diệt là Trung.

Nhưng giải thích về Trung có ba thứ:

a/. Đối trị sự chấp nghiêng lệch (đối thiên).

b/. Đối trị tà kiến (đối tà).

c/. Giải thích Trung theo nghĩa thật.

Chỉ theo chữ Trung ấy thì lại có ba nghĩa. Tuy có ba nghĩa nhưng chẳng hại đến một ý. Tuy là một ý mà ba nghĩa không mất. Sở dĩ như thế là vì, chỉ do chấp nghiêng lệch nên vì vậy mà thành tà vạy. Tà vạy nên vì thế mà chẳng đúng. Chẳng đúng nên gọi là Hư. Nay thì chẳng nghiêng lệch nên chẳng tà vạy. Chẳng tà vạy nên là đúng, đúng nên là Trung, Trung nên là Thật, Thật nên chẳng phải Hư.

- Hỏi: Thiên lệch và tà vạy khác nhau ra sao?

- Đáp: Nói về không khác nhau thì nghiêng lệch nên do đó mà tà vạy. Tà vạy nên do vậy mà nghiêng lêch. Còn nói về khác nhau: Trung luận thì đối trị nghiêng lệch mà nói về Trung. Bách Luận thì đối trị tà kiến mà nói Trung. Vì sao? Vì nghiêng lệch là nghiêng lệch từ sai lầm. Vâng nhận giáo pháp của Phật nhưng sinh kiến giải sai lạc, do đó gọi là nghiêng lệch. Vì thế Trung luận nhằm đối trị sự nghiêng lệch ấy mà nói giảng Trung. Tà kiến là gây tạo theo ngoại đạo để nhận thức, lý giải về muôn vật, không vâng theo giáo pháp của Phật, do đó gọi là Tà. Vì thế mà Bách luận nhằm đối trị tà, nói giảng nói về Trung.

Vượt qua hai trường hợp ấy nên được gọi là Thật. Vì sao? Đối trị chỗ nghiêng lệch nêu giảng về Trung, nên chấp nghiêng lệch được trừ bỏ, thì Trung cũng hết. Đối trị tà kiến nêu giảng về Trung, khi tà kiến bị phá trừ thì Trung cũng dứt. Chẳng chấp nghiêng lệch, chẳng Trung, chẳng tà, chẳng chánh, vượt qua hai trường hợp ấy, do đó gọilà thật.

Đã giải thích Trung theo nghĩa thật rồi, bây giờ tiếp tục nói: Trước giải thích là có ba thứ: một là đối trị chấp nghiêng lệch, hai là đối trị tà

kiến, ba là theo nghĩa thật. Nay hỏi: Trung ấy là thật thì đâu có được ba thứ:

- Đáp: Trung còn chẳng có thể được một, Trung đâu có thể có được ba? Do duyên nên cũng có thể được một, do duyên nên cũng có thể được ba. Nhưng, tuy có ba mà chỉ là một nghĩa. Nói ví dụ như các Đức Như lai trong mười phương cùng chung một pháp thân, một tâm, một trí tuệ, diệu lực vô úy cũng như thế. Tuy là chư Phật mười phương nhưng cùng chung một Pháp thân.

Nay nói: Trung có nghĩa là thật. Nhưng trong kinh, sự giải thích về nghĩa không giống nhau. Lược nói có ba cách:

a/. Nói theo chiều ngang (không gian) để hiển bày sự xuất phát.

b/. Nói theo chiều dọc (thời gian) để biểu thị lý.

c/. Dựa vào danh để giải thích nghĩa.

a. Nói theo chiều ngang để làm hiển bày sự xuất phát.

Như Tục lấy gì làm nghĩa? Tục lấy chân làm nghĩa. Chân lấy cái gì làm nghĩa? Chân lấy Tục làm nghĩa. Nên kinh nói: "Muốn nhận thức một cách sâu xa về Thế đế nêu giảng Nghĩa Đế đệ nhất. Nhằm khiến nhận thức một cách sâu xa về nghĩa đế đệ nhất nên giảng nói Thế đế

- Nay hỏi:

Điều ấy chính là nhằm nhận thức một cách sâu xa về thế đế nên giảng nói Nghĩa Đế đệ nhất. Vậy thì sao cho là chân dùng tục làm nghĩa, nên điều ấy chính là nhằm khiến nhận thức một cách sau xa về Nghĩa Đế Đệ Nhất nên giảng nói về Thế đế. Vậy thì sao cho là Tục lấy chân làm nghĩa?

- Đáp: Do đâu mà giảng về Thế đế? Chỉ vì khiến nhận thức về nghĩa đế Đệ nhất, há chẳng phải chân lấy tục làm nghĩa hay sao! Tục là chỗ sử dụng của cõi chânnên chân lấy tục làm Nghĩa. Do đâu mà giảng nói về nghĩa đế đệ nhất? Chỉ vì nhằm khiến nhận thức về Thế Đế, há chẳng phải tục lấy chân làm nghĩa? Chân là chỗ nói bày của cõi Tục, nên Tục làm nghĩa.

b. Nói theo chiều dọc để biểu thị Lý:

Như tục biểu thị chẳng tục. Chẳng tục là chốn nói bày của cõi tục. Nên tục lấy chẳng tục làm nghĩa. Như chân biểu thị cho chân, Chẳng chân là nơi sử dụng của cõi ch6an, nên chân lấy chẳng chân làm nghĩa. Vậy nên Kinh Kim Cổ chép: "Biết rõ có, chẳng phải có, chẳng phải có thì có thể thấy được Như lai," Vì thế, do giáo pháp nhận biết về lý, tỏ ngộ pháp thân Phật.

c. Dựa vào danh giải thích nghĩa:

Như Tục nghĩa là phù hư, chân nghĩa là chân thật. Kinh Niết-bàn có câu: “Khổ là tướng ép ngặt. Tập là tướng sinh thành, diệt là tướng dứt tận, đạo là tướng thông suốt”. Nay nói rõ:

Giải thích về Trung cũng gồm có ba trường hợp:

Như Trung lấy gì làm nghĩa? Trung lấy chẳng Trung làm nghĩa. Trung lấy gì làm nghĩa? Trung lấy Thật làm nghĩa.

- Giải thích nghĩa quán:

Giải thích Trung đã hiển bày thì nghĩa của quán sẽ sáng tỏ. Vì sao? Vì đã gọi là Trung Quán, Trung thì lìa đoạn lìa thường nên Quán cũng lìa thường lìa đoạn. Do đó đã lý giải Trung tức là giải thích Quán. Tuy vậy, hiện tại lại phải giải thích rõ thêm. Trung đã cò nhiều loại thì Quán cũng có nhiều đường.

Như ngoại đạo thì dựa vào tâm mà đè ở dưới. Dưới thì ngăn chặn các thứ khổ lộ rõ, nên ở trên thì dốc phát ra điều hơn hết, cũng là nghĩa về Quán. Hoặc như phái Tỳ-đàm với các pháp Niệm xứ chung riêng, năm tháng quán để đối trị tâm vọng, cũng là nghĩa về Quán. Người của phái Thành thật cũng giải thích về nghĩa Quán, chẳng thể nói ra hết được. Nay nói một cách tóm lược thì có hai thứ:

1) Quán theo Hữu đắc của Tiểu thừa.

2) Quán theo Vô đắc của Đại thừa.

1/. Quán theo Hữu đắc của Tiểu Thừa:

Theo quan điểm này thì cảnh không sinh diệt, Trí có sinh diệt. Dứt trừ phiền não tức là diệt, tu tập được trí tuệ tức là sinh. Phiền não thì trước có nay không, trí tuệ thì trước không nay có. Đó chính là cảnh trí. Sai khác, sinh diệt không giống nhau.

2/. Quán theo hướng Vô đắc của đại Thừa:

Theo quan điểm này thì không phải như trên. Cảnh trí không hai. Cảnh không sinh diệt mà trí cũng không sinh diệt. Phiền não xưa là chẳng sinh nay cũng chẳng diệt. Trí tuệ là gốc chẳng diệt, nay cũng chẳng sinh. Đó là cảnh trí khônhg hai, có không bình đẳng. Nên cho rằng: Ta quán Như lai, quá khứ chẳng tới, vị lai chẳng đi, hiện tại chẳng trụ. Quán như thế gọi là chánh quán, khác với pháp Quán ấy thì gọi là Tà Quán.

Nhưng Quán nghĩa là gì? Quán nghĩa là liễu đạt, cũng là sự soi chiếu. Tuy nhiên, xét theo nghĩa chính của luận này thì Quán nghĩa là khảo xét, quan sát. Khảo sát về đoạn, thường: quan sát về luống dối. Nay nếu lấy văn dể dẫn chứng mỗi phẩm đều khảo xét về đoạn thường, mỗi chương cùng quan sát về luống dối. Chỉ rõ tám bất tức là tướng của

quán ấy. Họ cho là sinh diệt, là đoạn thường. Nay thì theo nẻo quán ấy để tìm sinh diệt, xét đoạn thường là chẳng đoạn, chẳng thường. Đó tức là quán sát đoạn thường là chẳng đoạn thường, khảo xét luống dối là chẳng luống dối. Nên phẩm Quán pháp chép:

"Như pháp từ duyên sinh.
Vì chẳng là, chẳng khác.
Đó chính là thật tám
Chẳng đoạn cũng chẳng thường".

Có người giải thích: "Trung phát sinh ra Quán, Quán xuất phát ở trung". Nay nói rõ:

Chẳng phải dùng cảnh của Trung phát sinh Trí của Quán soi chiếu cảnh của Trung. Nhưng chánh Quán này là chủ thể ngộ nhập vào trung thật. Trung thật tức là chánh Quán. Không có Trung Thật khác với Chánh Quán: Dùng Trung Thật để phát sinh Chánh Quán. Không có Chánh Quán khác với Trung Thật: Dùng Chánh Quán để soi chiếu Trung Thật. Cũng như kiến giải cho rằng lấy Trung làm danh để soi chiếu thật kia. Chẳng phải có cái Thật riêng, chỉ là làm hiển bày Trung tức là Thật nên gọi là soi chiếu Thật. Nay cũng giống như thế. Chỉ rõ sự thể ngộ cái Trung thật ấy là làm hiển bày Chánh Quán của tôi. Chánh Quán của tôi tức là Trung thật. Nên Trung thật phát sinh Chánh Quán của tôi. Trung Thật tức là Chánh Quán.

Nhưng Quán theo nghĩa liễu đạt, cũng có nghĩa là sự soi chiếu. Nói rõ sự soi chiếu tức là cùng soi chiếu về tà hánh. Quán thì cũng quán về nghĩa được mất, lợi hại. Cũng soi chiếu về tà chánh là biết tà thì biết chánh, biết chánh thì sẽ phá tà. Cùng quán về nẻo lợi hại là rõ về hại tức rõ về lợi, rõ về lợi nên sẽ phá trừ hại. Vì vậy kinh Niết-bàn chép: "Thành tựu đầy đủ về điều lành đúng đắn (chánh thiện) thì mới giảng nói về bốn thứ điên đảo. Nếu chẳng thành tựu được chánh thiện thì đâu thể nói về điên đảo!"

Nay cũng như vậy: Nếu chẳng hiểu rõ chánh thì đâu thể phá trừ tà? Cũng như gọi tên người để ghi tên, vì chẳng những không biết người mà cũng chẳng biết cách ghi vào. Nay nếu đã biết người thì chẳng những biết tên người mà còn biết cách ghi vào. Ở đây cũng như thế. Nếu chẳng biết rõ Chánh thì cũng chẳng biết Tà. Nay nhờ biết chánh nên sẽ phá trừ tà. Biết rõ tà nên sẽ lý giải chánh. Nay nói rõ: Sự tương quan giữa lợi và hại (được và mất) như thế nào? Phần đầu của luận tìm xét về năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, v.v... là có, là sinh diệt. Đây tức là mất, là hại. Nay theo hướng trên để suy xét: Có là chẳng có,

sinh diệt là chẳng sinh diệt. Đó tức là được, lợi. Tà chánh cũng giống như thế. Gốc do hại nên được lợi. Đã phá trừ hại thì lợi cũng dứt. Không hại cũng không lợi. Tà chánh cũng giống như vậy. Đó là dứt tận duyên nơi Quán. Duyên được mất ấy là do quán đạt được tận cùng. Duyên được dứt tận nơi quán ấy tức là dứt hết quán nơi duyên. Vì sao? Quán gốc là quán ở duyên. Duyên đã hết thì quán cũng dứt. Duyên bất tận thì quán thanh tịnh, quán dứt tận thì duyên thanh tịnh, nên quán ấy chẳng phải quán. Quán dứt tận thì duyên thanh tịnh, nên duyên ấy chẳng phải duyên. Do vậy chẳng phải duyên, chẳng phải quán. Duyên quán cùng dứt hết mới đúng là Trung quán.

Đã giải thích Trung Quán theo hướng lìa. Nay giải thích về luận. Vậy luận mang ý nghĩa gì? Luận nghĩa là luận biện, chỉ rõ sự luận biện về hình tướng các pháp. Như dựa theo bài tựa của Đại sư Tăng Duệ thì luận nghĩa là lời lẽ nói đến chỗ tận cùng. Nên nói: Lời lẽ, suy nghĩ đều đạt tới chỗ tận cùng. Nếu một lời không cùng tận thì các mối dị học càng hỗn độn. Nếu một suy nghĩ chẳng cùng thì điên đảo dấy khởi tạp loạn. Nay lời lẽ đã đạt tới nẻo tận cùng thì các mối dị học dứt. Suy nghĩ đã đạt đến chỗ cùng tận thì mọi thứ điên đảo đều thanh tịnh. Vì thế, Luận chính là ngôn từ, suy nghĩ đều đạt tới chỗ cùng tận. Nhờ luận, sự việc mới được hiển bày, do vậy mà gọi là ngôn từ cùng tận, suy nghĩ cùng tận. Nhưng luận chẳng những chỉ tận cùng ở ngôn từ mà cũng tận cùng ở Quán. Quán chẳng những tận cùng ở duyên mà cũng tận cùng ở luận. Trung chẳng những tận cùng ở Quán mà cũng tận cùng ở Luận. Do đó, nay nếu rõ tên gọi là Luận Trung Quán.

Chỉ nhằm làm thanh tịnh tận cùng các pháp, chẳng như kiến giải của người khác dùng luận để giải thích nghĩa Trung Quán. Chỉ nhằm làm thanh tịnh tận cùng các pháp có thể như thế, nên nay nói rõ một Trung, chẳng những Trung là Trung, mà giải thích các pháp đều là Trung. Đã gọi các pháp là Trung thì còn có pháp nào để gọi là có? Nên nói rõ Trung chính là làm thanh tịnh tận cùng các pháp. Trung đã như thế, thì quán, luận cũng như vậy. Vì thế, Trung phát khởi ở quán tức là Thật tuệ của phương tiện. Ngôn từ thần diệu được thể hiện khắp tức là phương tiện Huệ của Thật. Thật Huệ của phương tiện tức là theo đúng lời giảng nói mà hành hóa. Phương tiện tuệ của thật tức là theo đúng chỗ hành hóa mà giảng nói. Theo đúng lời giảng nói mà hành hóa tức là hai Trí. Theo đúng chỗ hành hóa mà giảng nói tức là hai Đế. Nên theo đúng lời giảng nói thì sự hành hóa ấy chính là hành theo chỗ mình đã giảng. Theo đúng nẻo hành hóa mà nói giảng chính là nói giảng chỗ

mình đã hành hóa. Do vậy, chỗ hành hóa như chỗ giảng nói, chỗ giảng nói như chỗ hành hóa: Hành hóa, giảng nói là không hai, Đế Trí bình đẳng.

Nay nói rõ: Ngôn từ đạt đến chỗ tận cùng là luận, nghĩa ấy khó lãnh hội. Hiện tại nêu lên câu hỏi: Nếu là Đại sư Đàm Ảnh thì cho rằng: Hỏi, đáp, giải thích, nói dẫn, do đó gọi là Luận. Nếu là Đại sư Tăng Duệ thì bảo: Gọi là Luận tức là ngôn từ đạt tới chỗ tận cùng. Đó chính là hai lời nói, hai ý kiến trái ngược nhau. Thật ra thì mỗi câu trả lời đều dựa vào nghĩa của Luận, chẳng phải gọi đó là trái nhau. Đại sư Đàm Ảnh dựa theo chỗ khởi đầu mà nói: Vì sao? Vì do hỏi đáp nên đạt được chỗ tận cùng ở ngôn từ. Ngôn từ nhờ vào cái gì mà đạt tới chỗ tận cùng? Chính là nhờ vào hỏi đáp. Do đó mà hai lời cùng thành, hai ý kiến cùng thuận, đại sư Đàm Ảnh thì theo chỗ khởi đầu mà bàn. Đại sư Tăng Duệ thì dựa vào chung cuộc mà phát biểu. Nay nói ngôn từ đạt tới chỗ tận cùng là Luận, ví như khiến ngoại đạo bảo phải tức cho ngoại đạo là trái, cho nên tranh luận chẳng cùng, giải thích chẳng dứt. Nhưng do cái gì để có thể nhận thức? Nếu khiến dựa vào chỗ gốc ngọc được mất thì cuối cùng tự quay về chỗ Bồ-tát Long Thọ là được lợi, ngoại đạo là mất hại. Ngoại đạo là hại nên ngôn từ dứt hẳn. Chính là do ngoại đạo có lời lẽ nên Bồ-tát Long Thọ mới có ngôn từ. Lời lẽ của ngoại đạo đã dứt hẳn thì ngôn từ của Long Thọ cũng tận cùng. Nói thí dụ như hai kẻ Trương - Vương cùng tranh nhau một hạt ngọc. Trương cho đó là vật báu của mình, Vương cũng cho đó là của Vương. Hai người tranh nhau như thế thì thật là phiền phức, chưa thể quyết định được. Nay căn cứ vào chỗ gốc ngọn được mất của sự việc thì rốt cuộc tự có chỗ quy về. Như đúng là vật của Trương, mà bạn của Trương nay nói quả quyết là của Trương, thì Vương liền hết lời. Vương đã hết lời thì Trương cũng chẳng nói.

Nay Bồ-tát Long Thọ và ngoại đạo cũng như thế. Long Thọ thật thì ngoại đạo là trái. Nay Long Thọ quả là đúng thì ngoại đạo hết lời, ngoại đạo đã hết lời, đã hoàn toàn dứt hẳn thì ngôn từ của Long Thọ cũng tận cùng.

- Hỏi: Long Thọ, Ngoại đạo, ngôn từ cả hai cùng dứt tận, sao gọi riêng là Luận của Long Thọ?

- Đáp: Tuy ngôn từ của hai bên cùng dứt tận, nhưng sự dứt tận ấy có nguyên do. Chính là do Long Thọ khảo xét về phải trái, đúng sai, nên ngoại đạo là mất, sai, thì ngôn từ của ngoại đạo ắt dứt tận. Ngôn từ của ngoại đạo đã dứt, thì lời lẽ của Long Thọ cũng tận. Ngôn từ của hai bên cùng dứt tận, nhưng công năng là do Long Thọ, do đó được gọi

là Luận của Long Thọ. Nói thí dụ như hai người cùng đấu sức với nhau, tuy cả hai đều ngã nhưng có kẻ thắng người thua. Người ở dưới là thua, người ở trên là thắng. Bồ-tát Long Thọ và ngoại đạo cũng vậy. Tuy cả hai cùng dứt tận lời, nhưng Long Thọ là thắng, ngoại đạo là thua. Do đó nên được gọi là luận của Long Thọ.

(5) ***Bàn về Duyên Khởi:***

Bồ-tát Long Thọ là người Nam Thiên-trúc, thuộc chủng tộc Phạm Chí. Thiên tư rất thông minh, tỏ ngộ sự vật khỏi phải nói đến lần thứ hai. Trong lúc còn bú, nghe các Phạm Chí đọc tụng bốn bộ Vệ-đà liền biết được ý nghĩa. Hai mươi tuổi đã nổi tiếng khắp nơi. Một mình đi đến các nước. Thiên văn, Địa lý cùng các thứ đạo giáo, học thuật, không gì chẳng thông hiểu, thông đạt. Bạn hợp chí hướng có ba người. Cái vui của một đời chỉ biết ẩn thân với pháp thuật. Cả bốn người cùng tới chổ thầy chuyên về pháp thuật. Thầy suy nghĩ rồi nói: “Bốn vị Phạm chí này nổi tiếng một đời, coi đám người đông đảo kia như cỏ rác, tài trí hơn người. Ta chẳng trao truyền pháp thuật”. Chỉ cho một viên thuốc mầu xanh. Thuốc hết thì tới. Long Thọ trong lúc mài viên thuốc ấy, chỉ nghe mùi nó thì tỏa ra biết rõ, phân tích nhiều ít, như đối với một phương thuốc. Thầy thuốc cho là lạ lùng, khen rằng: “Như người này được nghe tiếng còn khó huống chi là được gặp. Phương thuật của ta vốn tầm thường, thật đáng tiếc!”. rồi trao truyền đủ các phương thuật. Bốn người có được pháp thuật, thường đi vào cung Vua. Trong Cung Vua các cung nữ mang thai khá nhiều. Nhà Vua rất lo buồn. Có vị lão thần kỳ cựu, có mưu trí, tâu Vua: Có thể dùng đất nhuyển đắp ở các cửa, ngăn chặn những người ra vào. Nếu là người có pháp thuật thì sẽ thấy dấu vết của họ hiện ra, có thể sai lính giết chết. Nếu là quỷ thần, không thấy có dấu vết gì thì sẽ dùng chú để diệt. Thấy được dấu vết của bốn người Phạm Chí, bèn sai đám lực sĩ dẫn vào cung ba người, chỉ có Long Thọ là không chết. Thế rồi ngài xuất gia thọ giới, trong chín mươi ngày đọc khắp ba Tạng. Sau đó được kinh Đại thừa rất hết mực vui mừng ưa thích. Bồ-tát Đại Long thấy việc ấy nên tiếp nhận vào cung nơi biển sâu, trao cho kinh tạng Phương Đẳng. Long Thọ thâm nhập đầy đủ hai pháp Nhẫn Vô Sinh. Trong thời gian này có một với Bà-la-môn giỏi về chú thuật, muốn tranh hơn thua với Long Thọ. Nhà Vua bảo: “Ông thật là ngu si! Vị Bồ-tát này tài đức sánh với mặt trời, mặt trăng, trí tuệ sánh với Phật cùng soi chiếu, sao chẳng cung kính bậc chủ? Bà La Môn niệm chú tạo ra cái ao lớn có đóa hoa sen ngàn cánh tự ngồi trên ấy, Long Thọ niệm chú hóa ra Voi trắng sáu ngà dùng vòi quấn chặt hoa và

người kia bẩy lên cao rồi ném xuống đất. Bà-la-môn liền hóa ra mười con quỷ La-sát. Long Thọ liền hóa ra vị Tỳ-sa-môn Thiên Vương khiến đám La-sát hoảng sợ chạy trốn. Bà-la-môn lại hóa thành con rồng dữ làm mưa xuống các thứ ngói đá, v.v...Long Thọ bèn thành hoa Mạn-đà-la. Ngoại đạo kia khuất phục, xin xuất gia làm đệ tử. Bồ-tát Long Thọ soạn hàng trăm bộ luận, lưu hành khắp cõi Diêm Phù Đề. Khi nhập Niết-bàn, các nước đều xây Tháp cúng dường.

Đại Thừa Huyền Luận - Quyển Năm - Hết.

Danh đức Trung quốc
Pháp húy Cát Tạng
Nhiều kiếp hầu Phật
Hiển dương ba luận
Tông nghĩa sâu kín
Đời Mạt như quên
Tiên sư thương xót
Rũ lòng cảm động
Sau ngài qua đời
Thường tiễn sương sớm
Mở mang Thánh lịch
Sơ thương thứ ba
Gồm mười ba năm
Kỵ cảnh ổn đáng
Vì giúp truy phước
Đại thừa huyền chương
Kính khai ấn bản
Sáng rỡ dư quang
Vào cung Thanh Lũng
Pháp lạc trang nghiêm
Không dám in này
Hồi phước gặp họa
Bạn học đề hồ
Không nệ buồn thương
Y bát đều bỏ
Văn luận lại bày
Mây nhiếp lãnh tan
Tám bất trăng lạnh
Gió Kim Lăng thổi
Hoa thơm nhất thật

Nghiệp tuệ sinh ra
Hồi hướng vô cương
Muôn thừa Thánh hóa,
Đức nghiêng ba sao
Bốn biển trong lặng,
Chúc mừng trăm vua
Chỗ ân bảy đời,
Phật đạo thêm lớn
Rộng thí các loài,
Lợi ích rõ ràng.

Tỳ-kheo thọ giới Bồ-tát Tịch Tánh ngày 21 tháng 3 niên hiệu Vĩnh Nhân năm thứ 3.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 163

NHỊ ĐẾ NGHĨA

SỐ 1854

(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1854

NHỊ ĐẾ NGHĨA

Tác Giả: Đại Sư Cát Tạng (Đời Tùy)

BÀI TỰA CHO LẦN KHẮC IN BỔ SUNG SÁCH NHỊ ĐẾ CHƯƠNG

Đại Sư Gia Tường Cát Tạng soạn sách "Nhị Đế Nghĩa Chương" gồm ba quyển, lưu truyền ở Trung quốc cho đến nay, là vật quý hiếm hàng nghìn năm mới có. Những chỗ vốn yêu thích cất giữ sách xưa, những ngôi danh lam, vậy mà từ lâu không còn thấy bóng dáng sách ấy. Người thường hướng tới vật báu là Dự Công, tình cờ có được hai quyển thượng, hạ của bộ sách đó, liền cho khắc in để lưu truyền khắp thiên hạ. Ví như chiếc Vạc quý mà thiếu đi một chân! Chẳng đáng tiếc sao! Gần đây, trong tủ sách lớn của một vị nọ, may mắn còn giữ trọn được bộ sách Nhị Đế Chương, bản xưa còn truyền đến giờ. Vị ấy nhờ tôi xem lại, so sánh với văn tự phổ thông trong nước, cũng là nhằm để truyền bá cho ngàn năm sau. Vậy là tôi đem hai bản để đối chiếu, khảo xét, thì thấy bản của Dự Công chẳng những thiếu quyển trung, mà ở giữa quyển thượng cũng bị rơi mất hơn hai mươi tờ. Hơn nữa, đối với những chũ viết nhầm dạng chữ hơi giống nhau, hoặc chữ viết khác đọc khác nhưng cùng một nghĩa, mỗi chữ đều có sự đối chiếu kỹ lưỡng. Bất chợt tôi bùi ngùi than: Đã có nghe tên sách nhưng chưa thấy tận mắt! Như người khát nước mà nghe nói về me chua! Tuy vậy dù tình cờ có được sách truyền lại mà vẫn còn thiếu, chưa trọn bộ, vậy thì bao giờ mới được đầy đủ? Hôm nay thật hân hạnh được tận mắt thấy toàn bộ sách "Nhị Đế Chương", điều này trước đây như kẻ khát nước ấy liền hết khát. Tôi đã vậy thì chắc hẳn ai mà chẳng thế. Nay đem phổ biến rộng khắp trong

thiên hạ thì đâu bỏ quên công lao mà chẳng nói lên ư? Phần tôi, đó là lý do khiến tôi quên đi chỗ kém cõi của mình mà chẳng dám từ chối lời mời làm việc đối chiếu khảo xét kia. Thành ra hiện tại đối với hai quyển thượng, hạ, tôi dùng ngay bản khắc in của Dự Công, lại chẳng sửa đổi gì về hình thức. Còn trong sách thì những chỗ văn tự chép nhầm, hoặc hai bản cùng khác nhau, hoặc chỗ nghi ngờ chưa giải quyết được, hoặc sợ chỗ ấy chắc bị mất đi chữ gì đó v.v...tất cả đều được nói lên ở đầu mép quyển sách, ngoài ra không hề đem ý riêng của mình để sửa đổi. Cốt yếu là muốn giữ lại tính chất xưa. Vậy nên có thể cho là chiếc Vạc quý giá lại được gồm đủ hình dáng ba chân của nó, thật không gì sung sướng bằng! Sự việc đã được như thế thì biết đâu vị chủ của sách là Đại sư lại chẳng vui vẻ mỉm cười trong pháp định lớn của chư Phật. Lại biết đâu Dư Công cũng được vui thích nơi chín suối.

Vậy nên có bài tựa này.

Ngày đầu tháng giêng năm Canh Dần, niên hiệu Bảo Vĩnh năm thứ bảy. Xứ Lạc Tây, núi Ngũ Trí, Sa-môn Tuệ Húc kính ghi ở đình Vong Lự.

- Bài tựa khắc in Nhị Đế chương:

Chẳng thông hiểu về hai Đế thì việc khế hợp với cảnh của thật, soi chiếu Trí của Tục chẳng thể dung thông thấu suốt. Cảnh trí chẳng được dung thông thấu suốt mà hội nhập vào biển Trí Nhất Thiết là điều không thể có. Vậy nên chư Phật giảng nói chánh pháp thường dựa vào hai Đế. Nhiều thế hệ trong nhiều môn học hỏi đạo pháp cũng thường nói rộng về chân, tục. Sự nghiệp ấy đối với các hậu sinh thật không phải nhỏ. Vả chăng, Nhị Đế là tông tộc của hai mươi học phái thường qua lại, tới lui. Tuy mỗi học phái đều bày tỏ kiến giải của mình, nhưng các chỗ then chốt, thiết yếu thì hầu như chưa dốc hết công phu, há chẳng phải là đứng ở bên ngoài để giữ cửa, chỉ có bề ngoài mà đã vội cho là có ảnh hưởng ư?

Thượng nhân Cát Tạng sống vào đời Tùy, có học với Lãng Công, tri thức linh diệu thật khó nghĩ bàn, không gì là chẳng rút ra được phần tinh túy của nó. Bèn đem hết sở học làm việc chú giải các kinh, nói về nẻo huyền vi, giúp cho việc biểu dương giáo pháp Đại thừa, tác phẩm soạn thuật có tới hàng ngàn hàng muôn lời. Tựu trung, đến như hiện tại giải thích về chẳng phải có, chẳng phải không (Phi hữu phi vô), hai, không hai, về “Chuột tha hạt dẻ”, về “Bàn tay nắm quả dưa” v.v... Khéo nói ra những lý giải mà các luận sư ngày trước chưa tỏ, riêng phát huy sự nhận thức về các vấn đề ấy được sáng rõ. Sự nghiệp như thế mà

có thể xao lãng hay sao? Những lời thở than trong đời do đó mà càng đầy dẫy: Môn học kia chẳng được lưu truyền, tác phẩm nọ dường như sắp mất!

Tôi vừa tìm được trong kho sách của Chùa Nhật Danh cuốn sách quý giá này. Lòng quá đỗi vui mừng nên cung kính cầm lấy mà đọc, chẳng kiềm chế nổi, tay chân như muốn run lên. Rồi dựa theo đó mà khảo xét, đính chính và trao sách cho thư viện lớn.

Ngày lành tháng chạp năm Đinh Sửu, Niên hiệu Nguyên Lộc năm thứ mười.

SỐ 1854

NHỊ ĐẾ NGHĨA

QUYỂN 1

Đại sư Tăng Duệ, trong bài tựa Trung luận, viết: “Bách luận đối trị với ngoại đạo nhằm ngăn chận tà kiến. Văn của luận ấy cũng hướng tới việc phá trừ sự mê chấp, vướng mắc của nội giáo. Luận Đại trí Độ thì mang tính chất sâu rộng. Luận Thập Nhị Môn thì đã đạt tới chỗ tinh túy của sự quán tưởng. Tìm hiểu về bốn luận ấy, chân lý như mặt trời, mặt trăng trong lòng mình, chẳng gì là không thấy rõ, thấu suốt”. Cho nên nếu thông đạt bốn luận này thì Phật pháp sẽ sáng tỏ. Đại sư viết: “Bốn luận ấy, tuy tên gọi, bố cục không giống nhau, nhưng thâu tóm để quy về nẻo chính thì đều nhằm phát huy hai đế, làm hiển bày con đường không hai”. Như thấu rõ hai đế thì luận này trở nên sáng rõ, sẽ lãnh hội được. Nếu đối với hai đế chẳng lý giải được thì bốn luận sẽ mịt mờ. Đó là nhân duyên cần thiết để nhận thức về hai đế. Như đã lý giải về hai đế thì chẳng những bốn luận có thể nói rõ các kinh mà còn đều thấu đạt. Do đâu mà biết như thế? Vì như luận chép: “Chư Phật thường dựa vào hai đế để giảng nói chánh pháp? Đã là Chư Phật trong mười phương thường nương vào hai đế để nói pháp, nếu các kinh đều nằm ngoài hai đế, các kinh đã chẳng ngoài hai đế nên hai đế nếu thông hiểu thì các kinh đều thấu suốt.

Bốn luận đều có nói về hai đế, nhưng nay sẽ dựa vào văn của Trung luận để giải thích về vấn đề này. Văn của luận viết: “Chư Phật nương vào hai đế, vì chúng sinh giảng nói đạo pháp: Một là Thế tục đế, hai là Đệ nhất nghĩa đế”.

Nhưng Đại sư lúc sắp viên tịch đã bước lên tòa cao, dặn dò các môn đệ: “Từ khi ta ra khỏi núi đến giờ, thường lấy hai đế làm chánh đạo”. Giảng nói về hai đế gồm hơn hai mươi cách diễn đạt: hoặc nói rộng, hoặc tóm tắt. Hoặc chia ra chương đoạn, hoặc không chia, hoặc phân tích ra làm ba đoạn, tạm nói lên mười lớp. Sở dĩ nói ra mười

lớp chính là để đối lại với tác phẩm "Nhị đế nghĩa" của pháp sư Khai Thiện. Tác phẩm kia nói về hai đế có mười lớp và để đối lại cũng nói rõ mười lớp. Mỗi lớp đều giải thích để đưa về đường chính. Về ý nghĩa ấy, Đại sư chỉ nói có số lặp lại. Chỗ các nghĩa còn lại ấy đều chẳng nói bày, như có các số lặp lại thì đó chẳng phải là lời giảng nói của Pháp sư Hưng Hoàng. Mười lớp bàn về hai đế là:

Thứ nhất là đại ý của đế. Sau cùng là nói về sự giống nhau, khác nhau của hai đế. Nay thứ nhất là nói rõ về đại ý của hai đế. Nhưng Đại sư nói y nghĩa của hai đế phần nhiều dựa vào hai nơi: Một là dựa vào kinh Đại Phẩm, hai là dựa vào Trung Luận. Nay sẽ dựa vào Trung luận để nói về ý nghĩa của hai đế.

Sở dĩ dựa vào Trung luận để giải thích hai đế là vì Trung luận đã dùng hai đế làm Tông chỉ. Nếu rõ được hai đế thì Trung luận sẽ thông hiểu. Từ ý nghĩa ấy nên dựa vào Trung luận để giảng nói hai đế. Phẩm Tứ Đế của Trung luận chép: "Chư Phật nương vào hai đế, vì chúng sinh giảng noí chánh pháp". Lời ấy thì khó lãnh hội. Thế nào là nương vào hai đế nói pháp?

Giải thích*:* Hai đế là gốc, nói pháp là ngọn. Hai đế là đối tượng được nương tựa. Những lời ấy có thể khiến kinh ngạc chăng, vì chẳng phải có được từ đối tượng nhận thức?

- Hỏi: Do đâu mà biết được Đức Phật nương vào hai Đế để nói pháp? Hai đế là đối tượng được nương tựa?

- Giải thích: Xuất xứ từ luận, chẳng phải kiến giải của người khác. Nên cho rằng: Kinh có luận nên ý nghĩa dể lãnh hội. Nay dựa vào luận để giải thích. Trong phẩm Tứ đế của luận, trước là giải thích về hai đế, tiếp theo là giải thích về ". Dựa vào hai đế để nói pháp". Trước, giải thích về hai đế cho rằng: Về thế tục đế, tánh của tất cả các pháp là không, nhưng thế gian vì điên đảo nên cho là thật có. Đối với thế gian là thật thì gọi là Thế đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng đấn về điên đảo tánh là không. Đối với bậc Thánh là thật thì gọi là nghĩa đế Đệ nhất.

Tiếp đó nói: Chư Phật dựa vào hai đế ấy, vì chúng sinh mà nói pháp. Nên biết hai đế là gốc, nói pháp là ngọn. Hai đế là đối tượng được nương dựa. Nương dựa vào hai đế ấy, nói pháp cho chúng sinh nghe.

- Hỏi: Theo ở trên cho rằng Chư Phật dựa vào hai đế để nói pháp, vì phàm phu giảng nói về tục, vì bậc Thánh giảng nói về chân, vì duyên hợp với phàm phu mà giảng nói có, vì duyên hợp với bậc Thánh thì giảng nói không, gọi là nương vào hai đế nói pháp. Đã cho là nương vào

hai đế vì chúng sinh nói pháp, thì làm sao có thể nói vì phàm phu mà nói có, vì bậc Thánh nên giảng không, là dựa vào hai đế nói pháp?

- Nay giải thích: Như trên đã nói: Có, đối với thế gian là Thật, gọi là Tục đế; không đối với bậc Thánh là Thật, gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Dựa vào hai đế ấy, vì chúng sinh mà nói pháp.

- Lại hỏi: Vì ý nghĩa gì mà Chư Phật trong mười phương với giáo pháp được giảng nói đều là Thật, nên phải dựa vào hai đế để giảng. Vì sao? Vì Đế có nghĩa là thật. Có đối với Phàm phu là thật. Không đối với bậc Thánh là thật, hai pháp ấy đều thật. Chư Phật nương vào hai cái thật đó để giảng nói đạo pháp, vì thế các giáo pháp do Chư Phật giảng nói đều thật.

Chỗ giảng nói của chín mươi sáu thứ ngoại đạo, ý nghĩa đều là luống dối chẳng thật, do họ không biết dựa vào hai Đế, vì vậy mà luống dối, không thật. Còn Chư Phật thì nương vào hai Đế để nói pháp, nên mọi giáo pháp được giảng nói đều là thật. Cho nên mọi giáo pháp được Chư Phật giảng nói đều thật, là vì chư Phật thường dựa vào hai Đế để nói pháp thì các pháp được nói đều là thật phải chăng?

- Hỏi: Nếu nương vào hai Đế để nói pháp thì các pháp được nói đều là thật chăng?

- Đáp: Các bậc Hiền Thánh tỏ ngộ như thật về tánh các pháp là không. Như lai dựa vào chỗ tỏ ngộ như thật ấy của họ mà giảng nói, nên chỗ giảng nói của Chư Phật cũng là thật. Đây tức là dựa vào nghĩa đế Đệ nhất để nói pháp nên cho là thật. Người đời đối với viên ngói, chiếc áo, v.v... đều là thật nên chỗ giảng nói ấy cũng là thật.

Như Bách Luận chép: "Phật đi vào Thành Xá-vệ, thuận theo thế gian mà nói bày nên không hề lầm lỗi!" đó chính là nương vào Thế đế để nói pháp là thật. Dựa vào hai cái thật ấy mà nói pháp, nên các pháp được chư Phật giảng nói đều thật.

Trước cho rằng dựa vào sự thật của phàm phu mà nói về tên gọi. Dựa vào Thế đế để giảng nói đạo pháp, dựa vào sự thật của bậc Thánh mà nói về tên gọi; dựa vào nghĩa đế đệ nhất để nói pháp. Dựa vào hai đế, vì chúng sinh mà giảng nói chánh pháp. Những lời ấy đều thích hợp. Nay xin hỏi: Dựa vào hai đế để nói pháp, thì đối tượng được nương dựa là đế của nơi chốn, vậy là được hay là mất, hay là vừa được vừa mất? Về đế của giáo pháp cũng nói câu hỏi như thế!

Đại sư đáp: Đế của nơi chốn là mất (hại), đế của giáo pháp là được (lợi). Do đâu nói đế của nơi chốn là mất? Có đối với phàm phu là thật có, không đối với bậc Thánh là thật không. Cái không, hữu ấy đối

với phàm, Thánh đều thật. Do đó nên gọi là mất. Nói đế của giáo pháp là được, vì ngôn từ của Như lai thường thành thật đúng đắn. Dựa vào cái có của phàm phu nên giảng là có. Có chẳng trụ nơi có. Có biểu thị chẳng có. Dựa vào cái không của bậc Thánh nên giảng là không. Không chẳng trụ trong không, không biểu thị cho chẳng không. Đó chính là có, không, là hai, biểu thị cho chẳng phải là có, chẳng phải không chẳng hai. Chẳng hai của hai, hai của chẳng hai: Hai của chẳng hai tức là giáo pháp của lý, chẳng hai của hai tức là lý của giáo pháp. Lý của giáo pháp thì ứng hợp với giáo pháp. Giáo pháp của lý thì biểu thị cho lý. Lý, giáo, hai, chẳng hai làm nhân duyên cho nhau nên gọi là được.

Tuy nhiên, đế của giáo pháp là như thế, dù như thế mà lại chưa thể lý giải. Vì sao? Vì ông dựa vào hai đế nói pháp thì dựa vào hai đế và nói pháp đều là đế của giáo pháp phải chăng?

Nếu đều là đế của giáo pháp thì trái với văn luận. Luận chép: Tánh các pháp là không, thế gian do điên đảo nên cho có là Thế đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, là nghĩa đế Đệ nhất. Chư Phật dựa vào hai đế ấy, nói rõ việc dựa vào hai đế để nói pháp thì đối tượng được dựa vào là đế của nơi chốn, nói pháp là đế của giáo pháp.

- Hỏi: Đối tượng được nương dựa ở hai đế là được hay mất?

- Luận tự nhận định: Luận chép: Tánh của các pháp là không, thế gian do điên đảo nên cho là có. Đối với Phàm phu là Đế (thật). Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, bất sinh. Đối với bậc Thánh là Đế, đó là chia ra hai đế phàm, Thánh khác nhau. Phàm Thánh tuy là không hai, không hai mà là hai nên có đế của phàm phu, đế của Hiền Thánh. Đế của phàm phu tức là mất. Đế của Hiền Thánh tức là được. Vì sao? Vì đã cho rằng tánh các pháp là không, do điên đảo nên nói là có. Các bậc hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không. Nên biết: Đế của phàm phu là mất, đế của Hiền Thánh là được. Do đâu mà nói như thế? Đế của Phàm phu là điên đảo nên là mất. Đế của Hiền Thánh là không điên đảo nên là được. Đây tức là chia ra đế của phàm phu, đế của Hiền Thánh, đế điên đảo, đế chẳng điên đảo.

- Hỏi: Nếu đối tượng được nương dựa vào hai đế có điên đảo và chẳng điên đảo thì chẳng thể lý giải. Vì sao? Phật có thể dựa vào chỗ chẳng điên đảo để giảng, làm sao dựa vào chỗ điên đảo thuyết giảng cho chúng sinh? Nếu bảo hai đế của nơi chốn đều chẳng điên đảo thì trái với văn luận, văn luận viết: Thê gian điên đảo cho là có Thế đế.

Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không là nghĩa đế Đệ nhất. Dựa vào hai đế ấy nói pháp cho chúng sinh nghe. Nên biết: Dựa vào điên đảo và chẳng điên đảo để giảng nói. Nếu thuận theo văn luận thì Chư Phật, Bồ-tát há được dựa vào chỗ điên đảo để nói pháp hay sao? Tiến lui khó hiểu, chưa được giải thích rõ ràng.

- Hỏi: Trước cho rằng đối tượng được nương dựa có được mất. Như thế chẳng trái với chỗ giảng nói của Đại sư hay sao?

- Đại sư nói: Hai đế của nơi chốn là mất. Nay sao lại nói hai đế của nơi chốn có được, có mất? Giải thích rằng: ông nói đế của nơi chốn đều là mất, mà chính là sự vâng nhận giáp pháp tạo hành ở đế của nơi chốn ấy, đều mất. Vì sao? Vì Như lai nói có là biểu thị cho chẳng thật có, nói không là biểu thị cho chẳng thật không, nói hai là biểu thị cho chẳng hai. Người lãnh hội nghe có thì hiểu là có, nghe không thì hiểu là không. Nghe có, tạo ra có, hiểu có, đối với cái thật của phàm phu ấy gọi là Tục đế. Nghe không, tạo ra không, hiểu không, đối với thật của các Hiền Thánh ấy gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Hai Đế đều mất.

- Hỏi: Thế nào là mất?

- Đáp: Như lai nói có là biểu thị cho chẳng thật có, nói không là biểu thị cho chẳng thật không. Nói hai là khiến nhận thức về chẳng hai. Nói ngón tay là thấy được mặt trăng. Nhưng chúng sinh nghe có là trụ chấp vào có, nghe không là trụ chấp vào không, giữ chặt lấy ngón táy mà quên mặt trăng, chấp vào giáo pháp mà bỏ lý mầu, há chẳng phải là mất sao? Như thế thì đó chính là có hai thứ đế của nơi chốn:

a/. Đế của nơi chốn là đối tượng được nương dựa.

b/. Đế của nơi chốn là mê chấp giáo pháp.

Đế của nơi chốn là đối tượng được nương dựa thì có được có mất, còn đế của nơi chốn mê chấp giáo pháp thì cả hai đều mất. Đế của nơi chốn làm đối tượng được nương dựa là gốc, Đế của nơi chốn mê chấp giáo pháp là ngọn.

Gọi đế của nơi chốn làm đối tượng nương dựa là gốc là vì. Nói theo cả cuộc đời giáo hóa của Đức Phật Thích-ca mà bàn thì khi đức Phật chưa ra đời, trước đó đã có hai Đế của nơi chốn ấy. Đức Phật dựa vào hai đế ấy, vì chúng sinh nói pháp. Vì sao? Vì Chư Phật giảng nói đạo pháp đều dựa vào hai Đế, nên mở đầu phải dựa vào hai Đế để giảng. Nên biết, đế của nơi chốn làm đối tượng được nương dựa là gốc.

Gọi đế của chốn mê chấp giáo pháp là ngọn, là vì, chúng sinh vâng nhận giáo pháp có, không ở hai Đế của Như lai, tạo sự lý giải về có, không trở thành nơi chốn, nên Đế của nơi chốn ấy là có sau.

Lại có ba việc khác nhau: Đó là trước sau, chủ thể đối tượng và chung riêng. Theo phần sau giải thí cả trước:

- Gọi là chung riêng tức là Đế của nơi chốn làm đối tượng được nương dựa là chung, đế của nơi chốn mê chấp giáo pháp thì riêng. Đế của nơi chốn làm đối tượng được nương dựa là chung, vì thế gian do điên đảo nên cho là có. Đối với thế gian thì cái thật ấy là Thế đế. Các bậc hiền Thánh nhận thức đúng về tánh cùa điên đảo là không, là nghĩa đế đệ nhất. Vậy là hai đế ấy chung cho tất cả phàm, Thánh, như kinh Niết-bàn nói: "Bồ-tát Văn-thù hỏi: Trong Thế đế có nghĩa Đệ nhất chăng? Trong nghĩa Đệ nhất có Thế đế chăng? Nếu trong ấy có tức là một Đế, nếu trong ấy không có thì chẳng phải Như lai giảng điều luống dối hay sao? Đức Phật đáp: Thế đế tức nghĩa đế Đệ nhất, thuận theo chúng sinh nên phân biệt nói thành hai đế. Sự nhận thức của người đời thì gọi là Thế đế. Sự nhận thức của các bậc Thánh thế gian và xuất thế gian nhận định đối với hai đế. Văn của Trung luận cũng nói rõ như thế: "Thế gian điên đảo cho là có, đó là Thế đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, đó là đệ nhất nghĩa đế? Vậy nên hai đế của nơi chốn ấy là chung.

Gọi Đế của nơi chốn mê chấp giáo pháp là riêng, vì Như lai nói về hai Đế có, không, là nhằm để biểu thị cho đạo không hai. Người có phương tiện nghe hai thì tỏ ngộ về chẳng hai, rõ lý ngộ giáo, gọi là Đế của giáo pháp. Người không có phương tiện, nghe hai thì trụ chấp vào hai, chẳng thấu lý, mê chấp giáo pháp, gọi là Đế của nơi chốn. Đế của nơi chốn chỉ là không có phương tiện, do đó gọi là riêng.

Gọi là chủ thể, đối tượng: Đế của nơi chốn làm đối tượng được nương dựa tức là chủ thể giáo hóa. Đế của nơi chốn mê chấp giáo pháp là đối tượng được giáo hóa. Một hướng ấy, nghiêng về nghĩa đế Đệ nhất nói về một bên. Vì sao? Như luận chép: "Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh điên đảo là không", nên đó là chủ thể giáo hó, đó cũng như kinh Niết-bàn có câu: "Tất cả Thế đế nếu đối với Như lai là nghĩa đế Đệ nhất, nên nghĩa Đệ nhất đế ấy là chủ thể giáo hóa. Luận cũng giải thích như vậy: "Phàm phu điên đảo cho là có. Các bậc Hiền Thánh biết rõ tánh điên đảo ấy là không, chẳng sinh chẳng diệt. Đối với bậc Thánh là nghĩa đế bậc nhất". Như thế thì nói rõ: nghĩa Đệ nhất đế ấy là Đế của chủ thể giáo hóa.

Còn Đế của nơi chốn mê chấp giáo hóa là đối tượng được giáo hóa, là vì, vâng nhận nơi giáo pháp trở thành nơi chốn, tuy là bậc Thánh nhưng chung cuộc là giáo pháp được vâng nhận. Do giáo pháp được

vâng nhận nên gọi là đối tượng được giáo hóa.

- Gọi là trước, sau thì so với gốc-ngọc chẳng khác. Đế mà nơi chốn làm đối tượng được nương dựa là gốc, là trước. Đế của chốn mê chấp giáo pháp là ngọn, là sau. Mở đầu là nương vào hai đế để giảng nói, nhưng về sau mới vâng nhận giáo pháp. Người có phương tiện tỏ ngộ lý mầu, thành đế của giáo pháp. Không có phương tiện, chẳng thấu tỏ lý, thì thành đế của nơi chốn. Vậy nên trước sau khác nhau.

- Kế là phân biệt rõ về một câu: Trước cho rằng, các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh điên đảo là không, nên đối với bậc Thánh gọi là Đệ nhất nghĩa đế. Như kinh Niết-bàn nói: Tất cả Thế đế, nếu đối với Như lai thì là nghĩa đế Đệ nhất.

- Hỏi: Đã cho tất cả Thế đế đối với Như lai là nghĩa đế Đệ nhất, thì cũng có thể cho rằng tất cả nghĩa đế Đệ nhất đối với phàm phu là thế đế phải chăng?

- Giải: Như thế là chỉ rõ xuất xứ từ văn trong luận. Luận chép: Về Thế đế, tánh tất cả các Pháp là không, nhưng thế gian điên đảo cho là thật có. Đối với người thế gian là thật, gọi đó là Đế. Lý giải về Thế đế, trước nói lên tánh của tất cả các pháp là không để giải thích, làm rõ tánh của tất cả pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có. Đối với người thế gian thì thật gọi là Đế. Nên biết: Tất cả nghĩa đế Đệ nhất đối với phàm phu là Thế đế. Như kinh Đại Phẩm nói: các pháp không thật có nhưng hiện có, như hiện có mà là không thật có. Hiện có đối với bậc Thánh là không thật có, tức Thế đế là nghĩa đế Đệ nhất. Không thật có đối với phàm phu là hiện có, tức nghĩa đế Đệ nhất là Thế đế.

- Hỏi: Do đâu mà chia ra hai đế Phàm Thánh, được mất? Đáp là nhằm chỉ rõ Thánh là được, phàm là mất, khiến chuyển biến được tỏ ngộ, thấy rõ đây là đế của phàm phu, đây là đế của bậc Hiền Thánh, đấy là đế điên đảo, đây là đế chẳng điên đảo, chỉ ra con đường phàm Thánh ấy để lìa bỏ phàm, tu học theo Thánh, bỏ điên đảo tu theo chẳng điên đảo. Do ý nghĩa đó nên chia ra hai đế phàm Thánh, được mất. Do đâu mà biết? Do đều xuất xứ từ kinh luận. Đại kinh có câu: "Nhằm khiến cho chúng sinh nhận thức sâu xa về nghĩa đệ nhất, vì vậy mà Như lai nói về Thế đế. Nếu chúng sinh chẳng từ Thế đế tỏ ngộ về nghĩa đế Đệ nhất thì Như lai rốt ráo chẳng nói về Thế đế". Vậy nói về Thế đế là nhằm để nhận thức sâu xa về nghĩa đế đệ nhất. Lại như Trung Luận chép: "Nếu chẳng dựa vào Tục đế thì chẳng đạt được Đệ nhất nghĩa đế. Chẳng đạt được Đệ nhất nghĩa đế thì chẳng đạt đến Niết-bàn". Vậy nên nói về thế đế là để nói về nghĩa đế đệ nhất. Nói về nghĩa đế đệ nhất là nhằm đạt

đến Niết-bàn, do đó nên chỉ ra hai đế.

Lại như kinh Niết-bàn chép: "Bát-nhã Ba-la-mật, vì việc lớn nên xuất hiện. Mục đích nhằm chỉ ra đó là đạo, đó chẳng phải đạo". Chẳng phải là đạo tức là điên đảo, là đạo tức chẳng phải điên đảo. Chỉ rõ đó là đạo, đó chẳng phải là đạo để khiến dứt hẳn nơi chẳng phải đạo, theo về chánh đạo, cũng nhằm chỉ rõ chỗ điên đảo, để khiến dứt hẳn chỗ điên đảo theo về chỗ chẳng điên đảo. Do từ y nghĩa ấy nên được chia ra hai đế, chỉ rõ sự được mất, lợi hại, khiến đạt được sự tỏ ngộ.

Tuy nhiên, nhận định chung về hai đế có ba chi tiết:

1/. Phàm, Thánh theo điên đảo, chẳng điên đảo nhận định về hai Đế.

2/. Theo bậc Thánh tự nhận định về hai đế.

3/. Theo Phàm phu tự nhận định về hai đế.

1- Theo cả Phàm, Thánh nhận định về hai đế: Chỗ hiểu biết của Phàm phu là thế đế. Chỗ lý giải của bậc Thánh là nghĩa Đế đệ nhất. Sự nhận định của phàm Thánh ấy dựa theo sự nhận biết về tánh không và chẳng nhận biết về tánh không để phân biệt phàm Thánh. Chưa nhận biết được tánh không là Phàm, nếu nhận biết được tánh không là Thánh, dựa theo đó để nhận định về hai Đế.

2- Theo hàng Thánh tự nhận định về hai Đế: Bậc Thánh thấu đạt có là không, có không là có không. Như thế thì hai Đế ấy đều là hai Đế của bậc Thánh. Vì sao? Vì như Tứ Đế: Khổ tập diệt đạo đều gọi là Thánh Đế. Hai Đế cũng vậy, hai thứ chân tục đều là Thánh Đế.

- Hỏi: Lời ấy xuất xứ từ đâu?

- Giải: Như phần cuối của phẩm Tứ Nhiếp của kinh Bát-nhã nói rõ, có khi tình thế chuyển biến mở ra hàng nghìn nẻo, có lúc phải lấy nghĩa của hai văn để giải thích chứng cứ. Nay thì phải lấy nghĩa của văn để làm rõ, phẩm ấy chép: "Nếu phàm phu nhận biết về Thế đế thì nên là quả vị Tu-đà-hoàn cho đến quả vị Phật. Nếu phàm phu chẳng nhận biết về Thế đế và nghĩa đế Đệ nhất, thì chỉ là bậc Thánh mới nhận biết về hai đế ấy.

Phần nhận định chung là như thế.

Nhưng dựa theo bậc Thánh thì lại có vô lượng chủng loại, như Đại Kinh chép: "Ta một thời cùng Bồ-tát Di Lặc ở núi Kỳ-xà-quật cùng nói về Thế đế. Năm trăm vị Thanh văn chẳng biết, chẳng rõ, huống chi là nói về nghĩa đế Đệ nhất rất sâu mầu."

Xét theo đó thì Nhị thừa chẳng nhận biết hai đế. Chỉ có Bồ-tát mới nhận biết về hai đế. Bậc Hiền thì lý giải tương tự về hai đế. Tiếu

thừa bảy phương tiện, Đại thừa ba mươi tâm đều lý giải tương tự. Tiểu thừa từ bậc khổ nhẫn trở lên, Đại thừa từ địa thứ nhất trở lên thì lý giải đúng về hai đế. Lý giải về thế đế thì thông hiểu duyên tựa như lý. Lý giải về chân đế thì dứt bặt bốn câu, trăm lời phủ định. Ba thừa cũng lãnh hội về hai đế. Như kinh Niết-bàn đã nói, năm trăm vị Thanh văn chẳng nhận biết về hai đế. Thế đế còn chẳng biết, huống chi đối với đệ nhất nghĩa đế rất sâu mầu, cho nên biến giải chẳng thành.

Hiện tại đã đạt được ý nghĩa ấy. Vì sao? Vì Nhị thừa tâm hướng về sinh diệt đoạn thường, chẳng đi theo Trung đạo, không thấy Phật tánh. Trung đạo là gốc, đã chẳng biết gốc thì đâu thể rõ ngọn! Đã chẳng thấy lý, thì đâu thể biết giáo pháp? Vì sao? Vì họ biết hữu mà chẳng biết không, biết không mà chẳng biết hữu, hữu mà chẳng thể dùng không, không mà chẳng thể dùng hữu. Hai mà chẳng thể thấy được cái dụng của chẳng hai. Chiều ngang, chiều dọc (không gian, thời gian) đều bị ngăn ngại. Nấu là Bồ-tát thì hữu là dụng của không, không là dụng của hữu. Hai là dụng của chẳng hai, chẳng hai là dụng của hai, nên cả hai chiều ngang dọc đều không ngăn ngại.

3- Theo phàm phu tự nhận định về hai Đế: Tất cả đều là thật, đó là theo chỗ giải thích của Tùng Lai về hai Đế. Họ cho rằng: Ba giả, bảy thật là thế đế. Bốn dứt hẳn trăm phi là nghĩa đế Đệ nhất. Ba giả chẳng đạt được bốn bặt. Bốn bặt chẳng đạt được ba giả. Không chẳng đạt được có, có chẳng đạt được không, dứt bặt chẳng đạt được không dứt bặt. Không dứt bặt chẳng đạt được dứt bặt. Hai đế như thế đều là hai đế của phàm phu. Do đâu mà biết như vậy? Đại Kinh nêu: "Chúng sinh dấy khởi kiến chấp gồm có hai thứ: Một là kiến chấp về thường, hai là kiến chấp về đoạn", tức là gồm có đủ hai thứ kiến chấp hữu vô, đoạn thường. Lại nữa, Hữu đối với phàm phu là thật, là Đế. Cũng vậy, không đối với phàm phu là thật, là Đế. Thật có cái không ấy nên chẳng phải Đế, do đó phàm phu cũng có hai Đế.

Ở đây đã chia ra ba thứ hai đế, nhị đế theo kiến giải ở người của Tùng Lai tự nhiên rơi vào hai đế của phàm phu. Vì sao? Vì ở đây đã nói về ba thứ hai Đế.

a/. Hai Đế do Phàm, Thánh cùng nhận định.

b/. Hai Đế theo bậc Thánh tự nhận định.

c/. Hai Đế theo phàm phu nhận định.

Về hai Đế của phàm phu ấy là ba giả, là Tục đế của phàm phu. Bốn bặt là chân đế của phàm phu. Ý nghĩa của kiến giải kia là như thế phải chăng? Ba giả theo nghĩa của ông ấy là tục đế, bốn bặt là Chân đế,

tức là tự rơi vào hai đế của phàm phu như tôi đã nói trên, chẳng phải là vị trí đã được sắp đặt ở chỗ cũ. Như nghĩa về lý trong ngoài ở một nhà: ông tạo nên nghĩa ấy là tự làm rơi vào nơi lý ngoài của tôi. Văn luận chép: "Phật dựa vào hai Đế nói pháp cho chúng sinh nghe". Từ trước tới giờ đã giải thích tóm lược về "việc dựa vào hai Đế", tiếp theo là giải thích về "dựa vào hai Đế nói pháp cho chúng sinh nghe".

- Hỏi: Đã gọi là dựa vào hai Đế để nói pháp. Vậy thì người nào giảng về pháp, là những việc gì?

- Những người lãnh hội ý kiến của Đại sư cho rằng: Nói pháp hữu cho phàm phu nghe, nói pháp không bậc Thánh nghe, vì cả hai hàng Phàm, Thánh nói pháp hữu không. Đó gọi là dựa vào hai Đế để nói pháp.

- Hỏi: Đại sư có nói lời ấy chăng?

- Đáp: Tất nhiên là Đại sư đã nói như thế. Nhưng sử dụng lời nói ấy mà không lý giải ý đó. Vì sao? Vì phàm phu nói về có, vì bậc Thánh nói về không, gọi là dựa vào hai Đế nói pháp". Thì lời ấy trở thành nói về điều gì? Chư Phật dựa vào hai Đế nói pháp cho chúng sinh nghe, sao được cho là vì phàm phu nói về có rồi lại vì hàng Thánh nói về không? Văn luận chép: "các bậc Hiền Thánh nhận biết đúng về tánh điên đảo là không". Đã nhận biết bản tánh các pháp là không, làm sao lại giảng về không cho họ nghe? Nay chỗ nói như luận đã giải thích: Luận cho rằng: "Chư Phật dựa vào hai Đế nói pháp cho chúng sinh nghe". Rõ ràng là nói "Vì chúng sinh giảng nói đạo pháp" chứ không nói là vì hàng Thánh thuyết pháp, chẳng phải nói pháp cho bậc Thánh nghe nhân.

- Hỏi: Ở đây theo nghĩa nào để cho rằng vì chúng sinh mà giảng nói về hai Đế?

- Giải: Đây là dựa theo tính chất mê ngộ, chủ thể - đối tượng để nhận định là nên giảng nói hay chẳng nên giảng nói. Nói rõ chúng sinh mê chấp đối với có không, chưa tỏ ngộ về có không, nên vì chúng sinh mà nói giảng nói về có không. Nói rõ đó là có, đó là không, đó là phàm, đó là Thánh, đó là điên đảo, đó là chẳng điên đảo, Tất cả nhằm khiến cho chúng sinh từ có hội nhập không, bỏ phàm về Thánh. Do ý nghĩa ấy nên giảng nói về hai Đế. Nếu là bậc Thánh đã tỏ ngộ thì đâu cần phải giảng nói. Vì phàm phu chưa tỏ ngộ nên phải giảng về hai Đế cho họ nghe. Phàm phu chưa tỏ ngộ nên vâng nhận giáo pháp, còn bậc Thánh đã tỏ ngộ thì khỏi phải làm việc ấy.

Gọi là chủ thể - đối tượng là tất cả Thế Đế nếu đối với Như lai thì đều là nghĩa Đế bậc nhất nên là chủ thể giáo hóa, há chẳng phải chủ

thể giáo hóa là có thể giáo hóa giảng nói chánh pháp hay sao? Tất cả nghĩa đế bậc nhất, nếu đối với chúng sinh thì là thế đế, do đó chúng sinh là đối tượng được giáo hóa. Vì vậy cần phải vì họ mà giảng nói chánh pháp.

Cần đem hai đoạn văn ở Phẩm Quán Pháp của Trung Luận cùng phần giải thích Phẩm Vãng Sinh của đại luận để giải thích trọn vẹn về ý nghĩa này. Phẩm Quán Pháp của Trung Luận chép:

"Chư Phật hoặc nói ngã.
Hoặc nói về vô ngã
Trong Thật tướng các pháp
Chẳng ngã, chẳng phi ngã".

Phần văn xuôi giải thích: "Vì phàm phu nói về ngã, vô ngã. Lại vì bậc Thánh đạt đạo nói về ngã, vô ngã. Ngã, vô ngã tức là hai đế. Nên phẩm Thứ nhất của Đại luận chép: Người cùng với Thế đế nên có. Nghĩa đế Đệ nhất tức là không. Nên biết: Ngã là Thế Đế, vô ngã là nghĩa đế Đệ nhất. Đã vì phàm phu nói về ngã, vô ngã, vì bậc Thánh nói về ngã, vô ngã, thì cùng vì phàm phu giảng nói hai đế, vì Thánh nói về hai đế.

Phần giải thích Phẩm Vãng Sinh của Đại luận chép: "Hỏi rằng: Phẩm Tập Ứng trước đã nói, không có Bồ-tát nên không có qua lại, nay do đâu nói có Bồ-tát có qua lại? Giải thích: "Điều ấy chẳng hề trái nhau. Vì phàm phu nói không qua lại, vì bậc Thánh nói có qua lại. Vì bậc Thánh nói không có qua lại, vì phàm phu nói có qua lại. Nhưng qua lại, không qua lại, đều lại là hai Đế, nên vì phàm phu nói về hai Đế, vì bậc Thánh nói về hai Đế" Về đại ý thì giống với đoạn văn trên của Trung luận.

Tuy vậy là nghĩa về hai Đế với ba chi tiết, trước vì phàm phu nói về có, vì bậc Thánh nói về có, không. Đó đều là nghĩa về hai Đế với ba chi tiết, trước vì phàm phu nói hai Đế, chẳng vì bậc Thánh nói về hai Đế. Cũng dựa theo tính chất mê ngộ, chủ thể, đối tượng để nhận định như trước.

- Giải thích Phẩm Pháp:

- Hỏi: Vì sao Phẩm Pháp cho giảng nói hai Đế cho phàm phu nghe? Giảng nói hai Đế cho bậc Thánh nghe?

- Giải: Vì phàm phu giảng nói về ngã, vô ngã, như trước đã nói, vì phàm phu giảng có, không, khiến cho tỏ ngộ về chẳng có không. Về ngã, vô ngã cũng như vậy, chúng sinh mê chấp về ngã, vô ngã. Lìa ngã tức lìa chấp thường, lìa vô ngã tức lìa chấp đoạn, tức khiến họ lìa đoạn

thường, tỏ ngộ về Trung đạo. Đó là vì phàm phu giảng về ngã, vô ngã.

Vì bậc Thánh nói về ngã, vô ngã, bậc Thánh đã lý giải về ngã, vô ngã, do đó vì các bậc ấy giảng về ngã, vô ngã. Trước vì phàm phu giảng về ngã, vô ngã vì phàm phu mê chấp ngã, vô ngã. Còn bậc Thánh giảng nói về ngã, vô ngã, thì chẳng phải bậc Thánh mê chấp về ngã, vô ngã nên vì họ nói pháp. Mà vì bậc Thánh nghe nói về ngã, vô ngã thì liền lý giải ngã, vô ngã, nên vì các bậc ấy mà giảng nói. Đại luận dẫn trong kinhThiên Vấn nói: A-la-hán với thân sau cùng có thể giảng nói về ngã, vô ngã hay chăng? Đáp: có thể giảng nói về ngã, vô ngã cho bậc Thánh nhân nghe. Lại nói: Như mật hiệu của đám quân phòng vệ, chỉ những người trong hàng ngũ ấy mới hiểu, còn người khác thì không hiểu. Nói giảng về ngã, vô ngã chỉ có bậc Thánh hiểu còn người khác không hiểu. Do bậc Thánh có thể lý giải về ngã, vô ngã, nên vì các bậc ấy giảng nói về ngã, vô ngã. Trung luận đã như thế. Phẩm Vãng Sinh trong Đại luận cũng giống như vậy, nên có thể biết.

- Hỏi: Phàm phu mê chấp về ngã, vô ngã, nên vì họ mà giảng nói về ngã, vô ngã, giúp họ tỏ ngộ lý ấy, điều này là có ích. Còn bậc Thánh đã lý giải về ngã, vô ngã. Do bậc Thánh đã lý giải về ngã, vô ngã nên vì các bậc ấy mà giảng nói về ngã, vô ngã, đó là vì làm lợi ích cho các phàm phu, đó là lợi tha, chẳng phải tự lợi.

Như Tôn giả A-nan xưng “Tôi nghe” là nhằm đem lại lợi ích cho chúng sinh. Thêm nữa, Đại sư cho rằng: Vì phàm phu nên giảng về có, vì các bậc Thánh nêu nói giảng về không, đó là xem phàm Thánh đều là duyên của đối tượng được giáo hóa. Phàm, Thánh cùng vâng nhận giáo pháp. Hữu đối với phàm phu là thật, vì các vị ấy nói giảng không, khiến tỏ ngộ chẳng không. Khiến cho phàm Thánh nhờ giảng nói về có không mà tỏ ngộ về chẳng có không, cũng khiến cho phàm phu tỏ ngộ chẳng phải phàm phu, khiến cho bậc Thánh tỏ ngộ chẳng phải bậc Thánh. Chẳng phải phàm, chẳng phải Thánh là chánh pháp của Trung đạo. Nên cho rằng: chẳng phải hạnh của phàm phu, chẳng phải hạnh của Hiền Thánh, đó là hạnh của Bồ-tát.

Thêm nữa, vì phàm phu giảng về hữu, vì bậc Thánh giảng về không, là nhằm nói lên tùy theo phàm phu nên giảng về hũu, tùy theo bậc Thánh nên giảng về Không. Như đối với một sắc, đối với phàm là hữu, tùy theo bậc Thánh giảng nói sắc là không. Nhưng sắc không hề là hữu vô. Đó chính là nghĩa đối ứng nguyên do ở người. Kiến giải kia cho rằng: Ba giả là lý của thế đế, bốn không là lý Chân đế, tức là đạo lý của hai Đế.

Nay nói rõ: Tùy theo phàm phu giảng nói về có, tùy theo bậc Thánh giảng nói về không, đều là thuận theo phàm Thánh giảng nói về có không, đâu có gì gọi là đạo lý của hai Đế. Do từ ý nghĩa ấy nên cho rằng vì phàm, Thánh giảng nói về có không.

Đã giải thích về "Vì chúng sinh" xong, tiếp theo là giải thích về "nói pháp", nói pháp có ba trường hợp:

a/. Giảng nói đủ cả hai Đế.

b/. Chỉ giảng về nghĩa Đế Đệ nhất, không giảng về Thế Đế.

c/. Chỉ giảng về Thế Đế, không giảng nghĩa đế Đệ nhất.

Ba trường hợp trên đều xuất xứ từ kinh luận. Phần giải thích phẩm Vãng Sinh của luận Đại Trí Độ chép: "Hỏi: Phẩm Tập ưng trước nói Bồ-tát tu tập ứng hợp với Bát-nhã, chẳng thấy Bồ-tát, chẳng thấy Bát-nhã, không Bồ-tát, không Bát-nhã. Nay do đâu lại nói có Bồ-tát vãng sinh, sinh trở lại?

- Đáp: Trước nói rõ không Bồ-tát không Bát-nhã là theo nghĩa đế Đệ nhất nói giảng về Bát-nhã. Nay nói về Bồ-tát vãng sinh là dựa theo Thế Đế giảng nói về Bát-nhã. Đó là dựa theo hai Đế để giảng về Bát-nhã".

Lại như kinh Niết-bàn chép: Này người Thiện nam! Chớ nhập vào pháp định không rất sâu xa! Vì sao? Vì đại chúng căn trí còn ám độn, nên đem Thế Đế để giảng về Niết-bàn.

Về nghĩa chẳng nghe, nghe, thì trước cho rằng chớ nhập vào pháp định không rất sâu mầu vì đại chúng căn trí còn ám độn, tức là dựa theo nghĩa đế Đệ nhất để giảng. Còn nói "nên dùng Thế Đế để giảng nói giải thích" thì đó là dựa theo Thế Đế để giảng.

Luận Đại Trí Độ có câu: "Nhằm giảng nói về Tất-đàn Đệ nhất nghĩa nên giảng kinh Bát-nhã Ba-la-mật." Đây tức là chỉ giảng về Nghĩa Đế đệ nhất. Thêm nữa, như đại kinh chép: "Cùng Bồ-tát Di-lặc luận bàn thế đế mà năm trăm vị Thanh văn chẳng biết chẳng hiểu." Đây tức là chỉ giảng về thế đế. Tuy có ba trường hợp không giống nhau nhưng chỗ giảng của Như lai đều không ngoài hai đế.

- Hỏi: Do ý nghĩa gì mà Như lai nói pháp không ngoài hai đế?

- Đáp: Hai đế tức là bốn thứ Tất-đàn. Ba thứ Tất-đàn kia tức là Thế Đế, Tất-đàn Đệ Nhất Nghĩa tức là nghĩa Đế đệ nhất. Bốn Tất-đàn thâu tóm cả mười hai bộ kinh, gồm thâu cả tám muôn bốn ngàn pháp tạng. Pháp được thâu tóm tận cùng thì sự gồm thâu các pháp ở hai đế cũng tận. Đây là dựa theo tính chất cùng tận, chẳng cùng tận để nói về nghĩa. Do hai đế tận cùng các pháp, nên Như lai dựa theo hai đế để

giảng nói chánh pháp.

- Hỏi: Hai đế cùng bốn Tất-đàn thâu tóm các pháp đều tận cùng. Vậy vì sao Chư Phật dựa vào hai đế để giảng nói chánh pháp mà không dựa vào bốn Tất-đàn để giảng?

- Giải: Về chung thì đều được: Đã dựa vào hai đế để giảng thì cũng dựa vào bốn Tất-đàn để giảng, nhưng về riêng thì chẳng thích hợp. Do đâu có nghĩa ấy? Muốn nói chỗ giảng của Chư Phật đều là thật. Kinh Kim Cương Bát-nhã chép: "Ngôn ngữ của Như lai là ngôn ngữ chân thật, ngôn ngữ đúng đắn," do đó dựa vào hai đế để giảng. Còn tên của bốn Tất-đàn thì chẳng đích thực là sự thật của vị chủ nên dựa vào bốn Tất-đàn để giảng.

- Hỏi: Chẳng dựa vào bốn Tất-đàn để giảng nói chánh pháp, vậy dùng bốn Tất-đàn để làm gì?

- Giải: Hai đế là đối tượng được nương dựa. Dựa vào hai đế để giảng về bốn pháp Tất-đàn. Đây cũng là hai loại, đều chọn lấy một nghĩa để giải thích. Theo sự thật mà giảng về nghĩa gọi là bốn Tất-đàn. Nói giảng đúng về nghĩa thật thì gọi là hai đế. Đây tức là dựa vào hai đế, nhưng dùng phương tiện theo duyên không giống nhau, do đó mà có bốn thứ Tất-đàn.

- Hỏi: Như vậy là dựa vào hai đế để giảng về bốn Tất-đàn phải chăng?

- Đáp: Dựa vào Nghĩa đế đệ nhất để giảng về Tất-đàn đệ nhất nghĩa. Dựa vào Thế đế để giảng về ba Tất-đàn kia. Dựa vào nghĩa đế Đệ nhất để giảng thì hợp mà chẳng mở. Dựa vào Thế đế để giảng thì mở mà chẳng hợp. Do dựa vào nghĩa đế Đệ nhất lại giảng về Tất-đàn đệ nhất nghĩa nên hợp mà chẳng mở. Còn dựa vào Thế đế để giảng về ba Tất-đàn kia thì là mở ra mà chẳng hợp.

- Hỏi: do đâu mà dựa vào nghĩa đế Đệ nhất thì gọi là hợp mà chẳng mở. Còn dựa vào Thế đế thì gọi là mở mà chẳng hợp.

- Giải: Đã có hai đế, đâu vội đều cho là hợp hay mở. Nhân duyên của chân đế và tục đế cũng là nhân duyên của sự mở ra, hợp lại.

- Hỏi: Đều là nhân duyên của hai đế, vì sao Nghĩa đế đệ nhất thì hợp mà chẳng mở, còn thế đế thì mở mà chẳng hợp?

- Giải: Thế đế là không có, Nghĩa Đế đệ Nhất là có không. Đệ nhất Nghiã đế là không khác nhau của khác nhau, còn Thế đế là khác nhau của không khác nhau. Đệ nhất Nghĩa đế là không hai của hai, còn Thế đế là nhị của không hai. Do vậy mà Thế Đế thì mở ra mà chẳng hợp, còn nghĩa đế đệ nhất thì hợp mà chẳng mở.

- Hỏi: Dựa vào Nghĩa Đế đệ nhất giảng về Tất-đàn đệ Nhất Nghĩa. Các vị Hiền Thánh nhận biết đúng về tánh của các pháp là không, lại dựa vào chỗ tỏ ngộ về tánh không ấy mà nói các pháp xưa nay vốn vô sinh, vắng lặng. Điều ấy nên lý giải ra sao? Như cho là dựa vào một thế đế để giảng về ba Tất-đàn phải chăng?

- Giải: ba Tất-đàn ấy đều dựa vào thế đế để giảng. Cái bình, chiến áo, xe cộ, v.vđối với thế gian là thật, đó gọi là thế đế. Dựa vào thế đế để giảng về Tất-đàn Thế giới, như giảng về bánh xe, trục xe, càng xe, v.v... kết hợp tạo thành chiếc xe, năm ấm hòa hợp tạo nên con người, v.v... giảng như vậy tức là Tất-đàn thế giới. Đại luận chép: Người, v.v... thế giói là có. Nghĩa đế Đệ nhất là không? Đây là dựa vào Thế đế giảng nói về Tất-đàn Thế giới. Lại dựa vào thế đế giảng về Tất-đàn đối trị: Chúng sinh tóm lược có ba thứ bệnh của ba độc, nói rộng ra là tám muôn bốn ngàn thứ bệnh của phiền não. Có ba thứ thuốc pháp với tám muôn bốn ngàn pháp Ba la mật nhằm đối trị các thứ bệnh kia, gọi là Tất-đàn đối trị. Vì sao gọi là đối trị? Đó là dùng thuốc để trừ bệnh, dùng thuốc để trị bệnh, nêngọi là Tất-đàn đối trị. Thuốc bệnh như thế là cùng đối trị, tức là dựa vào Thế đế giảng nói về Tất-đàn đối trị. Luận chép: “Do đối trị nên là có, thật tánh thì là không”, cho nên biết là dựa vào thế đế để nói về Tất-đàn đối trị.

Còn dựa vào thế đế noí về “Tất-đàn Các các vi nhân” thì như trước nói rõ ba thứ thuốc pháp với tám muôn bốn ngàn pháp Ba-la-mật đối trị ba thứ độc với tám muôn bốn ngàn thứ phiền não, tức nói tất cả các pháp đều tận cùng. Vậy thì trở lại chỗ nào để nói? Đáp: Đối với “các các vị nhân” lại gồm thâu tất cả. Vì sao Chư Phật trong các kinh hoặc giảng nói về ngã hoặc giảng nói về vô ngã. Vừa giảng nói về thường, phút chốc thì giảng nói về vô thường. Do đâu hoặc nói là Xá-na, hoặc nói là Thích-ca, hoặc giảng nói về thanh tịnh, bất tịnh. Do đâu trước sau lại có sự trái nhau”. Bởi vậy, sau phần “Tất-đàn đối trị” thì nói rõ về “Tất-đàn các các vị nhân”. Trước vì tà kiến chấp thường nên giảng nói về vô thường. Nay vì ba thứ tu tập cố chấp nên giảng nói về thường. Trước vì người căn trí còn kém, chậm nên giảng nói về ba, nay vì vướng mắc ba nên giảng về một. Vì người có căn duyên lớn nên giảng là Xá-na, vì người Tiểu thừa nên giảng là Thích-ca. Tất cả các chi tiết ấy đều là vì duyên chẳng giống nhau chứ không trái nhau. Đây tức là dựa vào thế đế nói giảng về ba Tất-đàn.

Dựa vào nghĩa đế Đệ nhất nói về Tất-đàn Đệ nhất nghĩa đế: Ba thứ Tất-đàn trước được thu tóm lại, nên rõ là chẳng sinh, chẳng diệt,

chẳng động, chẳng dựa. Vậy thì nơi chốn nào có người có xe, có thuốc, có bệnh, có người, có pháp, có thường, có vô thường, có ba, có một? Như thế đều hoàn toàn thanh tịnh gọi là Tất-đàn Đệ nhất nghĩa. Do từ ý nghĩa ấy nên gọi là dựa vào hai đế để giảng nói chánh pháp.

Tiếp theo, nói về việc dựa vào hai Đế, theo cửa của hai pháp để giảng nói chánh pháp.

Rõ ràng Bốn Tất-đàn chỉ là hai Đế, nhưng sự hợp, lìa thì khác. Lìa hai Đế là Bốn Tất-đàn. Hợp với Bốn Tất-đàn là hai Đế. Nghĩa thật của bốn Tất-đàn là hai Đế. Nghĩa rốt ráo của hai Đế là Bốn Tất-đàn.

Dựa theo cửa của hai Đế để giảng nói chánh pháp, đại thể có ba ý:

1/. Giảng nói về Thế đế, về nghĩa đế đệ nhất, khiến chúng sinh tỏ ngộ về đệ nhất nghĩa đế.

2/. Giảng nói về hai Đế khiến lìa hai kiến chấp về có, không.

3/. Giảng nói về có, không khiến tỏ ngộ về chẳng phải có, chẳng phải không, giảng nói hai Đế để tỏ ngộ về bất nhị.

1. Thuyết giảng về hai Đế khiến tỏ ngộ về nghĩa đế Đệ nhất: Như ở phần đầu đã giải thích, thế gian điên đảo cho các pháp là thật có, đối với thế gian là thật, gọi là Đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, đối với bậc Thánh là thật, gọi đó là Đế. Đò tức là chia ra hai Đế phàm, Thánh, được mất, khiến chúng sinh tỏ ngộ về nghĩa Đế Đệ nhất. Nói phàm phu, người đời do điên đảo cho là thật có. Bậc Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, khiến chúng sinh bỏ có nhập không, đổi phàm ngộ Thánh, rời mất theo được. Chúng sinh đổi phàm thành Thánh tức tỏ ngộ về nghĩa Đệ nhất. Nếu chẳng tỏ ngộ về nghĩa đế Đệ nhất thì chẳng có thể đổi phàm thành Thánh, bỏ mất theo được. Do từ ý nghĩa ấy, nên chia ra hai Đế Chân tục, Phàm Thánh, được mất, khiến chúng sinh tỏ ngộ về nghĩa đế Đệ nhất.

2. Giảng nói về hai đế khiến lìa hai kiến chấp có, không:

Kinh Đại Phẩm nói: Bồ-tát an trụ vào hai Đế, vì chúng sinh giảng nói chánh pháp". Luận giải thích: "Vì chúng sinh tham đắm theo chấp có nên giảng nói về nghĩa đế Đệ nhất. Vì chúng sinh tham đắm theo kiến chấp có không nên Bồ-tát trụ nơi hai Đế để giảng nói chánh pháp". Lời bàn luận của Đại sư Tăng Triệu cũng giống như thế. Đại sư nói: "Mượn có để nói về không, mượn không để nói về có. Mượn có để nói về không, tức trụ nơi Thế đế phá kiến chấp không. Mượn không để nói ra có, tức trụ nơi nghĩa đế Đệ nhất phá trừ chấp có". Do vậy giảng về

hai Đế để phá bỏ hai thứ kiến chấp.

3. Giảng nói về hai đế khiến tỏ ngộ lý mầu không hai:

Như kinh Hoa Nghiêm nói: "Tất cả các pháp có không đều thấu đạt là chẳng phải có, chẳng phải không? Đây là nói về có không để tỏ ngộ chẳng phải có chẳng phải không, nói về hai đế tỏ ngộ về không hai, cũng là nghĩa lý mầu đối với giáo pháp. Tất cả các kinh luận với mọi sự giảng nói đều không ngoài ba trường hợp trên.

Tuy nhiên, trước nói hai đế khiến tỏ ngộ nghĩa đế Đệ nhất thì hai đế ấy là có được, có mất. Tánh các pháp là không, do điên đảo cho là có, gọi là đế thì đó là đế của sự mất đi. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không thì đó là Đế của sự đạt được. Cho nên hai đế có được có mất.

Như giảng nói về hai đế khiến lìa bỏ hai thứ kiến chấp thì hai đế ấy đều là sự mất đi. Vì sao? Vì những chúng sinh mê chấp về có nên giảng nói nghĩa đế Đệ nhất. Vì các chúng sinh mê chấp không nên nói về Thế Đế. Cái có không ấy đều là đối tượng mê chấp của chúng sinh, do đó đều mất đi.

Còn như nói về hai Đế để tỏ ngộ lý không hai thì hai đế ấy đều là sự đạt được. Vì sao? Vì do hai tỏ ngộ về không hai. Hai tức là giáo pháp của diệu lý. Bất nhị tức là diệu lý của giáo pháp. Nhị tức là giả của Trung, không hai tức là Trung của Giả. Hai tức là Dụng của Thể, không hai tức là Thể của Dụng. Do đó, hai Đế ấy đều là được.

Giải thích về hai Đế trước, là Phàm Đế và Thánh Đế. Thế Đế là là Đế của phàm phu, tánh không là Đế của Hiền Thánh.

Hai Đế thứ hai, đều là phàm Đế. Vì các chúng sinh mê chấp về có nên nói về không. Vì các chúng sinh mê chấp về không nên nói có. Mượn có để phá trừ chấp không. Mượn không để phá trừ chấp có, thì hai thứ có không ấy đều là đế của phàm phu. Nhưng lại còn có nghĩa về Thánh Đế. Vì sao? Vì có, không của đối tượng được mượn là bệnh, đều là phàm phu. Còn có không của chủ thể mượn đều là thuốc, nên đều là Thánh.

Hai Đế thứ ba (3): Nói hai để tỏ ngộ về không hai là nghĩa Trung của Giả nên hai Đế ấy đều là Đế của bậc Thánh. Vì sao? Vì như Trung luận nói:

"Pháp do nhân duyên sinh
Ta nói tức là không
Đó gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo".

Tùng Lai nói rõ: Đó là nghĩa về ba là: Một, nhân duyên tức là không, hai là Giả, ba là Trung. Hai Đế ấy đâu là chỗ nhận biết của phàm phu? Chỉ có bậc Thánh mới thông hiểu. Lại cũng chẳng phải là chỗ đạt đến của Nhị thừa, chỉ là cảnh giới của Bồ-tát.

- Hỏi: Do đâu phải dựa theo hai Đế để nói pháp? Nói về hai đế thì được lợi ích gì?

- Giải: Lược nói ra văn bản của hai luận:

a/. Phẩm Tứ Đế của Trung luận chép:

"Nếu người chẳng thể biết
Phân biệt đối hai Đế
Thì Phật pháp sâu mầu
Chẳng rõ nghĩa chân thật".

Giải thích: Nếu chẳng lý giải về hai đế thì đối với Phật pháp sâu mầu chẳng rõ được chân thật. Còn như thông hiểu về hai đế thì đối với chỗ sâu mầu của Phật pháp liền thấu đạt được nghĩa mầu. Nên biết, nói về hai đế đã đạt được lợi ích lớn lao.

b/. Ở Môn Quán Tánh của Luận Thập Nhị Môn chép: "Nếu người chẳng rõ về hai Đế thì chẳng đạt được lợi mình, lợi người, còn như thấu tỏ về hai Đế thì đạt được ba thứ lợi ích ấy.

Như vậy là hai luận đã cùng nói rõ. Nhưng hai thứ lợi ích ấy đã thâu tóm tận cùng tất cả các thứ lợi ích. Trung Luận nói rõ lợi ích của việc hiểu biết chỗ sâu mầu nơi Phật pháp. Luận thập Nhị Môn nói việc đem lợi ích cho chúng sinh. Trên cầu đạt quả vị giác ngộ, dưới hóa độ muôn loài thì không ngoài hai thứ lợi ích ấy.

- Hỏi: Nếu người chẳng rõ về hai Đế thì không được lợi ích gì phải chăng?

- Giải: Trong các bộ phái của Phật pháp thì Tát-vệ và Phương Quảng chẳng rõ về hai đế, gây tổn hại lớn cho Phật pháp. Vì sao? Vì bộ phái Tát-vệ chấp tất cả các pháp đều có, tức chẳng biết về nghĩa đế Đệ nhất của Như lai. Nhờ nhận biết về nghĩa đế Đệ nhất do vậy mà thành tựu quả vị Thánh. Đã chẳng biết về nghĩa đế Đệ nhất thì chính là phá bỏ Hiền Thánh. Văn Luận chép: "các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không gọi là nghĩa đế Đệ nhất". Ông đã chẳng rõ về nghĩa đế Đệ nhất nên phá bỏ Hiền Thánh, gây ra sự tổn hại lớn.

Còn các Đạo nhân Phương Đẳng thì chấp hết các pháp đều, như lông rùa, sừng thỏ, không nhân quả, không có các đạo về trung hiếu giữa cha con. Những người này tức chẳng rõ về thế đế của Như lai.

Như chẳng nhận biết về Thế đế thì có lỗi gì? Mất thế đế thì mất

nghĩa đế Đệ nhất. Mất nghĩa đế Đệ nhất thì chẳng đạt được nghĩa Đệ nhất. Chẳng đạt được Đệ nhất nghĩa thì chẳng đạt đến Niết-bàn". Vậy nên lỗi lầm của những người ấy là rất lớn. Hai trường hợp sai lầm trên hầu như bao gồm tất cả. Nếu như các bộ phái Đại, Tiểu, trong ngoài, tất cả đều chấp về có thì giống với sai lầm chấp có của phái Tát Vệ. Còn nếu Đại Tiểu trong ngoài tất cả đều chấp không thì lại giống với sai lầm chấp không của Phương Quảng. Hơn nữa, như phần đầu của Trung luận chép: "Sau khi Phật diệt độ năm trăm năm, căn trí con người trở nên ám độn. Tìm hiểu về mười hai nhân duyên, năm ấm, v.v... cho tới hình tướng quyết định". Đây tức là chẳng nhận biết về nghĩa đế Đệ nhất. Nên nghe pháp Đại thừa nói về không rốt ráo nhưng chẳng rõ do nhân duyên gì mà không, cho rằng nếu đều là hoàn toàn không, thì không có tội phước, báo ứng, v.v...đó là chẳng biết về Thế Đế.

Vì chúng sinh theo hai kiến chấp có không ấy, nên Bồ-tát Long Thọ đã soạn ra Trung luận, tức là trụ trong hai đế để phá trừ hai kiến chấp của chúng sinh. Kinh Đại Phẩm có câu: "Bồ-tát trụ trong hai Đế, vì chúng sinh nói pháp", Bồ-tát ấy chính là Long Thọ.

Vì chúng sinh tìm hiểu về mười hai nhân duyên, năm ấm với hình tướng quyết định, nên tiếp theo nghe pháp Đại thừa nói về không rốt ráo thì bèn cho là không có tội phước. Như thế là đã mất, đã có sự sai lầm đối với hai Đế, nên Bồ-tát Long Thọ, vì nhằm phá trừ hai hang chúng sinh ấy nên soạn ra trung Luận. Từ đầu đến cuối, cứu xét về tất cả các pháp hoàn toàn chẳng thật có, tức là trụ nơi nghĩa đế Đệ nhất phá trừ kiến chấp về có. Lại cho rằng, tuy không mà chẳng rơi vào đoạn, tuy có mà chẳng rơi vào thường, tức có giáo pháp của hai Đế, chẳng có lúc nào không có Tam Bảo, bốn Thánh Đế, nhân quả, tội phước. Đó là trụ trong Thế Đế phá trừ kiến chấp không.

Thêm nữa, cả phần trước là mượn không để phá trừ có. Từ Phẩm Tứ Đế về sau là mượn có để phá trừ không. Như Bách luận thì mượn một để phá trừ khác, mượn khác để phá trừ một, trung luận cũng vậy. Như thế là hai thứ ấy đều chỉ rõ một uy thế. Trước là phá trừ mang tính chất gồm thâu, sau là phá trừ mang tính chất mở rộng.

Trước là phá trừ có tính chất gồm thâu: Trụ nơi nhân duyên Thế đế của Như lai, phá trừ kiến chấp về có, tức sự đả phá mang tính chất gồm thâu. Còn sau thì phá trừ có tính chất mở rộng: Mượn có để phá trừ không. Mượn không để phá trừ có, thì cái có, không ấy đều có, không của chúng sinh, nên phải phá trừ sạch. Một cái không được giữ lại là mượn không để phá bỏ có, khi có đã dứt thì không cũng bỏ. Vậy nên gọi

là phá trừ có tính chất mở rộng. Đấy là nói về hai Đế nhằm phá trừ hai kiến chấp của chúng sinh, đạt được lợi ích rộng lớn.

Lại nói về trường hợp hai hạng người trước đã nói (Tát Vệ, Phương Quảng) mất cả hai đế:

a/. Bộ phái Tát-vệ cho các pháp là có, chẳng biết về nghĩa đế Đệ nhất.

b/. Phương Quảng thì chấp: có phần không nên các phần không, sự giúp đỡ, chống giữ là không nên bốn trần là không. Người không nên năm Ấm là không, tức chấp tất cả các pháp là không, chẳng rõ về Thế đế, lượt thứ nhất là như thế. Lượt thứ hai là cả hai đều mất hai đế: Phái Tát-vệ chẳng biết tánh các pháp là không, cũng chẳng rõ các pháp do nhân duyên điên đảo nên cho là có. Đã mất nghĩa Đệ nhất tức mất Thế đế. Nên Trung Luận nói rõ: "Ông phá bỏ nghĩa nhân duyên không đối với tất cả các pháp chính là phá bỏ các pháp có còn lại của thế tục". Đó tức là phá bỏ nghĩa không thì chính là phá bỏ tất cả các pháp có. Lại nói: "Do có nghĩa không nên tất cả các pháp được thành tựu". Phái Tát-vệ chẳng rõ về nghĩa không nên hai đế đều mất.

Còn phái Phương Quảng thì cho các pháp là không, là mất đối với Thế đế. Đã mất Thế Đế thì cũng mất nghĩa đế Đệ nhất. Nên phần đầu của Trung luận chép: "Nghe Đại thừa nói về pháp không rốt ráo, chẳng rõ vì sao là không, cho rằng nếu hoàn toàn là không thì chẳng có tội phước, báo ứng". Như thế chính là mất Thế đế, nghĩa đế Đệ nhất. Do phái Phương Quảng chẳng rõ về có nên mất cả hai Đế. Vì sao? Vì không là không của có. Đã mất cái có ấy thì tức là mất cái không. Không đã như thế thì có cũng như vậy. Do ý nghĩa ấy mà cả hai bộ phái này đều mất hai Đế. Vì đều mất cả hai đế nên phải phá trừ sự mất ấy để khiến nhận biết rõ về hai đế của Như lai.

- Hỏi: Ai là người mất cả hai Đế?

- Giải: Nói một cách chung thì có hai hạng người mất hai đế:

a/. Chẳng học hỏi về hai đế nên mất hai đế.

b/. Học về hai đế mà mất hai đế.

Tất cả sự đánh mất hai Đế đều không ngoài hai loại này.

Như Bách Luận thì đối trị ở duyên là chẳng học hai đế mất hai Đế. Vì sao? Vì Bách luận đối trị chính là nhằm phá trừ ngoại đạo chẳng biết tánh các pháp là không. Tức chẳng rõ về nghĩa đế Đệ nhất. Đã chẳng rõ tánh các pháp là không, cũng chẳng biết các pháp do nhân duyên điên đảo nên có, tức chẳng biết về Thế đế. Do đó Bồ-tát Đề-bà phần đầu tiên đã phá trừ kiến chấp "tánh các pháp là có", chỉ rõ rốt ráo là không

thật có. Tiếp theo, trong Phẩm "Phá không", phá trừ kiến chấp về tánh không. Phá trừ kiến chấp về tánh có tánh không của ngoại đạo rồi, sau đó mới chỉ rõ tánh chất nhân duyên ở hai đế của Như lai, nói rõ tánh các pháp là không, là Chân đế, thuận theo thế tục giảng nói nên không sai lầm tức là Thế đế. Phá trừ kiến chấp có không kia để chỉ rõ hai đế ấy. Bách luận đã tạo được công dụng như vậy.

Còn Trung luận thì cũng phá trừ hai thứ mất kia. Bách luận chỉ phá trừ đối tượng là trường hợp chẳng học hai đế mất hai đế. Còn Trung luận thi đối tượng được phá trừ đủ cả hai trường hợp: Chẳng học hai Đế, mất hai Đế và Học hai Đế mất hai Đế.

Vì sao? Vì Trung luận chính thì phá trừ Nội giáo, phụ thì phá trừ ngoại đạo. Chính là phá trừ nơi nội giáo tức chính phá trừ đối tượng là người học hai Đế mà mất hai Đế. Phá trừ ngoại đạo tức phá trừ đối tượng là người học hai đế mất hai đế cũng như Bách luận.

- Phá người học hai đế mà mất hai đế: Phần này có hai loại:

1/. Chánh là phá trừ sự sai lạc của Đại thừa.

2/. Phụ là phá trừ sự sai lầm của Tiểu thừa.

Đại thừa học hai đế mà mất hai đế, Tiểu thừa thì chẳng biết học hai đế mất hai đế.

1. Về trường hợp của Tiểu thừa: Tức như trước đã nói về bộ phái Tát-vệ, Phương Quảng, đều chẳng nhận biết về hai Đế. Tát-vệ nói rõ tánh các pháp là có, chẳng rõ tánh các pháp là không. Đã chẳng biết tánh không tức chẳng rõ các pháp do điên đảo nên có. Chẳng biết tánh không tức chẳng biết về nghĩa đế Đệ nhất. Chẳng rõ do điên đảo nên có tức chẳng biết Thế đế. Còn về Phương Quảng chẳng biết hai đế thì chưa rõ là họ học ở đâu! Nếu họ học theo Tiểu thừa thì do suy tính mà dầy khởi tà kiến, cho rằng về hữu phần đã không thì các phần cũng không, tức đối với có mà khởi tà kiến. Nếu họ học theo Đại thừa thì chính là nghe Đại thừa giảng nói mà dấy tà kiến. Tức nghe Đại thừa nói về pháp không rốt ráo, chẳng rõ vì sao mà không, cho rằng nếu hoàn toàn là không thì làm sao có phân biệt tội phước, báo ứng. Nếu có tội phước v.v...thì chẳng hợp với không, suy tính sai lạc về không nên dấy tà kiến. Đã dầy kiến chấp về không thì chẳng biết về thế đế, tức chẳng biết về nghĩa đế Đệ nhất. Lại nữa, cái không ấy là cái không của tà kiến nên đối với hai đế đều mất.

- Hỏi: Ba tạng giáo pháp nói các pháp là có, vậy sao đối với ba Tạng ấy lại khởi tà kiến?

- Giải: Ở trong hàng ngũ của ngoại đạo vẫn còn việc dấy khởi tà

kiến, như trong sáu vị giáo chủ cho rằng không có nghiệp ác, không có quả báo của nghiệp ác. Đối với nội bộ của ngoại đạo còn như thế, huống chi là đối với ba tạng giáo pháp mà chẳng dấy tà kiến sao!

Đây là Tiểu thừa chẳng biết hai đế chẳng mất hai đế.

2. Về trường hợp Đại thừa mất hai đế:

Đại thừa học hai đế mà mất hai đế, Bồ-tát Long Thọ vì trường hợp này mà xuất hiện ở đời, soạn Trung Luận và Luận Thập Nhị Môn, Luận Đại Trí Độ, đều vì người học hai Đế mà mất hai Đế lại có hai loại:

a/. Học hai đế trở thành chấp tánh đối với hai Đế.

b/. Học hai đế trở thành một đế.

Trước đã nói Tiểu thừa đối với hai trường hợp mất hai Đế: Một là chấp ở tánh có nên mất hai Đế. Hai là dấy tà kiến về không nên mất hai Đế. Nay về Đại thừa cũng có hai trường hợp mất hai đế. Như vậy cộng với trước thì trong Phật pháp có bốn trường hợp mất hai đế.

a/. Học hai đế mất hai đế, do chấp tánh ở hai Đế:

Tức nghe có thì trụ chấp ở có, nghe không thì trụ chấp ở không, như chương đầu của Tùng Lai: Người khác có cái có cho là có, có cái không cho là không. Có cái có cho là có, chẳng do không nên có. Có cái không cho là không, chẳng do có nên không. Chẳng do không nên có thì cái có ấy là tự có. Chẳng do có nên không thì cái không ấy là tự không. Tự có tức có cho nên có, tự không tức không cho nên không. Đó chính là mất tính chất nhân duyên nên hai trở thành tánh đối với hai, mất không hai thì hai trở thành hai nên hai.

- Học hai đế trở thành đế của cái không.

- Học hai Đế trở thành Đế của cái có.

b/.Học hai đế trở thành một Đế của cái không: Các pháp do điên đảo nên gọi là Thế đế. Các bạc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Nên rõ do điên đảo cho nên có là chẳng đúng, tánh các pháp là không là đúng. Vì sao? Vì các bậc Hiền Thánh đã nhận thức đúng về tánh các pháp là không, cho nên biết, tánh các pháp là không chắc chắn là đúng. Người học này nghe không nên nên cho là không, nghe cũng có cho là không, tức học hai Đế chỉ trở thành một Đế của cái không.

- Học hai Đế trở thành một đế của cái có: Có hai nghĩa:

Một tức như hai Đế của Chuột tha hạt dẻ, hai là nghĩa về tâm không.

Hai Đế của chuột tha hạt dẻ: Như trong kinh nói về sắc và tánh của sắc là không. Người học cho rằng, tánh của sắc là không, tức tánh

của sắc là vô định, chẳng phải sắc đều là không. Như chuột tha hạt dẻ ăn hết sạch phần nhân bên trong, nhưng hạt dẻ ấy vẫn còn có cái vỏ bên ngoài, rõ ràng dường như còn nguyên vẹn. Bên trong hạt dè không còn nhân nên gọi là hạt dẻ không, chẳng phải hoàn toàn không có hạt dẻ nên gọi là hạt dẻ không.

Nghĩa về tâm không: Nghĩa này Tùng Lai cho là có rất lâu, trước thời đại của Đại sư La-thập, thời đại của Đạo An, Trúc Pháp Hộ đã có nghĩa này, cho rằng tâm nghĩa là không, nói sắc chẳng thể là không, chỉ là không đối với tâm. Do đạt được quán về không nên gọi là sắc không, chứ sắc chung cuộc chẳng thể là không, Đại sư Tăng Triệu đả phá về nghĩa này, nói rõ: "Được là nơi thần tịch tĩnh, tức nói rõ tâm không, thì lời ấy là được. Sắc chẳng thể là không, nghĩa này là mất". Nhưng hai lối giải thích ấy đều là học hai đế mà mất cả hai đế. Mất thế đế nên chẳng biết nghĩa đế Đệ nhất. Chẳng biết nghĩa đế Đệ nhất tức là chẳng rõ về Thế đế. Vì sao? Đây chính là nghĩa không, có, mất có tức là mất không. Lại nữa, nếu như được mất có thì cái có ấy là có của kiến chấp về có, nên hai đế đều mất. Về không cũng như vậy. Nên đều là mất hai đế. Mất hai đế tức mất giả. Mất giả tức mất Trung, tức Trung, Giả, Lý, Giáo đều mất hết.

Học hai Đế trở thành chấp tánh đối với hai Đế cũng mất tất cả. Nghe hai thì trụ chấp vào hai, chẳng biết về chẳng hai. Chẳng biết về chẳng hai tức là mất Trung, mất Trung tức là mất Giả. Đây chẳng phải là cái mất có tính chất đối đãi, mất Trung tức là mất Giả, vì sao? Vì giả tức là trung.

Học hai Đế mà mất hai Đế thì đó là cùng mất. Chẳng biết về hai Đế mà mất hai Đế thì đương nhiên là đều mất. Đại thể có ba chi tiết:

a/. Học hai Đế trở thành một Đế, mất hai Đế là mất tất cả.

b/. Học hai Đế trở thành chấp tánh đối với hai Đế, mất hai Đế là mất tất cả.

c/. Chẳng biết hai Đế, mất hai Đế, cũng là mất hết.

Những hạng người như vậy là đã mất tất cả, thì đó chính là hạng cuồng si ngu muội. Chính vì những hạng người này mà bậc bốn y xuất hiện nơi thế gian để phá trư, có hai bậc Bồ-tát xuất hiện ở đời:

Bồ-tát Đề-bà ra đời dốc phá trừ đối tượng là chẳng biết về hai Đế mất hai Đế. Bồ-tát Long Thọ ra đời là nhằm phá trừ đối tượng là người học hai Đế mà mất hai Đế. Hai vị Bồ-tát này phá trừ gồm đủ các thứ bệnh. Chẳng những Đức Phật Thích-ca cần có hai vị Bồ-tát này, mà Chư Phật ba đời ở khắp mười phương, đều cần có hai vị Bồ-tát này. Vì

sao? Vì hai vị Bồ-tát này gồm thâu tất cả các bậc Bồ-tát. hai mất thâu tóm tất cả các mất khác. Phá trừ hai cái mất đó thì hai Đế được thông suốt. Hai Đế được thông suốt thì tất cả các kinh được phát huy, như thế nên biết: Ba luận là chẳng thể nghĩ bàn. Do đó, Quan Trung khen ngợi: "hai luận Trung, Bách, chưa ai có được văn như thế. Người lại không kẻ cùng soi chung, ai có thể hơn được!" Mãi về sau này còn khen ngợi: "Những người bàn luận về đạo pháp sau này mới có thể cùng nói về sự thật".

Lý thật là như thế! Vì sao? Vì sự mất thì không ngoài hai cái mất ấy. Hai luận Trung, Bách đã phá trừ hai cái mất ấy thì hai Đế thông suốt. Hai Đế thông suốt thì tất cả giáo pháp được mơ bày, nên ba luận có được lợi ích rất lớn lao.

Tiếp theo, so sánh với quan điểm của Số luận. Người của Số luận chẳng rõ về hai Đế, chẳng biết tánh các pháp là không, chỉ biết tánh các pháp là có. Cho tất cả đều có tức chẳng biết về nghĩa Đệ nhất. Đã chẳng rõ tánh các pháp là không thì chẳng biết các pháp do nhân duyên nên có. Hai Đế đều chẳng biết nên mất cả hai Đế.

Về quan điểm của phái Thành Thật: dựa vào tông chỉ của luận Thành Thật thì giống với ba tạng giáo pháp. Vì trong bài tựa của luận ấy cho rằng: "Nên tôi nhằm luận bàn đúng về nghĩa thật trong ba Tạng giáo pháp" tức là giống với phái Tát-vệ chẳng biết về hai Đế, họ cho rằng cả hai người, pháp đều không, chỉ là cái không của Thanh văn, rốt cuộc chẳng rõ về tánh không. Vì sao? Luận Đại Trí Độ nói: "Phật đối với pháp Thanh văn chẳng nói về tự tánh không, tự tướng không. Do chẳng nói về tự tánh không nên chẳng rõ về nghĩa Đệ nhất. Không biết nghĩa Đệ nhất tức chẳng biết Thế đế.

Như vậy thì Số Luận đều mất hai đế. Do hạng người cùng mất hai Đế như thế nên Chư Phật nói về hai đế và Bồ-tát phát huy giáo pháp của hai Đế khiến chúng sinh nhận biết về hai đế. Nhận biết về hai Đế tức rõ tất cả về trung, giả. Do đó, nói về hai Đế đạt được lợi ích rộng lớn.

Trước đã nói về hai trường hợp mất hai Đế;

a/. Một là chẳng biết hai Đế mất hai Đế: đương thời là hai hạng người thuộc Số Luận. Người của Số Luận không biết tánh các pháp là không, chỉ nói tánh các pháp là có. Do chẳng biết về tánh không nên không có nghĩa đế Đệ nhất. Người của luận Thành Thật tuy nói các pháp là không, nhưng đó là cái không của pháp Thanh văn, chẳng phải cái không nghĩa của Đệ nhất như hiện tại quan niệm. Nay xem

bản tánh không của các pháp là nghĩa đế Đệ nhất. Luận chép: "Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không, gọi là nghĩa Đệ nhất". Luận Thành Thật chẳng có cái không này. Do đâu mà biết? Vì Luận Thành Thật nhằm nói rõ giáo pháp trong Ba tạng. Bồ-tát Long Thọ nhận định: "Phật đối với pháp Thanh văn chẳng nói về tự tướng không, tự tánh không của các pháp." Đã không rõ về tự tướng không nên luận ấy chẳng có nghĩa đế Đệ nhất. Đối với luận ấy chỉ nói người, pháp đều không, dẫn kinh La-đà-ký-dụ giải thích người, pháp là hai không, thì cái không ấy chỉ là dứt bỏ pháp để nói không, chứ chẳng phải thấu rõ bản tánh không. Đó chính là vượt xa hơn Tỳ-đàm một bước. Tỳ Đàm chẳng nói về không, Thành Thật thì nói về không. Như thế thì so với Tỳ-đàm tức là có hai đế, nhưng so với giáo pháp Đại thừa thì không có hai Đế, mà chỉ là Thế Đế. Vì sao? Nay, giáo pháp Đại thừa, chính cho bản tánh không của các pháp là nghĩa đế Đệ nhất. Còn luận kia thì chỉ bỏ pháp nên không, do đó mà không có Đệ nhất nghĩa đế.

- Hỏi: Nói lên lời nhận định => là để làm gì?

- Đáp: Là để giải thích một câu trong luận Thập Nhị Môn, luận chép: "Nay ông nghe Thế đế thì cho là nghĩa đế Đệ nhất". Nên nay đem Số Luận v.v... để giải thích lời ấy.

- Hỏi: Thế nào là nghe thế đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất?

- Giải: Tỳ-đàm cũng nói rõ về nghĩa hai Đế, cho mười sáu thứ Đế lý về khổ, vô thường, v.v... là nghĩa đế Đệ nhất. Còn các việc khổ như bị binh đao ép ngặt, v.v... là Thế Đế, nay giải thích:

Sự nhận định về hai đế như vậy là điên đảo. Vì sao? Vì lý cùng với việc kia đều là thế đế. Tánh không của các pháp mới là nghĩa đế Đệ nhất. Vô thường, v.v...là thế đế, mà cho là nghĩa đế Đệ nhất nên gọi là nghe. Thế Đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất, do đó nên rơi vào chỗ bị mất. Hai đế đã điên đảo thì tất cả đều điên đảo. Vì sao? Vì Chư Phật thường dựa vào hai Đế để nói pháp. Hai Đế đã điên đảo nên tất cả đều điên đảo. Do đó mà rơi vào chỗ bị mất.

Còn người của Luận Thành Thật nghe thế đế cho là nghĩa đế Đệ nhất, tức nói rõ các pháp có là thế đế, tách rời pháp không là nghĩa đế Đệ nhất. Nay giải thích: Các pháp có, tach rời pháp không đều là thế đế. Vì sao? Nay dựa theo tánh không, chẳng phải là tánh không để nhận định về hai đế. Tánh không là nghĩa đế Đệ nhất, chẳng phải tánh không là thế đế. Ông đã tách rời pháp không, chẳng phải tánh không nên là thế đế. Mà ông cho là nghĩa đế Đệ nhất nên rơi vào chỗ bị mất. Vì sao? Vì ông chỉ ở nơi luận của ông cho là làm sáng tỏ ba tạng giáo pháp. Bồ-

tát Long Thọ nói: “Phật đối với ba tạng giáo pháp chẳng nói về tánh không, nên không có nghĩa đế Đệ nhất”. Nếu có Đệ nhất nghĩa đế thì trái với tông chỉ trong luận của ông. Hẳn nên cho rằng: “Tôi muốn nói đúng về nghĩa thật của giáo pháp Đại thừa nhằm khiến thay cho lời nói muôn luận về nghĩa trong Ba tạng giáo pháp!”

Chẳng có tánh không nên không có nghĩa đế Đệ nhất. Tiến lui đều vướng mắc. Đây chính là chẳng phải sự phá trừ theo chiều ngang mà lý đương nhiên là như thế!

b/. Hai là học hai đế mà mất hai đế:

Đại sư dạy rõ: Đây cũng như mất ngọc lưu ly. Ví như trong ao tắm lớn bị mất viên ngọc lưu ly, mọi người tìm kiếm viên ngọc mà chẳng được, đều nhặt những viên gạch đá vui vẻ mang về, mới biết là chẳng phải. Thật là mắt cá mà cho là ngọc Dạ Quang, đó tức là người học hai đế mà chẳng biết hai đế.

- Hỏi: Những người này được xem là nghe thế đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất phải chăng?

- Giải: Cũng giống như thế. Ở đây có hai nghĩa: một là nói rõ theo hướng phá, hai là giải thích theo hướng lập.

(a) Nếu rõ theo hướng phá: Trong phần nói về chiều ngang (không gian) là phá trừ muôn pháp, về chiều dọc (thời gian) thì gội sạch năm câu, tất cả rốt ráo là không thật có. Người kia liền cho đó là nghĩa Đệ nhất. Đó là Chân đế đã bị phân tán nên tất cả đều là không. Những người giải thích vụng về đối với Ba luận cũng cho là như thế. Họ bảo sự phá trừ gội sạch ấy là nghĩa đế Đệ nhất.

Nay nói rõ: Đó là thế đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất. Do đâu mà biết? Vì như nói mười sáu thứ tri kiến về ngã không và không có mười sáu thứ tri kiến về ngã, đó là thế đế hay nghĩa đế Đệ nhất? Người kia cho rằng: Mười sáu thứ tri kiến về ngã không, đó là thế đế không. Vì sao? Vì thật không có mười sáu thứ tri kiến về ngã. Ngoại đạo do điên đảo nên cho là có nên phá trừ mười sáu thứ tri kiến về ngã. Còn mười sáu thứ tri kiến về ngã không, đó là Thế đạo không. Nay cũng cho là như vậy. Vì thật không có các pháp như thế, chỉ do điên đảo cho là có, nay phá trừ theo chiều ngang tức nói rõ các pháp là không, thì thế đế ấy cũng chẳng phải thế đế. Đó mới là Thế đế của đối tượng được xa lìa. Xa lìa các pháp như thế mới đúng là thế đế. Do vậy mà phá trừ tất cả các pháp, không thật có là thế đế. Do những người kia không hiểu, cho là nghĩa đế Đệ nhất, do vậy mà rơi vào chổ bị mất, nên gọi là nghe thế đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất.

(b) Giải thích theo hướng lập: Đó là hai Đế của nhân duyên không bị ngăn ngại. Như Trung luận chép:

"Pháp do nhân duyên sinh
Ta nói tức là không
Đó gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo".

Tức chiều ngang, chiều dọc đều không bị ngăn ngại. Giả tức là Trung, tức chiều dọc không ngăn ngại. Hai chẳng ngại không hai. Hai là Dụng của không hai. Bất dụng là dụng của không hai. Bất dụng là dụng của hai. "Pháp do nhân duyên sinh, ta nói tức là không" tức chiều ngang không bị chướng ngại. Có chẳng ngại không, không chẳng ngài có. Có là dụng của không, không là dụng của có. Đâu chỉ không, có là chẳng bị chướng ngại, chỉ riêng về có, tất cả các pháp cũng không bị ngăn ngại. Như Kinh Hoa Nghiêm đã giải thích: "Ba đời không bị ngăn ngại. Tịnh, Uế, hơn, kém, Phật ở các cõi đều không bị ngăn ngại. Sự vô ngại như thế gọi là Thánh đế. Bồ-tát đạt được sự vô ngại ấy, chẳng phải các pháp có sự chướng ngại, Bồ-tát được pháp quán vô ngại khiến các pháp không còn bị ngăn ngại. Mà chính là do các pháp không ngăn ngại, nên Bồ-tát thể nhập vào tánh vô ngại của các pháp mà đạt được pháp quán vô ngại. Đạt được pháp quán vô ngại, nên đạt được sự biện giải vô ngại, đạt được sự thông hiểu vô ngại. Nếu các pháp có sự chướng ngại, Bồ-tát đạt được sự thông hiểu vô ngại. Khiến các pháp trở nên vô ngại thì, như vậy là Bồ-tát có lỗi. Do các pháp tự mình không ngăn ngại, nên Bồ-tát mới đạt được pháp quán vô ngại, đạt được sự thông hiểu vô ngại, đạt được biện giải vô ngại. Mọi sự vô ngại như vậy gọi là nghĩa Đệ nhất. Còn nếu dó từ con người mà có hai Đế thì tức là có sự ngăn ngại. Ba giả là thế đế, bốn quên là nghĩa đế Đệ nhất. Ba giả chẳng được xem là nghĩa Đệ nhất, bốn quên chẳng được xem là thế đế. Nghĩa Đệ nhất chẳng được có tên gọi, hình tướng. Thế đế chẳng được không có tên gọi, hình tướng. Do đó nên Đại sư cho rằng: Người kia đã tạo ra hai vị trí để lý giải ý nghĩa: Nghe giảng nói các pháp không thì liền đặt Chân đế vào vị trí kia. Thế đế chẳng được cho là không, Chân đế chẳng được cho là có. Có, không như vậy đều là chướng ngại. Chướng ngại nên thấy là thế đế. Người kia liền bảo. Tôi có hai Đế Chân, Tục, tại sao đều cho là Thế Đế? Giải: Có, không bị chướng ngại đều là Thế Đế. Ông tự cho là nghĩa Đệ nhất nên gọi là nghe thế đế mà cho là nghĩa đế Đệ nhất. Như vậy thì đều mất hai đế của Như lai, chẳng thể hiểu rõ được ý nghĩa sâu mầu của Phật pháp. Nếu thông hiểu hai đế thì lãnh hội được ý nghĩa sâu mầu

của Phật pháp. Vì sao? Biết rõ hai đế của Tỳ đàm là hai Đế theo quan điểm của Tỳ-đàm, biết hai đế ấy đều là thế đế, nên không hề học theo hai Đế ấy. Biết hai đế của Luận Thành Thật là hai đế dứt bỏ pháp của phái Thành Thật, chẳng phải là hai đế trong tánh không của các pháp. Biết hai đế có sự ngăn ngại của Tùng Lai theo Hữu Đắc của Đại thừa. Biết hai đế vô ngại của chư Phật, Bồ-tát. Nhận biết về hai đế như thế nên thông hiểu nghĩa sâu mầu nơi Phật pháp. Kệ nói:

"Nếu người chẳng thể biết
Phân biệt đối hai Đế
Thì Phật pháp sâu mầu
Chẳng rõ nghĩa Chân thật".

Nếu ngược lại thì nên nói:

"Nếu có thể thông hiểu
Phân biệt rõ hai Đế
Thì Phật pháp sâu mầu
Đạt được nghĩa Chân thật".

Do đó mà giảng nói hai Đế có được lợi ích lớn lao.

Trước đã dựa theo Trung Luận để giải thích về tính chất được mất, lợi hại đối với hai Đế là như thế. Bây giờ, xin dựa theo luận Thập Nhị Môn để nói sự được mất về hai Đế. Văn luận chép: "Nếu người biết rõ về hai đế thì đạt được tự lợi, tha lợi và cùng lợi. Như chẳng nhận biết về hai Đế thì chẳng đạt được ba lợi ích kia".

Đó chính là hai luận hỗ tương nói rõ về sự được mất.

a/. Gọi là tự lợi, lợi tha, cùng lợi:

Rõ Thế đế ở nghĩa đế Đệ nhất. Phát sinh Thật trí của phương tiện gọi là lợi mình (tự lợi). Rõ nghĩa đế Đệ nhất ở thế đế, phát sinh Trí phương tiện của Thật gọi là lợi người. Rõ gồm đủ cả hai Đế Chân, Tục, phát sinh đủ hai trí gọi là cùng lợi.

b/. Bồ-tát tự biết rõ về hai Đế Chân Tục, phát sinh hai trí quyền-thật, gọi là tự lợi. Bồ-tát tỏ ngộ như thật, nay lại đem chỗ tỏ ngộ như thật ấy để giảng nói, khiến chúng sinh cũng biết rõ về hai Đế Chân tục. Phát sinh hai Trí Quyền-Thật thì gọi là tha lợi. Tự lợi, tha lợi, đều làm rõ hai Đế, đều phát sinh hai trí, gọi là cùng lợi.

- Hỏi: Hai thứ trí ấy khác nhau thế nào?

- Đáp: Đầu tiên là dựa vào Chân, tục để chia ra hai trí, sau thì dựa vào tự, tha, trong ngoài để chia hai trí.

a/. Dựa theo Chân, Tục để chia hai trí: Rõ về thế đế ở nghĩa đế Đệ nhất, gọi là Thật Trí của Phương tiện. Rõ nghĩa đế Đệ nhất ở thế Đế,

gọi là Trí Phương tiện của Thật. Đây là rõ về hai Đế để chia hai Trí.

b/. Dựa theo Tự, Tha, trong ngoài để chia hai trí: Bên trong tự tỏ ngộ về hai Đế thì gọi là Trí phương tiện. Đây là y theo thật trí mà chia hai đế, y theo Trí phương tiện chia hai đế. Đó tức là dựa theo trong ngoài tự mình tỏ ngộ, hóa độ người để chia hai trí.

Vì lợi ích của việc đạt được hai Trí thì nói ấy là cha mẹ của Chư Phật ba đời trong mười phương. Kinh Tịnh Danh chép: "Trí độ là mẹ của Bồ-tát, Phương tiện xem là cha". Tất cả các bậc Đại sư đều từ đấy sinh ra, nên hai trí ấy là cha mẹ của Chư Phật. Nói về hai đế thì có hai trí. Có hai trí nên có Chư Phật ba đời trong mười phương. Như chẳng biết về hai Đế thì không có Trí. Không có hai Trí thì không có Chư Phật ba đời trong mười phương. Nên biết, giảng nói về hai đế thì có được lợi ích thật rộng lớn.

Lại nữa, về lợi ích đạt được, rõ thế đế nơi nghĩa đế Đệ nhất thì lìa phàm phu. Rõ nghĩa đế Đệ nhất nơi thế đế thì lìa hai thừa, lìa phàm phu, lìa hai thừa thì đó là Bồ-tát. Nếu chẳng rõ nghĩa đế Đệ nhất ở thế đế thì chẳng lìa hai thừa. Chẳng rõ Thế Đế ở nghĩa đế Đệ nhất thì chẳng lìa phàm phu. Chẳng lìa hai bậc ấy, tức ở trong phạm vi năm trăm do tuần thuộc chốn hiểm ác. Nói về hai Đế thì ra khỏi khu vực năm trăm do tuần kia, hội nhập vào quả vị Bồ-tát, sinh trong nhà Thật, thuộc dòng họ tôn quý. Vì vậy mà thông hiểu hai đế thì có được lợi ích rộng lớn. Thêm nữa về lợi ích đạt được, như lìa hai thứ kiến chấp đoạn, thường, thì rõ thế đế ở nghĩa đế Đệ nhất tức lìa kiến chấp về thường. Rõ nghĩa đế Đệ nhất ở thế đế tức lìa kiến chấp về đoạn. Lìa bỏ hai thứ kiến chấp đoạn thường thì đi theo Trung đạo của bậc Thánh, thấy được Phật tánh. Nếu chẳng rõ về hai Đế tức chẳng đi theo Trung đạo, chẳng thấy Phật tánh. Chẳng thấy Phật tánh tức không cùng tánh ở Phật. Còn nếu rõ về hai đế thì bỏ kiến chấp đoạn thường, đi đúng theo Trung đạo, thấy được Phật tánh thì có cùng tánh ở Phật. Cho nên biết, nhận thức rõ về hai Đế có được lợi ích rất rộng lớn.

- ***Nói về nghĩa tỏ ngộ giáo pháp phát sinh trí tuệ:***

Nghĩa này khó lãnh hội. Thế nào là trí được phát sinh? Lời giải thích cũ của Đại sư cho rằng: Vâng nhận giáo pháp đạt được sự tỏ ngộ, phát sinh hai trí. Giáo pháp chuyển biến gọi là Cảnh. Nếu chẳng tỏ ngộ thì chẳng sinh trí. Gọi là chẳng tỏ ngộ, tức nghe có thì tạo ra sự hiểu biết về có, có liền trụ vào có, có chẳng biểu thị cho chẳng có. Nghe không thì tạo ra sự hiểu biết về không, không liền trụ vào không, không chẳng biểu thị cho chẳng không, đó gọi là chẳng tỏ ngộ.

Gọi là tỏ ngộ: Nghe có chẳng trụ vào có, có biểu thị cho chẳng có. Nghe không chẳng trụ vào không, không biểu thị cho chẳng không, đó gọi là tỏ ngộ. Làm thế nào gọi là tỏ ngộ? Đó là tỏ ngộ chẳng phải có, chẳng phải không, là chẳng hai. Thế nào là tỏ ngộ về có, không là hai? Nếu do có, không là hai mà tỏ ngộ về chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng hai, nên sinh ra Trí không hai.

Thế nào là sinh ra hai trí? Nếu nói tỏ ngộ về có không là hai, thì đó mới là tỏ ngộ về giáo pháp, chẳng phải tỏ ngộ về lý, đã chẳng tỏ ngộ về lý thì đâu được gọi là tỏ ngộ? Tới lui đều khó giải thích, chưa được giải thích rõ ràng.

- Giải thích hai Đế là nghĩa của giáo pháp:

Từ khi có kiến giải của Nhiếp Lãnh, Hưng Hoàng đến nay đều nói rõ hai Đế là giáo pháp. Do đó, ở chỗ trú xứ của mình, Đại sư thường cầm bản Sớ giải hai Đế nói rằng: Hai Đế chính là sự biểu thị cho giáo pháp sâu mầu của Trung đạo, là sự giảng nói hết mực tận cùng của văn tự, ngôn ngữ. Đạo chẳng phải có không, mượn có không để hiển bày đạo. Lý chẳng phải một hai, do một, hai để làm sang tỏ lý. Cho nên biết: Hai Đế là giáo pháp, sở dĩ nói về hai Đế là vì giáo pháp có hai nghĩa: Một là nhằm đối ứng với kiến giải của người khác, hai là nhằm giải thích kinh luận.

a/. Vì đối ứng với kiến giải của người khác nói hai Đế là cảnh giới: Kiến giải ấy nói ra bốn thứ pháp bảo:

- Ngôn giáo pháp bảo.
- Cảnh giới pháp bảo.
- Vô vi quả pháp bảo.
- Nghiệp lành pháp bảo.

Thì hai Đế là cảnh giới của pháp bảo. Dù có Phật, không Phật cảnh giới ấy vẫn thường hiện hữu. Mê lầm thì có sáu cõi luân hồi rối rắm. Tỏ ngộ thì có thì có mười địa của ba thừa, nên hai Đế là cảnh giới của sự mê ngộ. Nay đối với kiến giải kia nói hai đế là giáo pháp.

b/. Gọi là giải thích kinh luận: Như Trung luận chép: "Chư Phật dựa vào hai Đế, vì chúng sinh nói pháp". Bách luận cũng như vậy, Chư Phật thường dựa vào hai Đế thì hai ấy đều là thật, chẳng phải nói dối. Kinh Đại phẩm chép: "Bồ-tát an trụ trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp". Lại nữa, kinh Niết-bàn có câu: "Thế đế tức là nghĩa đế Đệ nhất. Thuận theo chúng sinh nên giảng nói có hai Đế". Do kinh nói về hai Đế là giáo pháp, nên nay một nhà cùng giải thích hai Đế là giáo pháp.

Đọc và biết được ngôn từ cùng ý tưởng của Đại sư là như thế, thì

rõ về tánh chất đối ứng với kiến giải khác, tính chất giải thích kinh luận, nhưng nghĩa ấy chẳng thể lý giải. Vì sao? Vì ông cho hai Đế là giáo phá, nói về hai Đế mới có hai đế, chưa nói về hai đế thì không có hai Đế. Nếu đã có hai Đế thì đồng với kiến giải của người khác. Nếu không giống với kiến giải ấy thì khi nói về hai Đế mới có hai Đế, chưa nói về hai Đế thì không có hai Đế. Lại vặn hỏi: Nói hai Đế mới có hai Đế, chưa nói hai Đế thì không có hai Đế. Nếu nói giảng về sắc không mới có sắc không. Chưa giảng về sắc không thì chẳng có sắc không. Nhưng trước khi chưa giảng nói thì đã tự có sắc không. Như thế thì chưa giảng nói về hai đế, đã có hai Đế. Đã có thì giống với kiến giải của người khác. Nhưng hai đế là nghĩa của giáo pháp. Nếu rõ về hai Đế thì sẽ lý giải tất cả. Văn của ba luận cũng có thể lý giải. Nếu chẳng rõ nghĩa hai Đế thì chẳng thể lý giải. Văn của ba luận cũng chẳng thể lý giải. Vì sao? Vì kiến giải kia nói rõ hai Đế là cảnh giới, nay ông giải thích hai Đế là giáo pháp. Nói pháp là giáo pháp, hai Đế cũng là giáo pháp hay sao? Nếu hai Đế là giáo pháp thì trái với văn luận, văn luận chép: "Chư Phật dựa vào hai Đế nói pháp", thì sao vội cho hai Đế là giáo pháp?

Giải đáp: Có hai thứ hai Đế: Một là đế của nơi chốn, hai là Đế của giáo pháp. Đế của nơi chốn như văn luận nói: "Tánh các pháp là không, thế gian do điên đảo nên cho là có. Đối với người thế gian cho là thật, gọi đó là hai đế. Cac bậc hiền Thánh nhận thức đúng về tánh điên đảo là không. Tánh không đối với bậc Thánh là thật, gọi đó là Đế. Đó tức là hai Đế của nơi chốn. Chư Phật dựa vào đó để giảng nói chánh pháp, gọi là đế của giáo pháp.

- Hỏi: Giáo pháp do đâu được gọi là Đế?

- Giải: Có nhiều ý:

1/. Dựa vào sự thật để giảng nói, nên chỗ giảng nói ấy cũng thật, do đó gọi là Đế.

2/. Ngôn ngữ của Như lai là chân thật, đúng đắn. Do đó nên gọi là Đế.

3/. Giảng nói về giáo pháp có không, thật sự có khả năng biểu thị về đạo, do đó chẳng được gọi là Đế. Còn chỗ giảng nói của Chư Phật thì thật sự có thể biểu thị cho đạo, nên được gọi là Đế.

4/. Nói pháp có khả năng đem lại lợi ích cho đối tượng, vì thế gọi là Đế. Ngoại đạo giảng nói chẳng thể đem lại lợi ích cho đối tượng, nên chẳng được gọi là Đế. Còn Chư Phật, Bồ-tát thực sự có khả năng đem lại lợi ích cho đối tượng nghe pháp, cho nên gọi là Đế.

5/. Giảng nói pháp chẳng điên đảo, vì thế gọi là Đế. Như kinh

Niết-bàn giải thích về nghĩa thật Đế duy nhất: “Những điều Như lai giảng nói không có điên đảo nên gọi là Thật Đế duy nhất”. Nay cũng vậy, điều giảng nói không điên đảo, do đó gọi là Đế. Chỗ giảng nói của ngoại đạo đều điên đảo, nên chẳng được gọi là Đế. Còn Chư Phật, Bồ-tát giảng nói thì không hề điên đảo, vì vậy được gọi là Đế.

6/. Đạt được sự tỏ ngộ như thật, theo chỗ tỏ ngộ như thật ấy để giảng nói, do đó gọi là Đế. Nên kinh nhấn mạnh: Đó là ngôn ngữ như như, ngôn ngữ chân thật, ngôn ngữ chẳng đổi khác, ngôn ngữ không dối trá. Đó tức là ngôn ngữ của Như lai thường chân thật, đúng đắn, chẳng luống dối, nên gọi là Đế.

- Nói rõ về Đế của nơi chốn: Do nhân duyên gì được gọi là Đế? Là việc nào cũng cho là thật mà có tên, hay theo cảnh giới mà được gọi tên, hoặc theo chỗ lý giải mà được nói rõ?

- Đáp: Đế của nơi chốn dựa theo sự giải thích về hai sự thật mà có tên nhưng ý nghĩa này có hai chi tiết:

1/. Theo tính chất được mất mà chia hai Đế của nơi chốn: Có đối với phàm phu là thật, không đối với bậc Thánh là thật, gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Cái có ấy là cái có của cho là thật, cái không ấy là không của sự giải thích đúng. Có của cho thật là mất, không của sự giải thích đúng là Đế. Ở đây dựa theo sự cho là có và giải thích đúng để chia hai Đế của nơi chốn.

2/. Theo hai cách gọi để chia hai đế của nơi chốn:

Như sắc không hề là có không. Phàm phu cho sắc là có, đối với phàm phu cho là thật, gọi là đế, bậc Thánh cho sắc là không, đối với bậc Thánh là thật, gọi là Đế. Hai cái có không ấy đều cho là thật, nên đều là mất. Đã gọi đối với phàm phu cho là có, đối với bậc Thánh cho là không, thì cái có không đó đều nên được phá trừ sạch: Không có cái có như thế; không có cái không như thế, được dứt trừ sạch một cách rốt ráo thì mới làm sáng tỏ được sự có không của nhân duyên. Có không theo nhân duyên tức có không của chẳng phải có không. Đã biết có không của chẳng phải có không thì tỏ ngộ có không chẳng phải không. Cái có không nói trước đều nhằm đối trị bệnh, nên đều là mất. Do ý nghĩa như thế nên gọi là Đế của giáo pháp. Do ý nghĩa như vậy nên gọi là Đế của nơi chốn. Đó là lợi của Đại sư chăng? Rõ ràng đây đúng là lời của Đại sư. Có thể nêu lên một thắc mắc ở đây: Vì sao? Vì dựa vào Đế của nơi chốn để nói pháp thì Đế của nơi chốn là cảnh giới phải chăng? Nếu chẳng phải cảnh giới thì trái với văn luận. Văn luận viết: “Các bậc hiền nhận thức đúng tức là Trí, Trí phải có cảnh, tánh không tức là cảnh,

nhận thức đúng tức là Trí, như thế thì hai Đế của cảnh, dựa vào hai Đế là cảnh ấy, vì chúng sinh nói pháp. Vậy thì đâu thích hợp với văn luận? Tức trở thành nghĩa theo kiến giải khác. Vì kiến giải ấy cũng cho rằng: hai Đế là cảnh, giảng nói về hai Đế là giáo pháp, nên có ngôn ngữ pháp bảo, cảnh giới pháp bảo. Bốn Đế, hai Đế là cảnh giới pháp bảo, giảng nói về bốn Đế, hai Đế tức là ngôn giáo pháp bảo.

Nay cũng như vậy, so với kiến giải kia thì khác nhau ra sao? Nếu bảo tôi chẳng phải như thế thì trái với văn luận. Văn luận nói: "Chư Phật dựa vào hai đế, vì chúng sinh nói pháp". Vậy thì đâu được cho hai Đế là giáo pháp? Tiến, lui chẳng thật có. Phù hợp với văn luận tức đồng với kiến giải của người khác. Chẳng giống với kiến giải của người khác thì trái với văn luận.

Lại nói thêm một trở ngại cho sự giải đáp vấn nạn:

Có Đế của nơi chốn, Đế của giáo pháp, Đế của nơi chốn có Chân, có Tục. Vậy Đế của giáo pháp có chân, có tục hay chăng? Nếu bảo Đế của pháp cũng có chân, tục thì Luận Thành Thật làm ngưng trệ ba luận. Chưa rõ vì sao luận Thành Thật làm ngưng trệ, nay xin hỏi: Giảng nói về tục thì sự giảng nói ấy là tục. Giảng nói về chân thì sự giảng nói ấy có là chân hay chăng? Nếu ông cho sự giảng nói ấy là chân thì trái với nghĩa của ông. Vì sao? Theo nghĩa của ông thì Đế của giáo pháp là ngôn ngữ, chỉ là tục, nên chẳng thể nói Đế của giáo pháp có cả chân, tục. Nếu là người của phái Thành Thật giải thích thì sẽ cho rằng: Hai Đế Chân, Tục là Cảnh, Cảnh có Chân, Tục, còn nếu nói chẳng phải Chân thì cũng đâu được cho Đế của giáo pháp có cả chân, tục. Nếu là người của phái Thành Thật giải thích thì sẽ cho rằng: Hai Đế Chân, Tục là cảnh, cảnh có chân, tục. Nhưng nói chân, nói tục thì hai sự ấy đều là Tục Đế. Chân chẳng thể nói bày, chỉ mượn tục đế để nói bày. Nay xin hỏi ba vị Luận sư: Kiến giải kia cho Chân, Tục là Cảnh, trong cảnh có chẳng có tục. Nay ông giải thích hai Đế là cửa giáo pháp, thì Đế của giáo pháp cũng có chân, tục hay chăng? Chẳng thể giải thích được ý nghĩa thì sẽ cho rằng Đế của giáo pháp cũng có chân, tục. Như vậy là có hai đế: Có Đế của nơi chốn, có Đế của giáo pháp. Đế của nơi chốn có chân, tục, Đế của giáo pháp cũng có chân, tục.

- Hỏi: Thế nào là Đế của giáo pháp có chân, tục?

- Đáp: Nêu nói về tục gọi là Đế của giáo pháp thuộc tục, nếu nói về chân thì gọi là Đế của giáo pháp thuộc chân.

- Hỏi: Nếu nói về tục gọi là giáo pháp của tục, thì giáo pháp đó là tục. Nếu nói về chân thì giáo pháp ấy là chân chăng? Sự giảng nói

về chân lý ấy thì đó là ngôn giáo, đâu vội cho là chân? Nếu giảng nói về tục, sự thuyết giảng ấy là tục đế. Tức trở thành kiến giải của người khác. Kiến giải đó cũng giải thích: Chân chẳng thể nói bày, chỉ mượn tục để giảng nói về chân. Nếu nói về chân thì sự giảng nói ấy lại thuộc về Tục Đế. Nay cũng như vậy. Nếu nói với nghĩa trước đây. Nghĩa của ba luận, trở lại phần nhiều của tôi mà thôi! Do đó mà người của luận Thành Thật dốc khích lệ việc đọc Trung luận. Trung luận chép: "Ngôn ngữ giảng nói là Tục đế, nghĩa đế Đệ nhất thì chẳng thể giảng nói". Như thế thì mọi ngôn từ giảng nói đều là tục đế, làm sao có thể cho hai Đế cùng là giáo pháp?

Lại nữa, nếu cho hai Đế là giáo pháp, thì giáo pháp chỉ là Tục đế, tức học hai đế mà trở thành một tục đế. Từ trước tới nay, những người học hai Đế trở thành một tục đế đã gọi là mất, nay ông học hai Đế trở thành một Đế, thì sự mất ấy quả là hết mực!

Lại nói hỏi vặn: Kiến giải khác nói rõ hai đế là cảnh, trong cảnh có Chân, Tục. Ông nói rõ hai Đế là giáo pháp, mà giáo pháp thì chỉ là tục hay gồm đủ cả chân, tục? Nếu chỉ là tục tức mất Chân đế, liền giống với kiến giải của người khác. Còn nếu gồm đủ cả Chân, Tục thì trái với văn luận, nghĩa lại chẳng hợp. Văn luận viết: "Ngôn từ giảng nói là Tục đế. Chân chẳng thể dùng ngôn ngữ giảng nói".

Lại nói câu hỏi:

Ngôn từ, giảng nói như đã là Chân Đế, nay chọn lấy ngôn từ giảng nói về không, gọi là Chân đế, hay chọn lấy không ngôn từ giảng nói là Chân đế? Nếu chọn lấy ngôn từ giảng nói là Chân đế, thì ngôn từ nói giảng là có, đâu được là Chân đế, vậy không ngôn từ, nói giảng sẽ là cái gì? Ông chỉ có thể cho rằng: Không nói giảng là Thế đế, giảng nói về không là Chân đế. Nếu cho chỉ giảng về không là Chân đế thì sự giảng nói về không ấy có phải là chân chăng? Nếu sự giảng nói về không là chân thì giống với câu hỏi. Nếu cho giảng nói không và không giảng nói đều là Chân đế, thì sắc-không và không-sắc đều là Chân đế? Nêu câu hỏi ngược lại, v.v...

Từ trước đến giờ đã có bốn câu hỏi chưa được giải thích, phần sau sẽ nói. Nay xin lại bàn về nghĩa được mất. Phần trước nói về tính chất được mất, gồm có bốn trường hợp. Nay giảng lược chỉ nói về trường hợp sau cùng là học hai Đế mà mất hai Đế.

Nếu là Tiểu thừa thì chẳng đáng để bàn, xét. Nhưng chính là chỗ người học hai Đế mà mất hai Đế. Đã thấy rõ kiến giải khác giải thích về nghĩa của hai Đế. Nay ở đây cũng giải thích về nghĩa của hai Đế. Vậy

khác nhau ra sao? Giải rõ điều này gồm có mười điểm khác nhau:

1/. Nói theo nghĩa Lý-Giáo:

Hai Đế của kiến giải kia thì không có lý giáo. Nay nói rõ là hai Đế có lý, giáo còn kiến giải thì không có lý, giáo. Họ giải thích hai Đế là lý: Ba giả là lý của thế đế, bốn bặt là ly Chân đế, nay nói rõ: Hai Đế là giáo, không hai là lý. Kinh nói: "Pháp của Văn-thù là thường nhiên. Pháp Vương chỉ là một pháp. Tất cả đều là người dứt hết mọi sợ hãi. Một con đường ra khỏi sinh tử". Lại nói: Tất cả pháp có, không, thông tỏ chẳng phải là có, không". Cho nên biết: hai thứ có, không, là giáo pháp; chẳng phải có, không, không hai là lý, tức gồm đủ lý, giáo.

Còn kiến giải kia chỉ có hai chẳng có không hai, thì chỉ có giáo mà không có lý. Có thể cho pháp thế gian có chữ mà không có nghĩa. Hướng thứ nhất là như thế. Hướng thứ hai thì quyết định cũng là không. Vì sao? Gốc của chữ là để nói bày nghĩa. Đã không có nghĩa thì chữ giảng nói cái gì? Vậy nên lý, giáo đều mất, ở đây nói rõ:

Có không là giáo, biểu thị cho chẳng có không là lý. Đây chính là có lý có giáo, lý giáo gồm đủ. Tạo ra sự giảng nói như thế là nhằm đối ứng với kiến giải khác, vì nhằm giải thích kinh, v.v...

Tiếp theo là nói rõ sự vâng nhận giáo pháp ở hai Đế phát sinh hai trí, giáo pháp chuyển biến gọi là Cảnh. Do đâu mà nói lên ý kiến ấy? Cũng là nhằm đối ứng với kiến giải đã có từ trước. Kiến giải ấy nói: Chân, Tục là cảnh của tự nhiên. Ba giả là cảnh của Tục. Bốn quên là cảnh của Chân đế. Mê lầm thì sáu đường luân hồi rối rắm. Tỏ ngộ thì có Hiền Thánh của ba thừa. Cảnh ấy thường hiện hữu. Nếu là Trí thì từ tu tập mà phát sinh. Cảnh thì thường có, trí thì mới sinh. Lúc chưa có Trí thì trước đã có cảnh. Cảnh, Trí chẳng phải theo nghĩa nhân duyên.

Nay đối với quan điểm ấy nói về chân, tục là giáo pháp. Tỏ ngộ giáo thì pháp phát sinh Trí, giáo pháp chuyển biến gọi là cảnh. Do có trí nên có cảnh, do có cảnh nên có Trí. Cảnh là chủ thể lấy trí làm đối tượng. Cảnh là đối tượng thì trí là chủ thể. Cảnh, Trí là nhân duyên là nhân quả không hai.

- Hỏi: Những người cho là có hai thì không đạo không quả, do đâu mà nói về hai?

- Giải: Vì để đối trị với kiến giải khác cho có cảnh, không trí, nên nay giải thích: Do trí nên có cảnh, do cảnh nên có trí. Cảnh, trí là nhân duyên là hai của không hai. Nhưng ở đây nói rõ thêm: Hai đế là cửa của giáo pháp, chính là nhằm dứt sạch kiến chấp về hai lý. Kiến giải kia kết với kiến chấp về hai lý rất sâu xa, nên sự có mặt của hai lý ấy rốt cuộc

chẳng thể thay đổi. Vì thế nên nay giải thích: Chỉ có một lý chứ không có hai lý. Vì sao? Vì Như lai giảng nói về có, không là nhằm nói lên đạo duy nhất, nên cái có, không ấy là cửa đạo, chẳng phải lý. Do vậy, nên nói rõ hai Đế là giáo pháp, chẳng phải lý.

2/. Nói theo nghĩa hữu tướng, vô tướng:

Tùng Lai nói: Trong cửa thiền thì đạt được nghĩa vô tướng, kiến giải kia thì nói rõ hữu tướng. Do đâu mà kiến giải kia là hữu tướng, còn trong cửa thiền thì nói về vô tướng?

- Giải: Kiến giải kia cho cái có là hữu tướng, không có cái có là vô tướng, nếu có là vô tướng thì là có của không có. Nếu không là vô tướng thì không của không có, nên không có hai Đế. Đã có hai Đế của đạo lý, tức có cái có là hữu tướng, không có cái có là vô tướng. Đó gọi là nghĩa hữu tướng.

Nay giải thích: Có, không đối với hữu tướng thì có biểu thị cho chẳng có. Không, không đối với vô tướng thì không biểu thị cho chẳng không. Có, không biêu thị cho chẳng có chẳng không, nên gọi là nghĩa vô tướng. Do vô tướng nên cho là cửa của giáo pháp.

3/. Giải thích theo nghĩa Đắc, Vô Đắc:

Kiến giải kia theo nghĩa hữu đắc. Nay giải thích theo nghĩa vô đắc. Kiến giải kia cho là có “hữu khả đắc”, có “vô khả đắc”. Nếu không “hữu khả đắc” thì cũng không có vô khả đắc, gọi là Hữu đắc. Nay giải thích: Có chẳng trụ vào có, có biểu thị cho chẳng có, thì không hữu khả đắc. Không chẳng trụ vào không thì không biểu thị cho chẳng không, chẳng có vô khả đắc. Đó gọi là nghĩa Vô đắc. Do có, không của Vô đắc nên không gọi là giáo pháp.

4/. Giải thích theo nghĩa về lý trong, ngoài: Cũng giống như vậy, kiến giải kia cho lý của chân, tục là ở ngoài, nay cho lý chân, tục là ở trong. Do lý ở trong nên gọi là giáo pháp.

5/. Giải thích theo nghĩa mở, che: Kiến giải kia cho hai đế là lý tức là che lấp. Nay giải thích hai đế là giáo pháp nên là mở ra. Vì sao? Vì kiến giải kia đối với có trụ vào có, không thì trụ vào không, cho nên cái có, không ấy đã che lấp cái có không theo nhân duyên của Như lai. Nay nói rõ hai đế là giáo pháp, có biểu thị cho chẳng có, không biểu thị cho chẳng không. Có không biểu thị cho chẳng có không. Giáo pháp của Như lai là khai mở, không hề bị vướng mắc, ngưng trệ. Nên kinh có câu “Ví như trăng mùa thu trên hư không càng sáng tỏ”. Nay cũng thế, nên có-không được gọi là giáo pháp.

6/. Giải thích theo nghĩa đầy đủ, một nửa:

Kiến giải kia cho hai đế là một nữa. Nay giải thích hai đế là đầy đủ. Vì sao? Vì kiến giải kia chỉ có hai mà không có chẳng hai chỉ có giáo, mà không có lý, nên gọi là bán tự. Nay, nói rõ là gồm đủ cả giáo. Lý, nên cho là đầy đủ một chữ. Hướng thứ nhất là như thế. Kiến giải kia đã không đầy đủ thì đó cũng không có bán tự. Vì sao? Vì bán là một nửa của cái toàn thể. Đã không có cái toàn thể thì làm sao có được một nửa? Đại sư Đạo An nói: "Giảm bớt cái toàn thể là một nữa. Một nửa được đầy đủ là toàn thể. Đã không có cái toàn thể thì giảm bớt ở chỗ nào để thành một nửa? Nên không có toàn thể thì không có một nữa".

7/. Nói về hai đế theo kiến giải kia là người ngu si: Còn nay là người trí. Vì sao? Vì kinh Niết-bàn nói: "Minh, Vô Minh, người ngu cho là hai. Kẻ trí thì thông hiểu tánh của chúng là không hai" Minh, Vô Minh đã như thế thì Chân, Tục cũng như vậy. Chân, Tục cho là hai tức là người ngu, cho chẳng hai tức là người trí. Tánh của chẳng hai là thật tánh. Vậy nên biết: Không hai là Lý, hai là giáo pháp.

8/. Nói theo nghĩa Thể, Dụng:

Kiến giải kia chỉ có dụng mà không có thể, mà không thể thì không dụng. Nay thì gồm đủ cả thể, dụng.

9/. Nói theo nghĩa gốc, ngọn:

Không hai là gốc, hai là ngọn. Kiến giải kia đã không có gốc thì làm sao có ngọn? Nay có đủ hai, không hai tức có đủ cả gốc, ngọn, nên gọi hai đế là giáo pháp, không hai là lý.

10/. Nói theo hướng thấu đạt nghĩa, chẳng thấu đạt nghĩa:

Quan điểm đã có từ trước, do đó, giải thích về sự thấu đạt nghĩa, chẳng thấu đạt nghĩa, giáo pháp của Tiểu thừa là chẳng thấu đạt nghĩa. Trong giáo pháp của Đại thừa lại có hai: Bát-nhã, Pháp Hoa, v.v...là chưa thấu đạt nghĩa. Giáo pháp thường trụ của thời kỳ thứ năm là Niết-bàn là thấu đạt nghĩa. Đó là dựa theo "năm thời giáo pháp" để nói về thấu đạt nghĩa và chẳng thấu đạt nghĩa. Như thế thì về nghĩa của hai Đế là thấu đạt hay chẳng thấu đạt, nghĩa khác nhau ra sao?

- Giải: Kiến giải kia giải thích: Nếu cho ba giả là lý của Thế đế, bốn quên là lý của Chân đế, thì hai đế ấy là thấu đạt nghĩa, không có trường hợp chẳng thấu đạt nghĩa.

Nay nói rõ: hai Đế như thế đều chẳng thấu đạt. Vì sao? Vì hai đế của tôi giảng nói về có là nhằm để hiển bày chẳng có, giảng nói về không là nhằm làm hiển bày chẳng không, gọi là thấu đạt nghĩa. Còn ông thì có trụ vào có, chẳng biểu thị cho chẳng có, không thì trụ vào không, chẳng biểu thị cho chẳng không. Có không chẳng biểu thị cho

chẳng phải có chẳng phải không. Hai chẳng biểu thị cho không hai, tức chẳng thể làm hiển bày tạo nên chẳng phải thấu đạt nghĩa. Nay giải thích: Có, không là nhân duyên, có biểu thị cho chẳng có, không biểu thị cho chẳng không. Hai thứ có, không là nhằm làm hiển lộ đạo không hai thanh tịnh, nên gọi là thấu đạt nghĩa. Do đó Đại kinh nói: "Hai lời như thế là nhằm thấu đạt một lời". Nay cũng như thế. Hai theo nhân duyên là nhằm làm rõ không hai. Nhân duyên là hai, tỏ ngộ thì chẳng hai. Nên hai là cửa của giáo pháp, chẳng chấp giữ ở hai lời, là cửa của giáo pháp.

Tuy nhiên, kiến giải hiện nay chẳng những có thấu đạt nghĩa mà cũng có chẳng thấu đạt nghĩa, tức gồm đủ cả hai. Vì sao? Vì đấy chính là cửa giáo pháp của một đế, hai Đế. Có phương tiện thì nghe hai chẳng trụ vào hai, do hai mà tỏ ngộ không hai, gọi là thấu đạt nghĩa. Không có phương tiện, thì nghe hai trụ ở hai, chẳng tỏ ngộ về không hai, gọi là chẳng thấu đạt nghĩa. Vậy nên hiện tại gồm cả thấu đạt nghĩa và chẳng thấu đạt nghĩa.

Ở trên là nói tóm lược mười trường hợp nhận định về việc học hai đế theo nghĩa có được, có mất là như thế. Xin nhắc lại mười trường hợp ấy:

1/. Nói theo nghĩa lý, giáo.
2/. Nói theo nghĩa Hữu tướng, Vô tướng.
3/. Nói theo nghĩa Hữu đắc, Vô đắc.
4/. Nói theo nghĩa lý trong, ngoài.
5/. Nói theo nghĩa khai mở, che lấp.
6/. Nói theo nghĩa toàn thể, một nửa.
7/. Nói theo nghĩa ngu, trí.
8/. Nói theo nghĩa Thể, Dụng.
9/. Nói theo nghĩa Gốc, Ngọn.
10/. Nói theo nghĩa thấu đạt, chẳng thấu đạt.

Tiếp theo là thuộc phần suy lường, đối chiếu tóm gọn theo hướng tổng hợp: Trước cho rằng kiến giải kia chỉ có giáo pháp mà không có lý, còn quan điểm hiện nay thì gồm đủ cả lý và giáo. Nhưng việc không hẳn như vậy. Vì sao? Vì Khai Thiên cho rằng: Hai Đế là sự quay về tông chỉ của pháp tánh. Là lý tận cùng của chân duy nhất là không hai". Lại nói: "Không hai mà là hai thì Trung đạo tức là hai đế, hai mà không hai thì hai đế tức là Trung đạo".

Như thế thì kiến giải ấy có ly, giáo, có hai, không hai, chẳng thể nói là không có. Xin nói câu hỏi: hai Đế của ông là đạo lý hay phương

tiện? Họ giải thích: Hai Đế là đạo lý. Xin hỏi: Nếu hai là lý thì không có lý của chẳng hai, nếu có lý của cẳhng hai thì thành ba lý. Nhưng ông chỉ có hai lý, không có ba lý, nên không có lý của Trung đạo không hai.

Nay giải thích: Hai Đế chẳng phải lý, chỉ mới là phương tiện ở cửa giáo pháp. Như ngoài cửa có ba xe: ngoài cửa thật không có ba xe, nhưng theo phương tiện nên nói có ba khiến tỏ ngộ chẳng phải ba. Ở đây cũng vậy. Thật không có hai đế, chỉ là phương tiện nên chỉ nói có hai, khiến tỏ ngộ về chẳng hai, nên hai đế là cửa giáo pháp.

Lại nói câu hỏi: Ông giải thích không hai là Trung đạo, vậy Trung đạo ở ngoài hai Đế hay được hai đế gồm thâu? Ông nói: Hai Đế gồm thâu tận cùng tất cả các pháp. Chân đế thì trên vượt cả Niết-bàn, dưới dứt hẳn sinh tử, bốn luận chứng nay quên, trăm lời phủ định, nay được thông suốt hết. Tất cả không tức là Chân đế. Các pháp có là thế đế. Ngoài ra không còn pháp nào nữa. Như thế thì chi có lý của hai Đế, đâu còn có trung? Vả lại, chẳng phải có, chẳng phải không, theo ông là cái gì? Chẳng phải là có trở lại là không. Chẳng phải là không, trở lại là có. Tức trở lại là có không đối với kiến chấp đoạn thường, sao cho là Trung đạo? Chính vì vậy mà nay nói rõ: hai đế là cửa giáo pháp, không hai là Trung đạo.

Lại nữa, kiến giải ấy chẳng ngoài có, không có, có không. Quan điểm hiện tại thì nói có. Chẳng có, không; không, có không, tức trái nhau. Kiến giải kia chỉ có hai lý có-không, không có chẳng hai. Nay thì rõ là có không hai, không chỉ là có-không.

- Hỏi: Đã không chỉ là có không thì phải chăng là không có hai Đế?

- Giải: Thật là chẳng có có-không, chỉ vì phương tiện nên giả nói là có-không. Giả nói có không để tỏ ngộ về chẳng có không. Do từ ý nghĩa ấy nên nói rõ hai đế là cửa giáo pháp. Nhưng hai Đế lại chẳng có hai. Chỉ vì người này cùng học hai đế cũ, cái duy nhất có được có mất, trở thành tánh, trở thành giả, v.v... Đại sư Tùng Lai nói thí dụ như Cam lồ: Có phương tiện thì uống vào sẽ được sống mã, người không có phương tiện thì uống vào sẽ chết non, còn cam lộ thì không hề thọ, yểu. Thọ, yểu phát sinh từ hai duyên hợp nhau. Nay cũng thế, chỉ là hai đế của cái duy nhất. Có phương tiện học hỏi thì trở thành giả. Không có phương tiện học hỏi thì trở thành tánh. Có phương tiện gọi là được, không có phương tiện gọi là mất. Còn hai Đế thì không hề có tánh, giả, được mất. Tánh giả, được, mất xuất phát từ hai duyên hợp nhau. Nhưng chỉ rõ về tự tánh nhân duyên lại không có hai. Người có phương tiện thì

học tự tánh trở thành nhân duyên. Không có phương tiện thì học nhân duyên trở thành tự tánh. Cũng như không có phương tiện thì uống Cam lộ trở thành thuốc độc. Có phương tiện thì uống khiến thuốc độc trở thành Cam lộ. Người tu học về hai Đế cũng vậy, không phương tiện thì học nhân duyên trở thành tự tánh. Có phương tiện thì học tự tánh trở thành nhân duyên. Chính vì thế mà học hai Đế có được có mất, có tự tánh, có nhân duyên.

- Hỏi: Họ học nhân duyên trở thành tự tánh, là lý của tự nhiên. Nên chọn lý ấy hay chẳng nên chọn?

- Giải: Gồm đủ chọn và chẳng chọn.

a/. Gọi là chọn: Hiện tại cũng có hai lý. Vì sao? Vì đối với phàm phu thì có lý của phàm phu. Đối với hiền Thánh thì có lý của Hiền Thánh. Có đối với phàm là có lý, không đối với Thánh là có lý. Nhưng lý thật sự không hề có hai. Do nhân duyên nên có hai lý. Luận viết: "Kẻ trí cạn cợt nhận thức về các pháp hoặc có hoặc không tướng. Đó tức là chẳng thể thấy được pháp vắng lặng, pháp an ổn. Chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là pháp an ổn. Chỉ thấy tướng có, không tức chẳng thấy được pháp an ổn. Phát biểu một cách thân thiện thì gọi là Trí cạn cợt. Nhận xét không thiện cảm thì cho đó là kẻ ngu si.

Nhận thức về tướng có, không, nhưng lý thật sự chẳng phải có không. Lý thật sự chẳng phải có không, nhưng đối với kiến giải kia thì có hai lý có không. Nếu lật ngược lại kiến giải ấy thì cho rằng: Người trí sâu mầu nhận thức các pháp là chẳng phải có, chẳng phải không tướng. Đó tức là điều nhận thức được pháp an ổn, pháp vắng lặng.

b/. Gọi là chẳng chọn:

Về phần này thì hoàn toàn không có lý có không ấy. Vì sao? Cho là có lý của có, lý của không, nhưng có không thuộc cho là thật. Đã xem có chỉ là có của cho là thật, thì đâu có được lý của có ấy? Hoàn toàn là không có lý có không ấy. Đã biết một cách rốt ráo là không có cái lý có không ấy, thì có pháp gì? Chỉ có bốn điên đảo, tám điên đảo. Thật không có thường, điên đảo cho là có thường. Thật là không vô thường, điên đảo cho là vô thường. Thật là không có điên đảo cho là có. Thật là không không, điên đảo cho là không, kiến giải kia cho rằng: Tôi có đạo lý của hai đế là có, không, vì sao nói là không có? Nay hiện thấy có pháp có không, chẳng phải luống dối, sao vội cho là chẳng thấy? Lại nữa, có pháp của ba đời. Quá khứ, vi lai là không, hiện tại là có. Các pháp theo vị lai mà sinh, từ giã quá khứ là diệt, có sinh có diệt, có hữu có không, đâu được nói là không?

Chính vì thế mà Bồ-tát Long Thọ xuất hiên ở đời mong xoá bỏ kiến chấp ấy. Ông bảo có cái lý của có, nếu chính đó là lý của có, ông bảo có cái lý của không, nếu đó đúng là lý của không. Nhưng tìm kiếm có chẳng thật có, vì sao cho là có cái lý của không? Cho nên có không, sinh diệt, chỉ riêng ông là điên đảo, ngang nhiên cho là phải. Trung luận chép: "Nếu bảo do hiện thấy mà cho là có sinh diệt, thì đó là si mê, do vọng mà thấy có sinh diệt". Như thế là do si, vọng nên thấy có sinh diệt, có không, thật sự là không như chỗ nhận thức của ông là có, không, sinh, diệt.

Trước là chọn lấy, tức đối với hai duyên có hai lý. Nay xoá bỏ cho có thật sự là không.

- Hỏi: Trước khi nói ra hai Đế là cửa giáo pháp, là do Như lai giảng nói về có không, theo nhân duyên là giáo pháp, hay là do mắt thấy tai nghe về có không là giáo pháp?

- Đáp: Lời Đại sư đáp vấn đề này theo hướng mở ra hợp lại chẳng giống nhau. Nay lại nói ra hai ý khai-hợp để giải thích rõ.

1/. Gọi là mở ra: Tức là theo nghĩa trong ngoài của lý, nói rõ ngoài lý cũng có hai đế, trong lý cũng có hai đế.

- Hai Đế của ngoài lý, tức nghe có trụ nơi có, chẳng biểu thị cho chẳng có, nghe không trụ vào không, chẳng biểu thị cho chẳng không. Có không chẳng thể biểu thị cho lý, chẳng gọi là giáo pháp. Đó tức là ngoài lý, không lý, không giáo.

- Hai đế trong lý: Tức có, không theo nhân duyên. Có nhân duyên và chẳng có, không nhân duyên và chẳng không, có không biểu thị cho chẳng phải có không, nên có không gọi là cửa của giáo pháp. Đó tức là trong lý có giáo có lý.

Trường hợp này cũng như lời ở hai tiết đầu. Tiết trước của chương đầu tức nghĩa ngoài lý. Tiết sau tức nghĩa dùng lý.

- Về tiết trước: Thì kiến giải kia cho là có "Hữu khả đắc" "Vô khả vô" (không thể không). Có cái "Hữu khả hữu' thì chẳng do không nên có. Có cái "vô khả vô" tức chẳng do có mà nên không. Chẳng do không nên có, thì cái có ấy là tự có. Chẳng do có nên không thì cái không ấy là tự không. Tự có tức có nên có. Tự không tức không nên không. Cái có không ấy chẳng thể biểu thị cho chẳng có chẳng không, cái có không ấy chẳng phải là cửa giáo pháp, nên ngoài lý, là không lý không giáo. Nay đối ứng với kiến giải kia nói rõ hai Đế là cửa giáo pháp: không có cái "hữu khả hữu", không có cái "vô khả vô". Tức vì có nên không, do không nên có thì có ấy là chẳng tự có. Có của chẳng tự có thì có đấy là

có của không, không của chẳng tự không thì không ấy là không của có. Có của không là chẳng thật có, không của có là chẳng thật không, thì cái có không ấy biểu thị cho chẳng thật có không, nên gọi là cửa giáo pháp. Do vậy mà trong lý thì có lý, có giáo.

Chương đầu của một học phái nói rõ như vậy, người học hỏi ba luận thì trước phải đạt được lời ấy. Do đâu mà gọi là chương đầu? Gọi là chương đầu tức người học ở phần đầu của chương môn nên gọi là chương đầu. Lời ấy xuất xứ từ kinh Thập Địa, quyển một, nói rõ tất cả văn tự đều là chỗ gồm thâu của chương đầu. Nay cũng như thế. Chương đầu bao gồm tất cả các pháp, vì sao? Vì có không nói lên đã là như vậy thì tất cả các pháp cũng được nói lên giống như thế. Cho nên biết: Chương đầu gồm thâu tất cả các pháp. Đây tức là mở ra nẻo trong ngoài của lý ở hai Đế là giáo pháp chẳng phải giáo pháp.

2/. Giải thích theo hướng hợp lại:

Nói rõ có không chẳng hề có hai. Chỉ rõ là cái không có ấy, người học có phương tiện thì trở thành cửa giáo pháp. Người học không có phương tiện thì trở thành tự tánh thành nhân duyên. Học hỏi không phương tiện thì tiết sau trở thành hết trước, như thí dụ về cam lộ nói ở trước. Cam lộ không hề có hai, sử dụng vụng về thì cam lộ trở thành thuốc độc. Sử dụng khéo léo thì thuốc độc trở thành cam lộ. Nay cũng thế. Học hỏi không có phương tiện thì nhân duyên trở thành tự tánh. Học hỏi có phương tiện thì tự tánh trở thành nhân duyên. Cũng như về một sấ, chẳng thông hiểu thì khẳng định là có, chẳng biết là không thật có, thông hiểu thì biết rõ sắc có mà chẳng có. Nên chỉ rõ là cái có không ấy, hai người học là giáo pháp khác với chẳng phải giáo pháp.

- Hỏi: Do đâu trước mở ra sự khác nhau về nẻo trong ngoài của lý, sau thì hợp lại để nói rõ?

- Giải: Mở ra hợp lại đều là đối duyên. Trước mở ra nẻo trong ngoài của lý, chính là nhằm đối trị kiến giải vốn có từ trước. Kiến giải ấy chỉ biết có một thứ có không đối với hai đế, chẳng rõ là có hai thứ có không đối với hai đế, chỉ biết có một thứ ba giả bốn quên, chẳng rõ là có hai thứ ba giả, bốn quên. Nay nói rõ:

Có hai thứ có không, hai thứ ba giả, hai thứ bốn quên. Kiến giải kia cho rằng có cái có nên có, có cái không nên không. Có ba giả nên là ba giả. Có bốn quên nên là bốn quên. Đó đều là hai Đế của ngoài lý. Nay giải thích: Có không là nhân duyên, ba giả bốn quên là nhân duyên, là hai đế của lý. Mở ra trong ngoài được mất ở lý mà bỏ mất việc học được từ ngoài nhập trong. Sở dĩ nói rõ về sự hợp lại vì đây là nhằm

vào người học ba luận, những người này nghe nói về lý trong ngoài, liền thành hai kiến chấp về lý trong-ngoài. Vì những người ấy nên nói rõ hai Đế không hề là có hai, chỉ là do không phương tiện, chẳng thấu rõ, gọi là ngoài lý, có phương tiện, thông hiểu thì gọi là trong lý. Nhưng hai Đế thật sự chẳng khác nhau, vì thế nên nói rõ về hai trường hợp mở ra hợp lại.

- Hỏi: Do đâu mà nói rõ về hai thứ mơ ra hợp lại?

- Giải: Hai môn ấy đều là sự mở bày đạo pháp giúp chúng sinh tỏ ngộ, hội nhập.

a/. Trước mở ra hướng trong ngoài của lý khiến tỏ ngộ: Nói rõ về có không ở ngoài lý là Hữu sở đắc, chẳng thể biểu thị cho đạo. Nói rõ về có không theo hướng Vô sở đắc: Có là có của không. Không là không của có. Có, không biểu thị cho chẳng phải có, chẳng phải không. Do giáo pháp tỏ ngộ lý, từ giả hội nhập trung. Cho nên Đại sư nói: "Bậc Thánh mở bày chân, tục để biểu thị cho đạo, giảng nói về có không là để giáo hóa muôn vật."

b/. Giải thích theo hướng hợp lại tỏ ngộ:

Nói rõ có không chẳng hề là hai. Vì không thông hiểu nên trở thành tự tánh. Thông hiểu thì trở thành nhân duyên. Chỉ rõ thông hiểu có không theo tự tánh trở thành nhân duyên. Có không theo nhân duyên thì có không ấy tức là chẳng có không. Tỏ ngộ chánh đạo nên hai thứ ấy đều khiến tỏ ngộ ở một đạo. Văn của kinh đều như thế, nên kinh Pháp Hoa nói: "Chỉ vì có một nhân duyên lớn nên xuất hiện ở thế gian". Lại nói: "Giảng nói về các thừa đều là Nhất thừa".

- Hỏi: Đã nói đều để hiển bày đạo, sao ngay từ đầu chẳng bày tỏ, tức là nói về "chẳng phải có chẳng phải không" khiến tỏ ngộ chánh đạo? Nhưng do các pháp hầu như sơ sót, "chẳng phải có chẳng phải không" thì nói có không để biểu thị cho chẳng có không, sau đó thì mới khiến tỏ ngộ là "chẳng phải có, chẳng phải không". Như thế là quanh co phức tạp chăng?

- Giải: Vấn đề này có hai ý. Nay chỉ nói một trường hợp để giải thích. Như nói thẳng về cái bình, chiếc áo, v.v... là có là Thế Đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về các pháp rốt ráo là không, gọi là Chân đế. Đó là tiềm ẩn sự nhớ nghĩ chẳng muốn thọ nhận. Nói rõ các pháp thật sự là có, thì đâu được cho rốt ráo là không? Điều này hãy còn chẳng nhận, huống chi nói các pháp chẳng phải là có, chẳng phải không, đâu nên tin theo hay sao? Do những người ấy, nên dùng phương tiện, đối với không có tên gọi, hình tướng, mượn tên gọi, hình tướng để

nói bày: Nói có là Đế của phàm phu, nói không là Đế của Hiền Thánh, khiến họ thay phàm học Thánh, như kinh Pháp Hoa đã nói rõ:

“Chúng sinh các căn độn
Đắm dục lạc si tối
Với các loại như thế
Làm sao mà hóa độ
Tướng, các pháp vắng lặng
Ngôn từ chẳng thể nói
Nên ta chẳng nói pháp
Muốn mau nhập Niết-bàn.”

Nói bày thẳng có là Thế đế, không là Chân đế, thì việc gì phải nói là chẳng thể giảng nói? Chỉ vì các pháp là chẳng phải có chẳng phải không, do đó chẳng phải giảng nói là có không. Vì thế, theo phương tiện nói là ba. Cởi bỏ y phục quý giá của vua ban mới được gần gủi con mình. Nếu chẳng được thấy từ cửa chính thì từ trong của sổ có thể nhìn thấy. Nếu chẳng cởi bỏ y phục ấy thì chẳng được giáo hóa con mình. Nay cũng như thế. Nếu giảng nói ngay chẳng phải có, chẳng phải không thì họ chẳng thọ nhận. Do đó theo phương tiện, trước nói về có không, khiến tỏ ngộ chẳng có không. Như thế thì đó là do nơi vật tự quanh co, chẳng phải vì liên quan tới Phật nên có sự khất khúc, Đại sư Đại Cao ở Quảng Châu giải thích nghĩa của hai Đế, cũng giải thích hai Đế là cửa của giáo pháp. Đại Sư nói ví dụ về ngón tay để giúp thấy được mặt trăng. Tuy nhờ vào ngón tay: Vì người chẳng biết mặt trăng, tuy nhờ vào ngón tay để biết đối tượng được chỉ, nhưng đối tượng được chỉ ấy chẳng phải là ngón tay, đối tượng được chỉ rõ chẳng phải là ngón tay. Ngón tay, mặt trăng không hề giống nhau. Theo ngón tay để biết đối tượng được chỉ, đối tượng được chỉ nhờ sự chỉ ấy mà thông hiểu, nhở được chỉ nên đối tượng ấy được thông hiểu. Sự thông hiểu ấy do hội nhập vào chỗ mầu nhiệm. Ngón tay và mặt trăng không hề giống nhau, đối tượng được chỉ luôn ở ngoài ngón tay”.

Lại cho rằng: “Chân đế do gốc không có sự thọ nhận. Tục Đế do giả có mà được gọi tên. Giả có biểu thị cho có, chẳng có, nhằm dứt trừ kiến chấp về đoạn, chẳng phải cho là có. Gốc không biểu thị cho không, chẳng không, vì dứt trừ kiến chấp về thường, chẳng phải cho là không. Nói có chẳng đủ là có, nói không đâu đủ là không. Tên gọi, hình tướng không hề là một. Đối tượng được biểu thị không hề khác nhau”. Ý ấy nhằm nói rõ: Do giáo pháp của hai Đế mà tỏ ngộ về lý không hai, không hai là đối tượng được biểu thị. Như do ngón tay mà được thấy mặt

trăng, mặt trăng là đối tượng được biểu thị.

Như thế là sự giải thích của người xưa giống với kiến giải hiện tại. Nay nói rõ:

Hai Đế như ngón tay, vì trẻ thơ chẳng biết mặt trăng. Đây là vì trẻ thơ chứ chẳng phải là người lớn tuổi. Người lớn tuổi biết về mặt trăng, đâu cần phải nhờ, vì trẻ thơ chẳng biết mặt trăng. Chúng sinh phàm phu cũng giống như thế. Do chẳng biết về lý nên phải có giáo pháp của hai Đế. Kinh chép: "Chúng sinh mê tối như trẻ con". Cũng gọi là chấp trước, nên trước chẳng thể giảng nói về pháp không hai.

Trước đã nói một trường hợp để giải thích rõ. Như phải dựa vào hai đế để nói pháp, chẳng phải đầu tiên nói bày tức nói về các pháp chẳng phải có, chẳng phải không. Vì sao? Giảng nói về có thế đế! Giảng nói về không là Chân đế, như thế là đã tiềm ẩn sự hoảng sợ chẳng thọ nhận, huống chi là giảng nói về chẳng phải có, chẳng phải không. Cũng như phải cởi bỏ y phục quý giá do vua ban. Nay trở lại nói một trường hợp để giải thích. Nói rõ việc dựa vào hai đế mà giảng nói chẳng nên nói về chẳng phải có chẳng phải không. Nhưng trước nên nói một câu hỏi, sau đó mới giải thích.

- Hỏi: Trong kinh gồm đủ việc nói giảng về có, về không, cùng nói bày, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chân, chẳng phải tục, chẳng phải Sắc, chẳng phải Không. Như kinh Niết-bàn có câu: "Liền ở nơi Ba-la-nại xoay bánh xe chánh pháp, giảng nói về Trung Đạo". Tất cả chúng sinh chẳng phá trừ các thứ trói buộc, chẳng phải chẳng phá trừ, đó gọi là Trung đạo. Nói pháp chẳng phải thầy, chẳng phải đệ tử, chẳng phải đạt được lợi ích. Đó gọi là Trung đạo. Như thế tức là gồm đủ có giảng nói về hai, không hai. Sao cho là chỉ dựa vào hai Đế giảng nói, chẳng được giảng nói về không hai? Vả lại, ông Trưởng giả đầu tiên là cởi bỏ y phục quý giá vua ban, sau đó mới trở lại mặc y phục ấy. Có cõi ra, có mặc vào, chẳng thường cởi ra, sao cho mười hai luôn dựa vào hai Đế giảng nói, chẳng nói về chẳng phải có không, không hai?

- Giải thích: Nói về có không, chẳng phải có, chẳng phải không, đều là giáo pháp, chẳng phải lý. Hướng thứ nhất mở ra lý, giáo: Giáo pháp có ngôn từ giảng nói. Lý cho chẳng phải giảng nói. Lý đã chẳng giảng nói thì làm sao tỏ ngộ được? Sở dĩ tỏ ngộ được lý thì phải nhờ ngôn từ giảng nói. Vì thế nên giảng nói về có không, giảng nói về chẳng phải có không, cùng là giáo pháp, đều khiến tỏ ngộ được lý.

- Hỏi: Nói về có, không, đúng là giáo pháp của Đế. Nói về chẳng phải có không, không hai, vì sao cũng gọi là giáo pháp của hai Đế?

- Đáp: Do từ ý nghĩ này, vì thế mà trong cửa thiền cùng vâng giữ kiến giải của Hưng Hoàng, dựa theo đó mà giải thích: giảng nói có là Thế Đế, đối với không là Chân đế. Thứ hai nói rõ: Giảng nói về có, không, hai thứ ấy đều là thế đế, giảng nói về chẳng phải có, chẳng phải không, không hai là Chân đế!

Vấn đề nói ra của ông: Chỉ là làm rõ quan điểm của tôi về tiết thứ hai: hai là thế đế, chẳng hai là Chân đế. Nay tôi lại vì ông mà nói về tiết thứ ba với nghĩa của hai Đế. Hai Đế này: có, không hai, chẳng phải có, không, không hai. Giảng nói về hai, không hai là thế đế. Do hai đế có ba thứ ấy, vì thế nói pháp phải dựa vào hai Đế. Tất cả mọi sự nói bày giảng nói không ngoài ba thứ ấy.

Lại nữa, hai Đế của hai tiết ấy đều xuất phát từ kinh luận, nên luận chép: Có là Thế đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về không là Chân đế. Hai là Thế đế, không hai là Chân đế, cũng xuất phát từ luận. Luận chép: “Có, không đều là Thế đế. Nên nói về Đệ nhất nghĩa đế tức không”. Lại như kinh Tịnh Danh nói: Ngã, vô ngã, không hai là nghĩa vô ngã. Trái lại tức ngã, vô ngã, hai là nghĩa về ngã”. Chân, Tục cũng vậy. Hai, không hai là Thế Đế! Chẳng phải là hai, chẳng phải không hai là Chân đế. Kinh Hoa Nghiêm chép: “Chẳng chấp pháp không hai, do không có một, hai”. Đại luận chép: “Phá trừ hai chẳng vướng một”. Như thế nên biết: Chẳng phải hai, chẳng phải không hai, gọi là Đệ nhất nghĩa đế.

Kế là giải thích: Sở dĩ Đại sư nói về ba thứ hai Đế là vì, có nhiều ý, hai ý như trước đã nói:

a/. Vì để giải thích chỗ giảng nói của Chư Phật thường dự vào hai đế. Cũng nói về chỗ phát ngôn của Chư Phật không ngoài ba thứ hai Đế ấy.

b/. Nhằm giải thích kinh luận: Kinh, luận cũng có ba thứ hai Đế ấy, văn như trước đã dẫn, v.v...

Nhưng trong kinh, sở dĩ có ba thứ giảng nói ấy là vì, đều là do kết hợp với duyên không giống nhau. Tức là “Tất-đàn các các vị nhân”. Hoặc có nghe giảng nói về hai Đế có không mà tỏ ngộ, tức do đó mà giảng nói. Cho đến nghe nói về không hai, không hai là Thế đế, nên do đó mà giảng nói.

Lại nữa, sở dĩ nói về ba lớp hai đế, vì ba thứ hai đế ấy đều là nghĩa “lìa bỏ dần dần”, như từ cục đất nổi lên. Vì sao? Phàm phu cho các pháp thật có, chẳng rõ không thật có. Do đó Chư Phật vì họ giảng nói các pháp rốt ráo là không, không thật có, cho các pháp là có: Phàm phu cho là có,

đấy là Tục Đế, đó là Đế của phàm phu. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh các pháp là không. Đó là Chân đế, đó là đế của các bậc Hiền Thánh. Khiến cho phàm phu từ tục hội nhập chân, lìa phàm chọn Thánh. Chính vì y theo nghĩa ấy nên ở rõ về nghĩa nơi tiết đầu của hai đế.

- Lớp thứ hai: Nói có không là Thế đế, không hai là Chân đế. Nói rõ có không là hai bên, có là một bên, không là một bên, cho thường - vô thường, sinh từ Niết-bàn đều là hai bên. Do chân tục, sinh tử Niết-bàn đều là hai bên. Vì vậy gọi là Thế đế. Chẳng phải chân, chẳng phải tục, chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn, không hai, Trung đạo, là nghĩa đế Đệ nhất.

- Lớp thứ ba: Hai và không hai là Thế đế, chẳng phải hai, chẳng phải là không hai là nghĩa đế Đệ nhất. Trước nói về chân tục, sinh tử Niết-bàn là hai bên, là sự nghiêng lệch, nên là Thế đế. Chẳng phải Chân, chẳng phải Tục, chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn, không hai, Trung đạo là nghĩa Đệ nhất. Nhưng đó cũng là hai bên. Vì sao? Vì hai là nghiêng lệch, chẳng hai là Trung, nghiêng lệch là một bên, Trung là một bên. Cái nghiêng lệch ấy cùng với trung trở lại là hai bên, vì hai bên nên gọi là Thế Đế. Chẳng phải nghiêng lệch, chẳng phải Trung, mới là Trung đạo nghĩa đế Đệ nhất. Tất nhiên là Chư Phật giảng nói chánh pháp là nhằm trị bệnh cho chúng sinh, đều không ngoài ý này. Do đó mà giải thích ba thứ hai Đế ấy.

Ba thứ ấy chỉ được xem là một duyên, cũng được cho là ba duyên. Tiết đầu là phàm phu, phàm phu cho các pháp là thật có, do đấy giảng nói các pháp có là Thế đế, không là Chân đế, chính là nhằm phá trừ kiến chấp về có của phàm phu, nên nói có là Tục Đế, không là Chân đế. Lớp thứ hai, là nhằm phá trừ hai thừa. Hai thừa cho các pháp là không, chìm đắm trong vùng hầm hố ấy. Kinh Pháp Hoa chép: Ta một thời chỉ nhớ nghĩ về các pháp không, vô tướng, vô nguyện, đối với thần thông diệu dụng của Bồ-tát làm thanh tịnh cõi Phật, hoàn toàn không mong cầu ưa thích". Như thế là phàm phu chấp có, hai thừa chấp mắc không, thì cái không có ấy đều là Thế đế, như chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải phàm, chẳng phải Thánh, mới là nghĩa Đệ nhất. Nên kinh có câu: "Chẳng phải hạnh của phàm phu, chẳng phải hạnh của bậc Thánh, đó là hạnh của Bồ-tát, cũng chẳng phải hạnh có, chẳng phải hạnh không. Là hạnh của Bồ-tát. Vì thế nên nói rõ về lớp thứ hai của hai Đế. Lớp thứ ba là nhằm phá trừ các Bồ-tát Hữu đắc. Bồ-tát hữu đắc cho rằng phàm phu chấp có, hai thừa tham chấp Niết-bàn. Tôi lý giải các pháp chẳng phải có

chẳng phải không, chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn. Chính vì vậy mà giải thích: Có không là hai, chẳng phải có không là không hai. Sinh tử Niết-bàn là hai; chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn là không hai, đều là Thế đế. Như chẳng phải chân tục, chẳng phải sinh tử, Niết-bàn chẳng phải phi chân tục, chẳng phải là phi sinh tử, Niết-bàn mới là nghĩa đế đệ nhất. Đây tức là thâu tóm năm thừa thành ba duyên. Chia ra ba thứ hai đế kết hợp với ba duyên ấy, đều khiến tỏ ngộ về Nhất thừa Nhất đạo. Nếu tỏ ngộ về ba ấy tức là đạt tới chỗ rốt ráo. Tỏ ngộ về ba ấy tức là chẳng phải phàm, chẳng phải Thánh, chẳng phải Đại, chẳng phải Tiểu. Như vậy mới là tỏ ngộ. Do đó kinh chép: "Nay ta đạt đạo, đạt quả, đối với pháp vô lậu được mắt thanh tịnh, được sự tỏ ngộ như thế, vì vậy mà Như lai bèn nhập Niết-bàn".

Lại nữa, sở dĩ nói về ba thứ Hai đế là để đối ứng với kiến giải vốn có từ trước. Kiến giải này nói rõ ba giải thế đế, bốn quên là chân đế. Nay giải thích: Hai đế ấy tức là hai đế ở tiết đầu theo quan điểm của tôi. Kiến giải của tôi có nói ra nghĩa về ba lớp hai đế, hai đế của ông là hai đế của lớp thứ nhất nói rõ là hiện tại đã vượt hơn ông hai lớp hai đế. Hai đế của tiết thứ hai: Hoặc chân hoặc tục, là Thế đế. Hoặc chẳng phải chân, hoặc chẳng phải tục, là Nghĩa đế đệ Nhất. Như vậy thì hai đế của ông là thế đế theo kiến giải của tôi. Thêm nữa, tiết thứ ba thâu tóm, hoặc Trung đạo của ông đều là thế đế theo hiện nay. Vì sao? Tiết thứ hai trước đã giải thích hai là thế đế, không hai là chân đế. Vậy hai đế của ông chỉ là thế đế theo quan điểm của tôi. Người theo kiến giải kia sẽ nói: "Tôi cũng có nói nghĩa chẳng phải chân, chẳng phải tục, Trung đạo". Chính vì thế nên tiết thứ ba nói về hai, không hai là thế đế. Vậy hoặc hai Đế, hoặc Trung đạo của ông đều là Thế đế theo quan điểm của tôi, do đó mà phải giải thích về nghĩa nơi ba thứ Nhị Đế.

- Hỏi: Tùng Lai nói có ba Đế: Một là thế đế, hai là Chân đế, ba là chẳng phải chân, chẳng phải tục Đế. Nên kinh nói: "Đế của có, Đế của không, Đế của Trung đạo Đệ nhất nghĩa". Như thế tại sao nói Chư Phật thường dựa vào hai Đế nói pháp? Nói như vậy thì đó tức là thời gian thì dài, Phật thì nhiều. Thường dựa vào nên thời gian là dài, Chư Phật thì nhiều tức Chư Phật ba đời trong mười phương thường dựa vào hai đế nói pháp thì đâu được cho là có ba Đế? Còn đã có ba Đế thì sao lại nói là thường dựa vào hai đế?

- Giải: Thường dựa vào hai đế nói pháp chẳng có hại gì tới ba Đế. Tuy ba Đế nhưng chẳng trái với việc thường dựa vào hai đế nói pháp. Vì sao? Hiện tại cho chân, tục là hai Đế, nhưng thâu tóm chân, tục, hai

là Thế đế, chẳng phải chân tục là nghĩa Đệ nhất. Như vậy chỉ là hai Đế, nên nói Chư Phật thường dựa vào hai Đế nói pháp.

- Tiếp theo nói về nghĩa phế bỏ, lập ra hai đế:

- Hỏi: Có, không biểu thị cho chẳng có không. Vậy thì khi tỏ ngộ về chẳng có không sẽ phế bỏ có không hay chăng? Lại kết hợp hai câu hỏi: Như tỏ ngộ về chẳng có không mà phế bỏ có không, cũng như việc thấy được trăng thì quên ngón tay, là chẳng đúng. Vì sao? Vì vốn rõ về có không, chẳng có không thì làm sao có được chẳng có không, nếu bỏ có không tức là chẳng có không, chẳng có không thì sao được chẳng có không? Kinh Niết-bàn chép: "Bồ-tát có đủ hai thứ trang nghiêm". Tức có thể hiểu biết một thứ, hai thứ. Nếu nói không có một hai thì nghĩa chẳng đúng. Vì sao? Vì nói không có một hai thì làm sao nói được là không có một không có hai? Chính do có một, có hai mới được có không có một có hai. Như thế thì do có, không mới tỏ ngộ được chẳng có không, sao lại bỏ? Nếu cho rằng chẳng phế bỏ có không thì cũng chẳng đúng. Như chẳng phế bỏ có không, thì sao như Tùng Lai cho thấy được trăng thì quên ngón tay, hội nhập lý mầu thì quên nôm (kinh văn ngữ cũ).

- Giải: Gồm đu cả hai nghĩa bỏ và chẳng bỏ:

- Gọi là chẳng phế bỏ: Tức theo bên "cho là thật" thì nên phế bỏ. Vì sao? Nếu rõ đối tượng nhận thức của ông là có, đều là chỗ cảm nhận từ điên đảo. Như cái bình, chiếc áo, v.v...đều từ chỗ cảm nhận điên đảo của chúng sinh vọng tưởng cho nên thấy có. Trung luận chép:

"Như do hiện thấy có
Mà có mọi sinh diệt
Tức do ở si vọng
Nên thấy có sinh diệt".

Do cảm nhận từ điên đảo nên có nhận thức ấy. Tìm kiếm nhận thức ấy chẳng thật có. Các pháp cũng chẳng thể nắm bắt được. Chỉ vì si mê, vọng tưởng nên thấy có. Do đó cần phải phế bỏ. Đó chính là dùng không để phế bỏ có. Nếu lại chấp vào không thì cũng lại phải bỏ. Vì sao? Vì gốc có hữu nên có không, đã chẳng có thì sao được không? Vậy nên Trung luận chép:

"Như khiến chẳng có hữu
Làm sao có được không?"

Lại nói:

"Nếu có pháp chẳng không
Nên mới có pháp không
Pháp chẳng không còn không

Sao có pháp không được?"

Vậy thì cái có không ấy đều là "cho là thật", nên đều phải phế bỏ, cho đến tiết thứ ba, "cho là thật" gọi có, cũng đều phải bỏ, vì sao? Vì đều là "cho là thật" nên đều phải phế bỏ.

- Hỏi: Nếu ba thứ hai đế ấy đều phế bỏ thì dùng vật gì làm giáo pháp của hai đế?

- Giải: Theo duyên một bên tức là "cho là thật". Phật vì đó mà giảng về giới hạn, tức là cửa giáo pháp.

Nay nói rõ: Những điều ấy đều là "cho là thật" nên đều phế bỏ. Vì sao? Vì sự nhận thức của "cho là thật" đều là luống dối nên phế bỏ.

Lại nữa, chẳng những phế bỏ vọng mà cũng không có thật. Vốn có vọng nên có thật, đã không còn hư, tức không còn thật, thì chánh đạo thanh tịnh hiển bày. Đây cũng gọi là pháp thân, cũng gọi là chánh đạo, thật tướng. Rõ ràng đây đã vượt hẳn kiến giải của Tùng Lai. Vì sao? Tùng Lai cho rằng: "Giữ lấy hình tướng của phiền não, cảm nhận quả báo trong sáu đường, đó là nên phế bỏ. Bỏ sinh tử trong sáu đường, đạt được Niết-bàn của Như lai". Nay giải thích:

Có sinh tử nên có Niết-bàn, đã không sinh tử thì cũng không Niết-bàn, không sinh tử thì không Niết-bàn, sinh tử Niết-bàn đều là luống dối. Chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn mới gọi là thật tướng.

Một bề đối với luống dối giải thích về Phật. Nếu không có cái luống dối kia thì không có cái thật.

Nếu dựa theo nghĩa nơi ba lớp hai đế để giải thích, thì quan điểm vốn có từ trước về bỏ lập là thuộc trong nghi đầu của hai Đế. Vì sao? Vì kiến giải ấy bỏ thế đế lập Chân đế, cho giữ lấy hình tướng phiền não, từ bỏ quả báo sáu đường. Đó tức là bỏ thế đế mà có được cảnh giới Chân đế. Do từ cảnh giới Chân đế sinh ra diệu trí của Phật, chính là bỏ Thế Đế lập Chân đế. Nay nói rõ:

Hai Đế ở đây đều "cho là được", đều nên phế bỏ, đâu chỉ cần phế bỏ hai Đế ở tiết đầu, thậm chí cả lớp thứ ba cũng đều nên bỏ. Vì sao? Vì đó đều thuộc "cho là được" nên phải phế bỏ. Đó chính là một lượt bỏ ba, chẳng bỏ ba.

Dựa theo ba thứ hai đế bàn về bỏ, chẳng bỏ. Có phương tiện thì ba chẳng bỏ:

Giải thích: Không có phương tiện thì ba nên bỏ, có phương tiện thì ba chẳng bỏ.

a/. Không có phương tiện thì ba nên bỏ: Rõ ràng ba thứ ấy do điên đảo cho là có ba, thật sự không có ba. Do vậy nên phế bỏ, như dợn nắng

cho là nước, thật sự không có nước. Tuy nhiên cũng không có phế bỏ.

b/. Có phương tiện thì ba chẳng bỏ: Tức chẳng hủy hoại giả danh, nói bày thật tướng Các pháp, chỉ rõ bậc đẳng Giác bất động tạo lập các pháp. Đã cho là chẳng hủy hoại giả danh, nói bày thật tướng các pháp, đẳng giác động tạo lập các pháp. Chỉ Giả danh tức tướng đâu nên phế bỏ? Như Trung luận chép: "Giả tức Trung". Bỏ giả danh tức là bỏ Trung. Đã chẳng bỏ Trung thì đâu nên bỏ Giả? Đó tức là không, có mà có không, hai mà không hai, không hai mà hai, ngang dọc không bị chướng ngại, Đại sư tăng Triệu nói: "Muốn nói cái có ấy, cái có ấy chẳng phải sinh từ chân. Muốn nói cái không kia thì hình tượng của sự việc đã thành hình". Lại bảo "Ví như người huyễn hóa, chẳng phải không có người huyễn hóa. Những người huyễn hóa chẳng phải người thật? Đây chỉ là huyễn hóa chẳng phải người. Chẳng phải là người thì chẳng phải không có người huyễn hóa. Người huyễn hóa chẳng phải là người, chẳng phải là người của người. Các pháp cũng thế, nên chẳng phế bỏ.

Đây là theo có phương tiện, không phương tiện, nhân duyên, chẳng nhân duyên để bàn về bỏ chẳng bỏ là như vậy.

- Kế là dựa theo tính chất "cho là thật" sinh diệt, không sinh diệt hai quán, nói về bỏ, chẳng bỏ:

Vì như người theo kiến giải vốn có từ trước rằng: Tiểu thừa thì dứt trừ hai lược phiền não, đạt được hai sự giải trừ về kiến hoặc, tư hoặc. Đại thừa thì dứt trừ hoặc ở năm trụ địa, đạt được sự thông hiểu Mười địa. Đó tức là dùng nhận thức, suy nghĩ chặt đứt hai hoặc, sự thông hiểu nơi Mười địa dứt trừ hoặc ở năm trụ địa. Đó là phế bỏ mê lầm, tạo nên sự thông hiểu, bỏ phà, lập Thánh. Nếu chẳng dứt trừ hai hoặc thì nhận thức và tư duy không do đâu mà thành tựu, chẳng chặt đứt năm trụ thì quả vị Phật chẳng được kiến lập. Nên cả Đại, Tiểu thừa đều dứt trừ hoặc để thành tựu quả vị Thánh. Nay dựa vào kinh Pháp Hoa để so sánh.

Cùng là người gội trừ các thứ nhơ bẩn (chỉ cho kiến hoặc và tư hoặc trong ba cõi). Do đâu gọi là người gội trừ các thứ nhơ bẩn? Là để muốn xem thường công việc ấy!". Người Nhị thừa dứt trừ hoặc đã là dứt trừ các thứ nhơ bẩn. Bồ-tát dứt trừ hoặc cũng là "Dứt trừ các thứ nhơ bẩn". Giống nhau mà vượt hơn hẳn. Là vì cùng dứt trừ nên giống nhau. Nhưng dứt trừ ít và nhiều nên gọi là vượt hơn hẳn. Nay nói rõ: Bồ-tát nhận biết hoặc vốn chẳng sinh nay chẳng diệt, vậy thì dứt trừ ở chỗ nào? Đây tức là sinh trong nhà Phật, thuộc dòng họ tôn quý, như Hoàng Thái tử con vua Chuyển Luân Thánh vương, chỉ thấy người khác là hạng thấp

kém làm việc dọn dẹp phân dơ, không hề nghe con trai của ông Trưởng giả làm việc dọn dẹp ấy. Nên nay giải thích: Bồ-tát chẳng dứt trừ hoặc. Là vì Bồ-tát biết rõ hoặc vốn chẳng sinh, nay chẳng diệt nên không có việc dứt trừ. Do đó kinh Tịnh Danh chép: “Pháp vốn chẳng sinh, nay thì không diệt, vì sao lại nói là không sinh diệt? Như trên đã giải thích, biết rõ gốc chẳng sinh, nay không diệt nên nói Bồ-tát quán chẳng sinh chẳng diệt.

- Hỏi: Người kia dứt trừ hai hoặc, đạt được quả vị tiểu Thánh. Dứt trừ hoặc nơi năm trụ đạt được quả vị lớn. Nay ông chẳng dứt trừ, làm sao nói đến quả tiểu Thánh hay quả lớn?

- Giải: Ông dứt trừ hoặc, đạt được quả vị Thánh. Tôi vốn không có hoặc thì há không được quả vị Thánh hay sao? Hãy bàn ngược lại, ông thấy hoặc sinh, nay dứt trừ chẳng đạt được quả Thánh. Nếu biết rõ hoặc vốn chẳng sinh chẳng diệt mới đạt được quả vị Thánh. Là vì chẳng sinh chẳng diệt là gốc. Biết rõ gốc mới có thể đạt được quả Thánh, ông chẳng biết rõ gốc thì đâu thành tựu được quả vị Thánh? Nên Kinh Pháp Hoa chép: “Kính Bạch Thế tôn! Nay con đắc đạo quả, đối với pháp vô lậu đạt được đôi mắt thanh tịnh.” Ngày nay đắc đạo, nên biết là từ trước tới nay chưa đắc đạo.

Lại nữa, như kinh Niết-bàn chép:

“Tỳ-kheo các thầy chưa vì pháp Đại thừa dứt trừ các thứ phiền não trói buộc”. Chính vì vậy mà sự (việc) đến đi cho là dứt trừ thật ra chẳng dứt trừ, nay mới là dứt trừ.

Từ trước đến giờ lược nói về đại ý của hai đế là như thế.

■

NHỊ ĐẾ NGHĨA

QUYỂN 2

- GIẢI THÍCH TÊN GỌI HAI ĐẾ:

Nghĩa này hết sức khó khăn, làm việc giảng giải thì Tục nghĩa là phù du, Chân là chân thật. Từ lâu việc (sự) đến đi đã giảng nói như vậy, nay chưa rõ tên gọi hai đế như thế nào mà giải thích. Lý giải vấn đề này, theo tôi hiểu là nói rõ có hai thứ hai đế: Một là hai đế của giáo pháp, hai là hai đế của nơi chốn. Ngôn từ của Như lai luôn chân thật, đúng đắn, đó là hai đế của giáo pháp. Hai thứ "cho là thật" thì gọi là hai đế của nơi chốn. Đó chính là dựa theo tình trí nhận để chia làm hai Đế.

- Hỏi: Đế của giáo pháp là Phật dạy. Vậy tên gọi của giáo pháp là từ nơi Phật dấy khởi, đế của nơi chốn là nơi chốn của duyên. Vậy Đế của nơi chốn là từ duyên dấy khởi phải chăng?

- Giải: Đế của giáo pháp là giáo pháp của Phật, nên tên gọi của giáo pháp là từ nơi Phật mà có. Đế của nơi chốn là nơi chốn của duyên, nhưng tên gọi đế của nơi chốn cũng từ Phật mà có.

- Hỏi: Đế của giáo pháp là giáo pháp của Phật. Vậy tên gọi của giáo pháp là từ Phật dấy khởi. Đế của nơi chốn là nơi chốn của duyên. Vậy Đế của nơi chốn đâu được cho là cũng từ nơi Phật dấy khởi?

- Giải: Đây là trường hợp ít gặp, tôi cho rằng sự thật của giáo pháp là giáo pháp của Phật nên tên gọi đế của giáo pháp là từ Phật mà có. Sự thật của nơi chốn và tên gọi đế của nơi chốn, hai cách nói ấy được đối chiếu trong tính chất chung. Nay nói rõ: Tên gọi đế của giáo pháp là từ nơi Phật dấy khởi và tên gọi đế của nơi chốn cũng từ Phật mà có.

- Hỏi: Đế của giáo pháp từ Phật dấy khởi. Đế của giáo pháp đã là giáo pháp. Đế của nơi chốn cũng là giáo pháp phải chăng? Cũng có thể nói câu hỏi ngược lại, v.v...

- Giải: Hai thứ hai Đế ấy đều là giáo pháp của Phật.

- Hỏi: Đế của giáo pháp đúng là giáo pháp, đế của nơi chốn nếu cũng cho là giáo pháp thì sự khác nhau giữa nơi chốn và giáo pháp, làm

sao cùng gọi là giáo pháp?

- Giải: Tên gọi hai đế của nơi chốn cũng là vì chúng sinh nên giảng nói, vì chúng sinh giảng nói về có, đối với phàm phu là Thế đế. Vì chúng sinh giảng nói về không, đối với bậc Thánh là Chân đế, vì chúng sinh giảng nói về không, có là hai đế của nơi chốn nên hai đế của nơi chốn cũng là giáo pháp.

- Hỏi: Tên hai đế của nơi chốn là do Phật giảng nói nên gọi là từ Phật dấy khởi?

- Giải: Chỉ riêng về hai Đế có không thì Chư Phật xuất hiện ở đời mới có, Phật chưa xuất hiện ở đời thì không. Giải thích một cách tóm tắc thì khi Phật chưa xuất hiện ở đời, tuy nói về có không, nhưng chẳng biết có không là hai đế, cũng như lúc Phật chưa ra đời thì cũng có tên gọi khổ, tập, diệt, đạo, nhưng chẳng rõ về khổ, tập, diệt, đạo. Nên kinh cho là cánh cửa cam lồ đầu tiên được mở ra. Có, không cũng giống như vậy. Do Phật xuất hiện ở đời nói về có, không là hai đế, nên cho rằng có, không, từ khi Phật ra đời, mới được gọi là hai đế.

Giải thích theo hướng mở rộng thì Phật xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian, có - không đều do Phật nhận thức đạt được. Do đó, luận Thành Thật nói rõ: “Vào kiếp sơ, muôn vật chưa có tên gọi. Bậc Thánh vì sự thọ dụng nên các vật được gọi tên, như cái bình, chiếc áo, v.v...” Về có, không cũng như thế. Lúc Phật chưa xuất hiện ở đời, bậc Thánh vì tính chất có, không mà đặt tên. Như vậy thì, Phật xuất hiện hay chưa xuất hiện ở đời, tên gọi về có, không đều do Phật mà có.

- Hỏi: Tên gọi về Đế của nơi chốn là như thế, vậy đế của nơi chốn từ đâu mà dấy khởi?

- Giải: Đế của nơi chốn có hai thứ:

a/. Hai đế của nơi chốn là hai sự thật.

b/. Hai đế của nơi chốn là trí nhận thức về sự thật.

Loại thứ nhất có thể lý giải như sau: Hai đế của nơi chốn là hai sự thật, từ giáo pháp của Phật mà có. Ta đã thấy rõ Phật vì chúng sinh giảng nói về giáo pháp của hai đế. Chúng sinh chẳng thấu đạt nên mới nói ra hai hướng giải thích về có, không, thành hai Đế của nơi chốn, nên nơi chốn ấy là từ giáo pháp dấy khởi.

- Hỏi: Hai Đế của nơi chốn là Trí nhận thức về sự thật thì do nhân gì có được?

- Đáp: Một nơi chốn chỉ là một nghĩa. Một nơi chốn có hai nghĩa.

- Một nơi chốn chỉ là một: Phàm phu do điên đảo cho các pháp như cái bình, chiếc áo, v.v...là có. Các vật như cái bình, chiếc áo v.v...

dù có Phật hay không có Phật, thường đối với phàm phu là có. Như kinh Niết-bàn chép: “Mười hai nhân duyên, dù có Phật hay không có Phật, tánh tướng luôn thường trụ”. Song về lối giải thích của Tiểu thừa thì có hai vị. Tỳ-bà-xà-bà Đề cho rằng đó là pháp “Vô vi thường trụ”. Tát-bà-đa bác bỏ, cho chỉ có là thường, như lửa, dù có Phật hay không Phật thì vẫn luôn là nóng, chẳng thể nói lửa có Phật thì nóng, không có Phật thì chẳng nóng. Dù có Phật không Phật, vẫn luôn nóng là thường. Mười hai nhân duyên cũng giống như thế.

Nay giải thích: Thế Đế cũng như vậy, các pháp đối với phàm phu là thường có, nên Thế đế là thường có.

- Một nơi chốn có hai nghĩa: Tức là các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không ở các pháp là nghĩa Đệ nhất. Gọi là hai nghĩa, là dựa theo hai bản, tích ý để giải thích. Nghĩa về Tích của Bản, tức Chư Phật xuất hiện ở đời nên có, Chư Phật xuất hiện ở đời, biết rõ về điên đảo vì tánh của các pháp là không. Còn về nghĩa Bản của Tích thì Chư Phật là pháp thân, vốn biết tánh của điên đảo là không. Nên kinh Pháp Hoa chép: “Ta dùng mắt Phật quan sát nhận thấy chúng sinh trong sáu đường v.v...”Đó tức là ở nơi cõi Pháp thân vốn rõ tánh của điên đảo là không.

Tìm hiểu tóm lược về tên gọi của hai Đế, đại ý căn bản là như vậy. Nhưng hiểu nghĩa phải nắm cho được chỗ căn bản để nhận thức về về đại ý. Nếu luận chẳng đạt được ý thì nghĩa sử dụng chẳng thích hợp. Như bài tựa của Trung. Luận cho thấy người Đại thừa, Tiểu thừa chẳng biết ý Phật nên giảng về có, không, do đó mà trở thành sai lầm. Phần trước trong bài tựa nói về Tiểu thừa cho rằng, thời kỳ tượng pháp, chúng sinh căn trí ám độn, tìm hiểu về mười hai nhân duyên, ấm, nhập, giới v.v... đều khẳng định về hình thiện, chẳng rõ ý Phật, chỉ chấp vào văn tự. Tiếp theo bài tựa nói về Đại thừa cho là nghe giảng về pháp không rốt ráo, chẳng biết vì sao mà không. Chính từ nghĩa ấy mà Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ra đời, soạn luận, phát huy ý đối với giáo pháp Phật. Đã có được sự soi sáng như thế thì nay nên theo đó mà học hỏi.

- Hỏi: Đã có Đế của nơi chốn, Đế của giáo phá, vậy sao Phật giảng nói về Đế của nơi chốn và Đế của giáo pháp?

- Giải: Đức Như lai sở dĩ giảng nói về hai Đế của nơi chốn là nhằm khiến cho chúng sinh từ một phần chuyển biến, hai phần cùng chuyển biến. Giảng nói về nơi chốn khiến tỏ ngộ chẳng phải nơi chốn, chẳng phải chẳng nơi chốn. Vì sao? Vì ở trong tính chất không có danh tướng (tên gọi, hình tướng) gượng nói về danh thiện. Không có tên gọi

mà giảng nói về tên gọi là khiến để tỏ ngộ danh là không danh. Cũng như chẳng phải nơi chốn, chẳng phải chẳng nơi chốn,, vì chúng sinh nên giảng nói nơi chốn, khiến tỏ ngộ nơi chốn chẳng phải nơi chốn, chẳng phải chẳng nơi chốn. Nên kinh có câu: "Biết rõ có, chẳng phải có, bản tánh đều thanh tịnh". Lại nói: "Nhằm giúp cho chúng sinh nhận thức sâu xa về nghĩa đế Đệ nhất nên giảng nói về thế đế" Thêm nữa, tất cả các pháp có, không đều thông hiểu chẳng phải có không". Do vậy nên giảng nói về nơi chốn là khiến để tỏ ngộ chẳng phải nơi chốn, chẳng phải chẳng nơi chốn.

Cái gọi là khiến cho từ một phần chuyển biến, hai phần cùng chuyển biến: Vì sao nói như thế?

- Về một phần chuyển biến: như giảng nói về có, đối với phàm phu là thật, giảng nói về không đối với bậc Thánh là thật, giảng như vậy là nhằm giúp cho chúng sinh chuyển từ có nhập vào không. Vì sao? Vì đối với phàm phu là có, nhưng cái có ấy thật sự là không thật có. Giảng nói về có, đối với phàm phu là có, thì biết rõ cái có ấy là chẳng thật có. Đây chính là vì phàm phu: Họ cho các pháp là thật có. Nay giảng cái có ấy là có đối với phàm phu, nếu biết rõ cái có đối với hàng phu là có, thì biết cái có ấy chẳng phải thật có. Đó chính là do có mà tỏ ngộ về chẳng thật có. Kinh chép: "Biết rõ có chẳng phải thật có". Cũng là kinh chép: "Nhằm khiến cho chúng sinh nhận thức sâu xa về nghĩa đế Đệ nhất nên giảng nói về Thế Đế". Luận chép: "Nếu không nhờ Thế tục thì chẳng đạt được nghĩa Đệ nhất."

Về hai phần chuyển biến: Giảng nói về có đối với phàm phu là thật, đối với cái có của phàm phu cho là thật ấy, giảng nói về không đối với bậc Thánh là thật thì gọi là hai đế của nơi chốn. Đã giảng nói về có, không chỗ duyên là hai, tức rõ ở hai là chẳng hai. Giảng nói nơi hai là làm hiển bày chẳng hai. Nên kinh nói: "Tất cả các pháp có không đều thông hiểu chẳng phải có không".

Nếu giải thích một cách trọn vẹn thì đối với hai là nói rõ về chẳng phải hai. Chẳng phải phi chính là chẳng phải hai. Như đối với hai là nhằm làm hiển bày chẳng hai, thì lời ấy thích hợp với hàng độn căn. Nếu là sự lý giải theo tính chất tỏ ngộ nhanh chóng thì đối với hai chẳng rõ đó là hai. Chẳng phải là (phi) chính là chẳng phải hai. Nên nêu ra phần trước, nhưng cũng không được hạn chế phần sau. Đề cao phần trước thì sẽ lìa bỏ hai bên. Vì sao? Vì đối với hai chẳng phải đúng là hai thì lìa hai. Chẳng phải là (phi) thì tức là chẳng phải hai thì chẳng vướng mắc chẳng hai, đó chính là sự tỏ ngộ về chẳng hai là hai, hai là chẳng

hai, chẳng phải nghiêng lệch, là chánh đạo thanh tịnh. Hiển nhiên là đã giảng nói như thế: Đế của nơi chốn tức là Đế của giáo pháp, chẳng hề có đế của giáo pháp riêng. Chỉ nói rõ như vậy để ghi nhận một cách chính xác Đế của nơi chốn tức là Đế của giáo pháp, tức là nương vào hai Đế nói pháp. Người của Tùng Lai nghe Đại sư giảng về Đế của nơi chốn, Đế của giáo pháp, cũng tạo ra sự giải thích về hai Đế, đọc chữ "miệng chim Anh Vũ" thành "chân của chim cú tai mèo!"

Nay giải thích: Như trên đa nói rõ, không có Đế riêng của giáo pháp, nói về nơi chốn tức là giáo pháp.

- Hỏi: Như thế thì sự giải thích của Tùng Lai đâu được cho là có đế của nơi chốn và đế của giáo pháp?

- Giải: hai sự thật của nơi chốn gọi là hai đế của nơi chốn. Đức Phật vì chúng sinh giảng nói về hai nơi chốn ấy, tức là Đế của giáo pháp. Rõ ràng chẳng có hai, chỉ là dựa theo nghĩa mà phân chia. Vì sao? Vì Đế của nơi chốn là đối tượng. Đế của giáo pháp là chủ thể... chủ thể, đối tượng được chia làm hai Đế.

- Hỏi: Vì sao giảng nói hai Đế: Đế của nơi chốn và Đế của giáo pháp?

- Giải: Có hai ý:

a/. Do giải thích kinh, đọc luận. Trong kinh luận đều có nói về hai Đế ấy.

b/. Nhằm để đối ứng với kiến giải của người. Kiến giải kia nói hai Đế là cảnh giới thiên nhiên. Có hai lý ấy. Nên hai Đế gọi là cảnh. Lại gọi là lý tức hợp hai Đế sinh vào hai trí, gọi đó là cảnh. Nhưng lý của của đạo có hai Đế nên gọi là lý. Lý của đạo có hai lý ấy, lý của đạo có hai cảnh ấy, như vậy hiện tại có hai cảnh, hai lý.

- Hai cảnh: Một là cảnh của nơi chốn, hai là lý của giáo pháp.

- Hai lý là: Một là lý của nơi chốn, hai là lý của giáo pháp.

Nhưng Đức Như lai giảng nói thẳng về hai Đế của nơi chốn gồm ba câu: được, mất, vừa được vừa mất. Nói thẳng về sự giảng nói ấy, như vậy có lý giải được chăng? Nay Phật nói thẳng về hai Đế của nơi chốn thì làm sao lý giải được?

- Đáp: Nay giải thích: Phật giảng nói về hai Đế của nơi chốn có ba câu: a, đều được; b, đều mất; c, vừa được vừa mất.

- Gọi là vừa được vừa mất: Tức là phần trước hai Đế của nơi chốn. Các pháp đối với phàm phu là có, thì cái có ấy là mất. Các bậc hiền Thánh nhận thức đúng các pháp là không, thì cái không ấy là giả. Chỉ rõ về sự có, không ấy khiến chúng sinh nhận biết về sự được mất, để lìa

bỏ có học lấy không, sửa đổi phàm thành Thánh.

- Đều là mất: Hai đều là nơi chốn nên cả hai đều là mất. Nơi chốn đối với phàm phu là có, có ấy đã mất. Nơi chốn đối với bậc Thánh là không thì cái không ấy cũng mất. Vì sao? Vì các pháp không hề thật có, không. Đối với phàm phu cho là có, đối với bậc Hiền Thánh cho là không. Như một sắc không hề là có không. Người chấp có thì cho sắc là có. Người quán không thì cho sắc là không, một sắc đối với hai duyên không, có trở thành có, không, nên cái có, không ấy đều mất.

- Cả hai đều được: Do nhận thức đối với hai liền nêu rõ về chẳng hai. Nên các câu dưới đây đều thanh tịnh. Đối với duyên đâu phải là hai?

- Hỏi: Đối với hai chẳng phải hai, có thể chẳng phải hai, chẳng hai chăng?

- Giải: Đối với hai chẳng phải hai, nói rõ chẳng phải hai. Chẳng phải là đó chẳng phải hai. Đã chẳng phải là hai, chẳng phải chẳng hai thì năm câu ấy đều thanh tịnh. Đó chính là, trên thì quét sạch cả vòm trời sông Thiên Hà, dưới thì chảy đầy vào nguồn sâu. Tùng Lai chỉ cho rằng hai Đế của nơi chốn đều mất, không biết về ba câu này. Rõ ràng là ở ba câu này có hai thứ Đế. Hai câu trước tức là Đế của nơi chốn. Một câu sau tức là Đế của giáo pháp. Hai câu trước tức là cảnh của nơi chốn. Một câu sau tức là cảnh của giáo pháp. Cảnh của nơi chốn là cảnh không chuyển biến, cảnh của giáo pháp là cảnh chuyển biến.

- Gọi hai câu trước là Đế của nơi chốn, cảnh không chuyển biến: Các pháp đối với phàm phu là pháp Thật. Dù có Phật hay không có Phật thì vẫn thường có cảnh ấy. Hiện tại cũng có: Cảnh của thiên nhiên, trí của thiên nhiên, tức thường có cảnh ấy. Thế thì cảnh trí ấy đều là cảnh trí đối với duyên, chẳng phải là cảnh, trí của sự chuyển ngộ.

- Gọi là cảnh của sự chuyển ngộ: Chỉ giảng nói về duyên có thì nhận biết đối với có là chẳng có, giảng nói về duyên không thì nhận biết đối với không là chẳng không. Biết có không là chẳng có không, biết giáo pháp để tỏ ngộ lý mầu. Tỏ ngộ diệu lý tức phát sinh hai Trí quyền, thật. Khi phát sinh hai trí thì giáo pháp của có không chuyển ngay biến gọi là cảnh. Nên đó là cảnh của sự tỏ ngộ.

- Hỏi: Vẫn còn một chỗ còn nghi, chưa rõ: Vì sau trước nòi về hai đế của nơi chốn một được một mất. Mất là đối tượng được giáo hóa, được là chủ thể giáo hóa. Nay, vì sao cho là, giảng nói không khiến tỏ ngộ chẳng không. Nếu giảng nói không khiến tỏ ngộ chẳng không, thì đó mới là đối tượng được giáo hóa, sao cho là chủ thể giáo hóa.

- Giải: Trước nói về hai Đế của nơi chốn, nói không là chủ thể giáo hóa, dẫn dắt phàm phu khiến học hỏi Hiền Thánh. Phàm phu do điên đảo cho là có, các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về các pháp là không, nói rõ chủ thể giáo hóa về không, khiến phàm phu lìa bỏ có. Nếu là hàng môn đồ thuộc căn trí nhạy bén, đã biết có là chẳng thật có, tức rõ không là chẳng thật không. Chỉ những người thuộc về độn căn, lìa bỏ chỗ kiến chấp về có của mình, học hỏi không có chủ thể giáo hóa, đã học hỏi được không có chủ thể giáo hóa, tạo được sự lý giải đối với không, thì vì người ấy, giảng nói đối với ông là không, nhưng các pháp thật sự chẳng phải không. Đây là nói theo tiệm ngộ, trước khiến tỏ ngộ có là chẳng thật có, tiếp theo khiến tỏ ngộ không là chẳng thật không.

- Hỏi: Kiến giải kia cũng nói có Đế của cảnh giới, Đế của giáo pháp, họ nói về "cảnh giới pháp bảo", "ngôn giáo pháp bảo". Cảnh giới pháp bảo tức là Đế của cảnh giới. Ngôn giáo pháp bảo tức là Đế của giáo pháp, ông có Đế của giáo pháp thì họ cũng có Đế của giáo pháp, ông có ngôn ngữ của Như lai thường chân thật đúng đắn thì họ không có điều ấy hay sao? Như vậy đều là cảnh giới, giáo pháp, thế thì có gì khác nhau?

- Giải thích: Có khác nhau, nay nói rõ:

Cảnh giới của thiên nhiên ở hai Đế của ông là cảnh giới nơi chốn bị mất theo quan điểm của tôi. Trong sự mất mát của cảnh giới, của nơi chốn, có vô lượng cái bị mất mát. Đó là sự mất mát bên ngoài theo kiến giải của tôi. Còn sự mất mát nhỏ nhiệm thì chẳng phải là chỗ đạt tới theo quan điểm của ông. Nên kinh chép: "Bồ-tát với những hình tướng bị ngăn ngại nhỏ nhiệm, chẳng phải cảnh giới Nhị thừa". Nay cũng như vậy, cảnh giới của thiên nhiên theo quan điểm của ông chỉ là sự mất mát quan điểm bên ngoài theo kiến giải hiện tại. Vậy nên hai kiến giải khác nhau rất lớn. Do đó mà Đại luận chép: "Ngoại đạo và Phật pháp, sự khác nhau phải nói là vô cùng, khác nào như trời với đất". Lại nói: "Các vị trời ăn món Tu-đà (Vị cam lộ) so với con người thì món ăn của con người cũng như thứ đồ hôi thối. Lại như hai thứ sữa lừa và bò làm thế thì trở thành tô". Ở đây cũng vậy, cái được của ông là cái mất theo kiến giải hiện nay. Đây là dựa vào hai đế để nói pháp, hai đế là nghĩa của cảnh giới.

- Hỏi: Đế của giáo pháp cũng có khác chăng?

- Giải: Xin một lần nữa nói rõ: Tôi có ba thứ hai đế, chỗ nói về hai Đế ở phần đầu nơi kiến giải của tôi. Ba giả là Thế đế hữu vi. Bốn bặt là Chân đế. Hai Đế ấy, theo kiến giải của tôi, là hai Đế của phần đầu

thôi. Lại nữa, xin hỏi: Giáo pháp ở hai Đế của ông biểu thị cho vật gì? Ông cho rằng hai Đế lại biểu thị cho hai lý. Nếu vậy thì hai lại biểu thị cho hai, ngón tay lại chỉ cho ngón tay thôi. Hơn nữa, ông chỉ có hai mà không có chẳng hai nên chỉ có giáo pháp mà không có lý. Không có lý thì cũng không giáo. Nay thì có lý tức có giáo, gồm đủ cả giáo pháp và lý mầu.

Từ trước đến giờ là nói về ý nghĩa của sự lập danh. Phần tiếp theo là giải thích về danh. Tuy không tên gọi mà có tên gọi, do đó nên giải thích danh. Đại sư Tăng Triệu chép: "Đạo của vô danh, do đâu mà chẳng là danh?" đại sư cho rằng: "Trong cái không danh tướng gượng nói danh tướng."

Đã là không danh, gượng nói danh, là để nhờ danh mà tỏ ngộ không có danh. Giảng về danh chẳng khiến cho chúng sinh chấp trụ vào danh. Nếu nói về danh mà khiến chúng sinh chấp danh thì đó lại là chúng sinh, chẳng được gọi là Phật".

Nay nói: không danh mà gượng nói là danh là giúp cho chúng sinh nhờ danh mà tỏ ngộ không có danh. Nhưng phải biết rõ danh ấy là vô danh. Chỉ rõ "danh mà vô danh, vô danh mà danh". Đã rõ danh của vô danh thì cũng rõ vô danh của danh. Đó tức là trừ bỏ nên không tạo ra cái gì mới. Nếu là người của Tùng Lai thì sẽ tạo ra cái mới dù chẳng cần thiết. Vì sao? Vì thân tâm vốn có sẵn bệnh, nghe Phật giảng nói về chân, tục, sau đó lý giải về chân, tụ, có Chân nên là Chân, có tục nên là tục. Có danh khác với vô danh, tức là theo nghĩa "Hữu sở đắc". Theo "Hữu sở đắc" thì là Thanh văn, là quyến thuộc của ma. Kinh Tượng Pháp Quyết Nghi chép: "Đó là điều khiến cho Chư Phật ba đời trong mười phương không vui." Kinh Phật Tạng nói: "Đao lớn chém giết tất cả. Người theo "Hữu Đắc" tội còn hơn thế nữa!" Kinh Hoa Nghiêm có câu: "Ví như loài ngạ quỷ, v.v..." Do đó Đại luận chép: "Giá như lấy lại được sự sống sót chết cũng không thể trị được bệnh này!"

Nay Hưng Hoàng Nhiếp Sơn xuất hiện ở đời dốc phá trừ bệnh ấy, giảng nói về danh giúp chúng sinh tỏ ngộ về vô danh của danh, chẳng chấp giữ danh, cũng chẳng chấp giữ vô danh. Nói thí dụ như sáu cặp đánh núp. Đánh mà ẩn úp thì bị người kia đánh. Giảng nói về tên của hai Đế, vốn để trừ bệnh. Nếu chấp giữ ở trong tên gọi thì danh lại trở thành bệnh.

Nay nói rõ: Hai Đế cũng như sáu cặp đánh-núp.

- Hỏi: Do đâu mà thường nói sự giải thích ấy?
- Giai: Chỉ vì thường bị bệnh ấy, thường tạo ra sự giảng nói ấy.

Như các bậc Thanh Văn thường gây trở ngại cho con đường tu tập hành hóa của Bồ-tát. Đại sư nhờ vào đâu mà có được lý giải như thế? Chính là nhờ học ở hai vị Luận chủ Long Thọ, Đề-bà. Hai vị Luận sư nhờ đâu mà đạt được kiến giải kia? Chính là nhờ học theo Chư Phật.

- Hỏi: Trong kinh có lập có phá, sao cho rằng đều là phá?

- Giải: Trong kinh hoặc lập hoặc phá đều nhằm phá trừ bệnh. Vì sao? Trong kinh nói về một sắc một hương đều để làm hiển bày đạo. Nếu chẳng làm hiển bày đạo thì chẳng thể phá trừ bệnh. Đã hoặc lập, hoặc phá, đều để làm hiển bày đạo, nên phá lập đều là để phá trừ bệnh. Kinh là thế, nên luận chủ học ở kinh, Đại sư thì học ở luận chủ. Người của Đại thừa, Tiểu thừa, chấp vào hai bệnh mới, cũ, vì thế nên có hai vị Luận chủ xuất hiện ở đời để phá bỏ. Bồ-tát Đề-bà phá trừ bệnh cũ. Bồ-tát Long Thọ phá bỏ bệnh mơi. Luận chủ đã như thế thì Đại sư cũng vậy, nhằm phá trừ bệnh mới, cũ nên nói bày giảng nói như thế.

Tuy nhiên, đại ý về nghĩa của đạo là như thế, nên cần phải đạt được ý như vậy. Chẳng phải là làm việc lập danh về nghĩa của Đế, vì nghĩa của đạo là dứt bỏ tên gọi, nhưng muôn dứt bỏ danh thì trước phải giải thích danh.

Giải thích danh gồm có bốn câu:

1/. Một danh một nghĩa.

2/. Một danh vô lượng nghĩa.

3/. Một nghĩa một danh.

4/. Một nghĩa vô lượng danh.

Danh không ngoài hai tướng ấy. Nghĩa cũng không vượt qua hai điều kia.

(1) Một Danh một nghĩa:

Một tên gọi tức một tên gọi thế tục, một tên gọi Chân. Một nghĩa, thì tục nghĩa là phù hư, chân nghĩa là chân thật. Tùng lai đạt được luận chứng thứ nhất này, nay nói rõ: Đây là câu trong bốn câu.

(2) Một Danh vô lượng Nghĩa:

Thế nào là một danh vô lượng nghĩa?

- Giải thích: Một là một của vô lượng vậy, một há chẳng phải là vô lượng hay sao? Đây chính là một của vô lượng, vô lượng của một. Nên kinh nói rõ: Trong một lý giải vô lượng, trong vô lượng lý giải một, dầu làm phát sinh Phi Phật Trí, là Vô sở úy.

- Hỏi: Như thế nào là một danh mà có vô lượng nghĩa?

- Giải: Dựa theo bốn nghĩa để giải thích:

a- Giải thích theo tên gọi.

b- Giải thích theo nhân duyên.

c- Giải thích theo tính chất làm hiển bày đạo.

d- Giải thích theo hướng mở rộng.

(a) Theo tên gọi để giải thích:

Như tục lấy phù du làm nghĩa. Lại nữa, Tục dùng phong tục làm nghĩa. Nhưng đây là nói ra đủ cả trong ngoài, nên luật có giới luật của đất nước.

- Tùy theo nơi chốn của đất nước mà phong tục khác nhau. Sách Lễ Ký chép: Người quân tử hành lễ chẳng cầu phong tục thay đổi". Vậy nên phong tục là nghĩa, Tùng Lai chỉ có được sự giải thích trước, không có sự giải thích sau.

- Hỏi: Hai cách giải thích ấy khác nhau thế nào?

- Giải: Tục lấy phù hư làm nghĩa thì đây tức là so với chân để giải thích. Nói rõ chỗ nhận thức của bậc Thánh là chân thật, đối tượng nhận thức của phàm phu là phù hư. Tức đối với chân để giải thích tục. Nếu dùng phong tục để giải thích tục thì đúng là dùng tục giải thích tục. Do phong tục của các nơi khác nhau nên gọi là Tục. Đây là không có đối tượng để so sánh.

Trước thì so sánh với cái khác, sau thì chỉ tự mình. Tự mình và cái khác có khác nhau. Lại nữa, trước là dựa theo kinh để giải thích. Sau là dựa vào luật để giải thích. Đại Sư Hà Tây nói: "Phật Pháp không ngoài hai tạng kinh, luật. A-tỳ-đàm chỉ là sự phân biệt về kinh, luật". Vậy nên kinh luật thâu tóm toàn bộ Phật pháp.

- Trước giải thích theo kinh: Kinh nói rõ: "Các pháp là phù hư, không thật có". Nên dùng phù hư giải thích Tục là dựa theo kinh.

- Dùng phong tục giải thích Tục là dựa theo luật: nói rõ trong luật chẳng được cho các pháp là phù hư, chẳng thật có. Chẳng được bảo người là phù hư, cỏ cây là phù hư. Vì sao? Vì chế ra giới luật là nhằm khiến cho Phật pháp được tồn tại lâu dài. Do đó không được nói là sự vật phù hư không thật có, chỉ nói là phong tục của đất nước không giống nhau. Đây chính là dựa theo kinh luật để giải thích sự khác nhau. Người của Tùng Lai cũng không rõ.

(b) Dựa theo nhân duyên để giải thích nghĩa:

Nói rõ Chân của Tục, Tục của Chân. Vì sao? Tục chẳng phải chân thì chẳng là tục. Chân chẳng phải là tục thì chẳng phải là chân. Chẳng phải là tục thì chẳng phải chân, nên chân chẳng ngăn ngại tục. Tục chẳng ngăn ngại chân nên tục lấy chân làm nghĩa. Chân chẳng ngăn ngại tục nên chân lấy tục làm nghĩa.

- Hỏi: Trước theo tên gọi để giải thích, có hai nghĩa: Một là so với cái khác chỉ tự nơi mình để giải thích. Hai là dựa theo kinh luật để giải thích. Nay thì dựa theo cái gì để giải thích nghĩa?

- Đáp: Đối trị hướng hữu ngại, hữu đắc, dựa theo hướng vô đắc, vô ngại để giải thích. Nếu cho tục ngữ là phù hư, châm là chân thật, thì đó là lối giải thích theo hướng hữu đắc của phàm phu, Nhị thừa. Nay giải thích:

Bồ-tát theo nghĩa vô đắc-vô ngại nên làm rõ nghĩa là tục của chân, chân là nghĩa của tục. Kiến giải kia không có nghĩa này. Theo họ, tục khẳng định là tục, chân khẳng định là chân. Ba giả khẳng định là tục chẳng đạt được chân. Bốn quên khẳng định là chân chẳng đạt được tục. Chân tục có sự ngăn ngại là giải thích theo Thanh văn. Nay nói rõ: Chân là nghĩa của tục, Tục là nghĩa của chân, tục không còn ngăn ngại là cách giải thích theo Bồ-tát.

- Hỏi: Do đâu mà nói như thế?

- Giải: Nhằm đối trị tính chất của kiến giải kia, nói rõ là hiện tại theo tính chất nhân duyên. Nhân duyên làm lay chuyển sự chấp trước về tự tánh của họ. Kinh nói: “Trước dùng định làm cho lay chuyển, sau dùng trí để nhổ lên”. Nay, trước nói về nhân duyên làm lay chuyển cái chấp về tánh của họ, sau sẽ nhổ sạch.

Song, nay một hướng nhằm nói rõ về nhân duyên làm lay chuyển cái chấp về tự tánh của họ. Nhưng họ còn nói theo phù hư khẳng định là nghĩa của tục, chân thật khẳng định là nghĩa của chân, vì thế đã tạo được sự lưu chuyển rồi thì nói tục là nghĩa của chân, chân là nghĩa của tục.

- Hỏi: như thế thì tục là nghĩa của chân, chân là nghĩa của tục, cũng như không là nghĩa của sắc, sắc là nghĩa của chân phải chăng?

- Giải: Trong kinh Đại phẩm đã có giải thích rõ. Kinh ấy chép: “Sắc tức không, không tức sắc”, tức chân tức tục, tức tục tức chân. Đã cho rằng chân tức tục thì chân há chẳng phải là nghĩa của tục? Lại như Trung luận chép:

“Pháp do nhân duyên sinh”
Ta nói tức là không”.

Pháp do nhân duyên sinh tức là có. Đã “tức là không” thì chân đâu chẳng phải là nghĩa của tục? Giải thích câu kệ ấy là giải thích đủ cả kinh. Luận dẩn kinh để giải thích thì luận tức là kinh được giải thích. Thêm nữa, nghĩa là cái sở dĩ của danh, chân là cái sở dĩ của tục, nên chân là nghĩa của tục. Kinh có câu: Nhằm khiến cho chúng sinh nhận

thức sâu xa về nghĩa đế Đệ nhất, do đó Như lai đã nói giảng nói về Thế Đế. Đã nói Thế Đế để khiến nhận thức về nghĩa đế Đệ nhất thì rõ tục là chân, gọi chân là nghĩa của tục. Tục Đế đã thế thì chân cũng vậy.

(c) Dựa theo tính chất làm hiển bày đạo để giải thích nghĩa:

Giải thích tục là nghĩa chẳng tục, chân là nghĩa chẳng chân, chân tục là nghĩa chẳng chân tục. Chẳng chân tục của chân tục tức là nghĩa của danh, chân tục của chẳng chân tục tức là danh của nghĩa. Chẳng chân tục của chẳng chân tục là lý của giáo. Chân tục của chẳng chân tục là giáo của lý. Ở đây gồm đủ cả Danh nghĩa. Lý giáo, Trung giả, chiều ngang, chiều dọc (không gian, thời gian).

- Hỏi: Xuất xứ từ đâu mà giảng nói như thế?

- Giải: Tức như chỗ giải thích của Kinh Hoa Nghiêm: "Tất cả các pháp có, không đều thấu đạt, chẳng phải có không". Do thấu đạt có là chẳng có, nên chẳng có là nghĩa của có. Thấu đạt không là chẳng không, nên chẳng không là nghĩa của không. Cũng như thông hiểu về minh, vô minh, hai, không hai nên không hai là nghĩa của hai. Thấu đạt chân tục là chẳng chân tục nên chẳng chân tục là nghĩa của chân tục.

- Hỏi: Do đâu mà giải thích chẳng chân tục là nghĩa của chân tục?

- Giải: Trước giải thích về nghĩa nhân duyên theo chiều ngang để làm lay chuyển, nghĩa theo chiều dọc để nhổ sạch, tức là nhằm vào quan điểm của Tùng Lai để nói về nghĩa dứt trừ trong sự giả phục. Gọi là giả phục tức chân là nghĩa của tục, tục là nghĩa của chân, bác bỏ cái chấp về tự tánh của họ. Đã biết chân của nhân duyên tức rõ chân là chẳng chân. Biết tục của nhân duyên tức rõ tục là chẳng phải tục. Tỏ ngộ chân tục là chẳng chân tục thì cái chấp về tự tánh được dứt trừ hẳn. Do ý nghĩa ấy, nên trước giải thích theo chiều ngang để bác bỏ, nay giải thích theo chiều dọc nhằm dứt trừ.

(d) Giải thích nghĩa theo hướng mở rộng:

Nói về tục dùng tất cả các pháp làm nghĩa. Người là nghĩa của Tục. Tục là nghĩa của tục. Sinh tử là nghĩa của tục. Niết-bàn là nghĩa của tục. Vì được mở rộng không còn bị chướng ngại nên tất cả các pháp đều là nghĩa của tục.

- Hỏi: Do đâu mà nói tất cả các pháp đều là nghĩa của tục?

- Giải: Theo nghĩa thứ ba ở trước sinh ra. Nghĩa thứ ba ở trước cho rằng: Tục là nghĩa của chẳng tục, chân là nghĩa của chẳng chân. Từ chân tục tỏ ngộ về đạo vô ngại. Đã tỏ ngộ về đạo vô ngại nên có được dụng vô ngại. Do đạt được dụng vô ngại, vì thế mà tất cả các pháp là

nghĩa của tục. Trước chính là thọ dụng nhập đạo, nay thì từ đạo dẩn ra dụng.

- Hỏi: Vì sao cho tất cả các pháp cũng là nghĩa của tục?

- Giải: Xin trích dẫn sự so sánh chung:

Kiến giải kia có đề cập đến nghĩa đối đãi riêng, đối đãi chung. Dài ngắn, chân tục, nhân quả...đối đãi nhau tức là đối đãi riêng. Dài đối đãi với chẳng dài, tục đối đãi với chẳng tục, là đối đãi chung. Là vì nói rõ ngoại trừ tục ra thì tất cả đều là chẳng tục, chẳng tục đối đãi tục. Chẳng tục đã là nghĩa của tục, nên tất cả là nghĩa của tục. Lại còn có nghĩa đối đãi rộng khắp. Tùng Lai cho rằng: dài ngắn đối đãi, nhưng cái bình, chiếc áo, hai quả ấy là không đối đãi. Nay giải thích: cái bình, chiếc áo hai quả ấy đối đãi nhau.

- Hỏi: "Cao thấp nương nhau, có không sinh nhau" có thể cho là đối đãi. Cái bình, chiếc áo, hai quả ấy sao gọi là đối đãi được?

- Đáp: Xin hỏi ngược lại ông: Đúng sai được cho là đối đãi, chẳng đúng đối đãi với sai chăng? Ông sẽ đáp: Đúng sai được xem là đối đãi thì cái bình đối đãi với phi cái bình. Nếu như thế thì chiếc áo chẳng phải cái bình, tức đối đãi với cái bình. Chiếc áo đã đối đãi với cái bình thì cái bình, chiếc áo là nhân duyên: chiếc áo là nghĩa của cái bình, cái bình là nghĩa của chiếc áo. Chiếc áo đã là nghĩa của cái bình, cái bình là nghĩa của chiếc áo. Chiếc áo đó là nghĩa của cái bình thì tất cả các vật đều là nghĩa của cái bình.

Lại giải thích: Tất cả các pháp là nghĩa của tục: Theo nghĩa như để làm sáng tỏ. Sắc như, tất cả pháp như. Sắc như tức tất cả pháp như, tất cả các pháp tức sắc, nói thí dụ về như để phá bỏ nghĩa của phái Tăng-khư về Đại Hữu cùng một nghĩa với cái bình. Vì Hữu bình chẳng khác với hữu tức là cái bình. Hữu cùng muôn pháp chẳng khác gì muôn pháp cũng tức là cái bình. Nay cũng như vậy, Như chẳng khác với Tục. Tục tức là như, như chẳng khác với tất cả các pháp. Tất cả các pháp tức là tục. Vì sao? Vì Thể là như thế. Kinh Hoa Nghiêm chép: Vì sao một niệm là vô lượng kiếp, vô lượng kiếp là một niệm? Là vì Thể của đạo vốn như vậy. Vì sao? Vì một niệm tức là đạo, Vô lượng kiếp cũng là đạo, nên vô lượng kiếp tức là một niệm, mốt niệm của vô lượng kiếp tức là một niệm. Một niệm của vô lượng kiếp thì chẳng phải là một niệm, chẳng phải là vô lượng kiếp, mà là một niệm, là vô lượng kiếp. Trong đó gồm đu cả chiều ngang (không gian) chiều dọc (thời gian) vô ngại. Nên kinh nói: Trong một lý giải vô lượng, trong vô lượng lý giải một.

Tuy nhiên, bốn nghĩa này về thứ lớp chẳng theo đúng trước sau như đã nói. Vì sao? Thứ nhất là dựa theo thế tục để giải thích nghĩa. Tục gồm nghĩa phù hư, nghĩa phong tục, là theo sự thật để giải thích. Thứ hai là dần dần đi vào chiều sâu, nói rõ là tục của chân, chân là nghĩa của tục. Thứ ba, từ chân tục đi vào chẳng chân tục. Từ dụng hội nhập đạo. Thứ tư, tỏ ngộ về đạo xong thì từ đạo khởi lên dụng. Thứ lớp như thế là cùng sinh.

Dựa theo chân tục để giải thích về bốn nghĩa ấy, so sánh tất cả nhân quả, người-pháp đều giống như thế.

Giải thích về một danh một nghĩa, một danh vô lượng nghĩa xong. Tiếp theo giải thích một nghĩa một danh, một nghĩa vô lượng danh.

(3) Một nghĩa, một Danh:

Dùng chánh đạo là một nghĩa, chân tục là một danh. Song chánh đạo chưa từng có danh. Vì một đạo nên lập một danh. Cũng là lập một danh là nhằm làm hiển bày một đạo. Vì sao? Đã vì một đạo lập một danh thì một danh há chẳng làm hiển bày một đạo sao? Vậy nên gọi là một nghĩa một danh.

(4) Một nghĩa vô lượng Danh:

Trở lại dùng một đạo làm một nghĩa. Còn vô lượng danh là: nhằm làm hiển lộ một đạo nói lập vô lượng danh. Lập vô lượng danh là để làm hiển lộ một đạo? Nên gọi là một nghĩa vô lượng danh.

- Hỏi: Chỉ có bốn thứ danh ấy sao?
- Giải: Danh có vô lượng như:
- Thế Đế, Tục Đế, Hữu Đế, Phàm Đế.
- Chân đế, Đệ nhất nghĩa Đế, Không Đế, Thánh Đế.

Cho nên trong phẩm Tứ Đế của kinh Hoa Nghiêm chép: "Ở thế giới Ta bà này có bốn mươi ức trăm nghìn Na do tha tên gọi Tứ Đế, huống chi là danh hiệu trong mười phương thế giới". Đây chính là có số lượng nhiều về Danh, không thể nói đầy đủ, giấy bút chẳng thể ghi chép hết. Nay chỉ giải thích tóm lược về Thế và Tục, chân và Đệ nhất nghĩa tức bốn Danh.

Nhưng bốn Danh này có lìa có hợp. Hợp là hợp Thế và Tục thành một Đế, chân và Đệ nhất làm một Đế. Kinh có câu: "Thế tục Đế nên giảng nói về có. Đệ nhất là nghĩa thật cho nên là không".

Lìa thì có Thế Đế, Tục Đế, Chân đế, nghĩa Đế Đệ nhất.

- Hỏi: Do đâu mà hoặc lìa hoặc hợp?
- Giải: Vì xét tới một cách tóm lược nên giải thích theo hướng lìa, vì nghĩa giống nhau nên làm rõ sự hợp lại. Thế và Tục tên tuy khác mà

nghĩa thì đồng, nên hợp lại gọi là Thế Tục Đế. Chân và Đệ Nhất cũng như vậy.

- Hỏi: Tên của bốn Đế ấy khác nhau thế nào?

- Kiến giải kia cho rằng Chân tục thì theo thể mà gọi tên. Thế và Đệ nhất thì theo sự khen chê mà được gọi.

Nói Chân, Tục theo thể mà có tên: Nói rõ Tục thì nghĩa là phù hư, Thể đích thực là phù hư. Chân thì nghĩa là chân thật. Nên châm tục theo Thể mà có tên. Còn Thế và Đệ nhất thì theo sự khen chê mà được gọi: Nói rõ Thế nghĩa là thay đổi, cách biệt, đệ nhất nghĩa là không gì hơn. Đã cho cách biệt là Thế, không gì vượt hơn là Đệ nhất, nên thế cùng với Đệ Nhất là tên gọi theo tính chất khen chê.

Tuy nhiên sự giải thích này khó có thể lãnh hội. Xin nói câu hỏi: Tục thì Thể là Phù hư. Thế thì cũng có thể là cách biệt. Thể của tục là phù hư. Đã là theo thể mà được tên, thì thế của thế là cach biệt cũng là theo Thể mà có tên. Nếu bảo chê thế là cách biệt, chẳng phải là đệ nhất thì tôi cũng chê tục là phi hư chẳng phải là chân thật. Cái thật của tục là phù hư đã chẳng phải là sự chê. Thì cái thật của thế là cách biệt, sao vội cho là chê? Rõ ràng cái cùng với thế của tục ấy nếu Thế bỗng nhiên được cho là thể đích thực thì Tục phải là sự chê bai. Vì sao? Vì biết rõ thế là cách biệt, nay Thế là cách biệt, há chẳng phải là Thể đích thực? Tục chẳng rõ phù hư, nay gọi nó là phù hư, há chẳng phải là chê hay sao? Như thế thì đâu được cho tục là phù hư là theo thể mà có tên. Thế là cách biệt, là theo sự che bai mà được gọi tên.

Câu hỏi tiếp theo: Chân và Đệ nhất. Thể đích thực của chân là chân thật. Thể đích thực của Đệ nhất cũng là Đệ nhất. Nếu đối với phàm chẳng phải là đệ nhất thì khen ngợi bậc Thánh là Đệ nhất, cũng vậy, đối với phàm phu chẳng phải chân thật thì khen ngợi bậc Thánh chính là chân thật. Nếu bảo khen ngợi chân là Đệ nhất thì cũng khen ngợi Đệ nhất là Chân, vì sao gọi Chân là theo Thể đích thực, còn Đệ nhất là theo sự khen ngợi? Nói câu hỏi về kiến giải kia là như thế. Nay giải thích:

- Thế và Tục là tên được gọi của sự nhận định theo chiều ngang (không gian) và chiều dọc (thời gian). Vì sao? Vì tên của tục chính là theo chiều ngang. Tên của Thế chính là theo chiều dọc.

Tục là chiều ngang vì Tục nghĩa là phong tục, chỗ nào cũng đều có pháp của phong tục. Nên nói: "Người quân tử theo lễ chẳng cầu nơi tập tục thay đổi". Tất cả các cõi nước đều có phong tục nên tên của Tục tức là chiều rộng. Còn Thế là chiều dọc: Thế là đổi thay, cách biệt, ba

đời đổi khác, há chẳng phải là theo thời gian hay sao? Trong ngoài đã nói đầy đủ. Kinh nói: "Đời đời kiếp kiếp nối nhau". Sách Thượng Thư cho rằng "ba mươi năm là một Thế". Tuy nhiên chung cuộc đời lấy tính chất thay đổi cách biệt làm Thế, nên Thế là tên gọi của thời gian.

Như vậy, rõ ràng hai Danh ấy đều là Thể đích thực. Thể đích thực của Tục là phù hư. Thể đích thực của Thế là thay đổi. Chẳng có Thế mà đã có Thế, tức là thay đổi, cách biệt. Chẳng có Tục mà đã có Tục, tức là phù hư, Thể đích thực là phù hư, thay đổi, đâu có sự khen chê trong ấy, cho nên kiến giải kia chẳng thể chấp nhận.

- So sánh với chân để giải thích: Luận chép: "Về Thế tục đế, Tánh của tất cả các pháp là không, thế gian luống dối điên đảo cho là có. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không." Tục Đế đã luống dối điên đảo cho là có, nên biết Tục Đế là luống dối điên đảo, từ trong điên đảo ấy, tự có Tục có Thế, có ngang có dọc. Đó là theo nghĩa khác nhau không khác nhau. Lấy Thánh để so sánh thì cùng là điên đảo, nên không khác nhau. Mà lại có Thế, Tục, Ngang, Dọc nên là có khác nhau.

- Hỏi: So với Thánh chỉ là không khác nhau hay cũng có khác nhau?

- Giải thích: Đối với Thánh cũng rõ đó là khác nhau. Kinh Đại phẩm có câu: "Nếu các pháp là không thật có thì do đâu mà có sáu cõi khác nhau? Phật đáp: "Do chúng sinh điên đảo nên có sáu cõi khác nhau". Như thế thì Phật biết đủ cả điên đảo khác nhau và không khác nhau, còn chúng sinh thì chỉ biết khác nhau mà chẳng biết không khác nhau.

- Giải thích về Chân và Đệ Nhất:

Sở dĩ nói Chân đối với Phàm vì phàm là chỗ giải thích cho chân thật. Phật chỉ rõ: Chỗ lý giải của ông là điên đảo, chẳng phải thật. Còn chỗ lý giải của bậc Thánh là chân thật. Đây chính là đối với điên đảo làm rõ về không điên đảo, đối với hư không làm rõ thật, đối với Tục nói về Chân.

Đệ Nhất Nghĩa đối với phàm phu chẳng phải là Đệ Nhất, làm rõ chỗ lý giải của bậc Thánh là bậc nhất, khi nào khen là bậc nhất? Đối với chẳng phải là Đệ nhất làm rõ Đệ nhất, nếu cho đó là khen thì đối với chẳng phải chân thật làm rõ chân thật cũng phải cho là khen. Nói vấn nạn ngược lại, v.v...

- Hỏi: Như thế thì Tùng Lai vì sao cho Chân, Tục là theo Thể đích thực, Thế-Đệ Nhất là theo tính chất khen chê?

- Giải thích: Đại sư nói lên sự giải thích ấy là có ý riêng. Nếu chấp giữ lấy ngôn từ mà không đạt được ý nghĩa thì lại trở thành miệng chim Anh Vũ giống với chân con Cú tai mèo! Điều ấy tự suy nghĩ sẽ thấy.

- Hỏi: Trước nói về Tục theo chiều ngang, Thế theo chiều dọc. Tục có hai cách giải thích: Theo nghĩa phù hư, so với chân giải thích tục, theo nghĩa phong tục lấy Thể đích thực để giải thích Tục. Thế có nghĩa thay đổi, nghĩa cách biệt, ở đây thì so với nghĩa gì để giải thích?

- Giải thích: Thay đổi, cách biệt cùng giải thích về thể đích thực. Ở trong Thế lớp có thay đổi cách biệt.

- Hỏi: Chỉ dùng Thể đích thực ấy để giải thích, cũng là do Chư Phật giảng nói chăng?

- Giải: Cũng đúng là Phật giảng nói, nhưng sự giảng nói ấy là tùy theo Thế giảng nói Thế, cùng với giảng nói trước về Tục có khác. Trước nói Tục là nghĩa phù hư, trái với Chân giảng nói về Tục. Nay nói Thế là thay đổi, cách biệt, tức là tùy theo Thế mà giảng nói về Thế.

- Hỏi: Do đâu mà nói về hai điều ấy?

- Giải: Chúng sinh tự cho chỗ lý giải của mình là thật, bậc Thánh chỉ rõ chẳng phải thật, mà là lúông dối. Lại có chúng sinh cho chỗ kiến giải của mình là bậc nhất không ai vượt hơn bậc Thánh chỉ rõ chỗ kiến giải của ông chẳng phải là bậc nhất, mới là kiến giải của thế nhân thôi. Chính vì vậy nên Phật nói về Thế, về Tục. Tục có phù hư, phong tục. Thế có thay đổi, cách biệt, bốn tên gọi ấy có tính chất rộng. Vì sao? Phong tục cùng với thay đổi là riêng. Phù hư và cách biệt là chung. Riêng thì hẹp, còn chung thì rộng.

- Hỏi: Vì sao chỉ giải thích về Danh ấy?

- Giải: Bốn Danh ấy gồm đủ cả chung riêng, rộng hẹp. Chung riêng rộng hẹp gồm thâu tận cùng tất cả, nên chỉ giải thích bốn tên gọi ấy. Các cõi nước của chúng sinh, phong tục của thế gian, chỉ là pháp của phong tục, rõ là vô thường, do đó là hẹp. Nếu là phù hư thì rộng. Phù hư chỉ rõ là hư giả, nói tất cả các pháp đều là hư giả. Tất cả thế gian cho đến các chỗ giảng nói, hóa hiện Chư Phật, Bồ-tát đều là hư giả, do đó nên là rộng. Thay đổi, cách biệt cũng như vậy. Thay đổi chỉ là pháp vô thường, lưu động cho nên hẹp. Cách biệt thì chung cho cả thường, vô thường, không, có. Thường, vô thường, không, có là cách biệt. Nên phẩm Phật Mẫu chép: “chỉ rõ năm ấm là thế gian, mười tám giới là thế gian, mười lực là thế gian, Trí Nhất thiết chủng là Thế gian. Thế gian tức cách biệt nên cách biệt thì rộng.

- Giải thích về nghĩa của Đế: Giống như trước nên cũng có bốn:

a, Dựa vào Danh; b, Theo Nhân duyên; c, làm hiển bày đạo; d, Theo hướng mở rộng.

a) Dựa vào danh để giải thích: Đế lấy tính chất xét kỹ về thật làm nghĩa. Đế của nơi chốn đối với hai sự thật xét kỹ một cách đúng đắn, nên gọi là Đế.

- Hỏi: Đế của nơi chốn thuộc về Cảnh hay thuộc về Trí?

- Giải: Đế của nơi chốn ở nơi Trí của hai sự thật làm tên gọi. Vì sao? Đối với chỗ kiến giải của phàm phu là tục đế. Đối với chỗ lý giải của bậc Thánh là Chân đế. Ở nơi Trí của hai sự thật làm Đế. Chẳng chấp hai cảnh của không, có là hai Đế.

- Hỏi: Đế của nơi chốn là Trí, còn Đế của giáo pháp thuộc về gì? Tất cả các pháp không ngoài cảnh trí. Cảnh trí gồm thâu tất cả. Vậy thì thuộc về cảnh hay thuộc về trí?

- Giải: Đế của giáo pháp thuộc về cảnh. Nếu hỏi Đế của giáo pháp vì sao là cảnh thì Tùng Lai hầu như không có lý giải về nghĩa này. Nghe nói tới điều ấy cũng chẳng rõ là nói về cái gì. Nay giải thích:

Về cảnh ấy thì đức Như lai theo đúng như điều hành hóa mà giảng nói. Đúng theo điều hành hóa mà giảng nói về hai Đế. Nên có người đã cho rằng: Xét soi chỗ tiền tàng ẩn mật gọi là Trí, làm sáng tỏ bên ngoài qua ngôn từ thần diệu là Đế. Nay cũng như vậy. Dùng hai trí soi chiếu nẻo không có. Nẻo có không chính là cảnh giới. Giảng nói về nghĩa có không, biểu thị cho đạo duy nhất tức là giáo pháp. Cảnh giới tức là đối tượng của chủ thể. Giáo pháp tức là chủ thể của đối tượng. Giáo pháp có thể biểu thị cho đạo nên giáo pháp là chủ thể của đối tượng. Cảnh giới là đối tượng được soi chiếu, nên cảnh là đối tượng của chủ thể. Đối tượng được soi chiếu, nên cảnh là đối tượng của chủ thể. Đối tượng được soi chiếu là cảnh giới. Chủ thể biểu thị là giáo pháp nên Đế của giáo pháp thuộc về cảnh.

- Hỏi: Như thế thì Tùng Lai đâu được cho là duyên vâng nhận giáo pháp của hai Đế. Khi Trí phát sinh thì giáo pháp chuyển biến gọi là cảnh?

- Giải: Điều ấy chẳng có liên quan, trước là chủ thể giáo hóa, sau là đối tượng được giáo hóa. Đây là gồm hai sự chuyển vượt, trước cảnh giới chuyển là giáo pháp, sau giáo pháp chuyển là cảnh giới. Vì sao? Vì hai trí của Như lai soi chiếu gọi là cảnh. Tiếp theo giảng nói để biểu thị cho đạo, thì chuyển gọi là giáo pháp. Duyên của đối tượng được giáo hóa vâng nhận giáo pháp ấy, hiểu biết giáo pháp để tỏ ngộ lý mầu, sinh ra trí. Giáo pháp chuyển gọi là cảnh. Đây chính là Đế của giáo pháp,

hoặc gọi là cảnh giới, là giáo pháp.

- Hỏi: Đế của giáo pháp đã được cho là giáo pháp, là cảnh giới, Đế của nơi chốn cũng được cho là giáo pháp, cảnh giới chăng?

- Giải thích: Nơi chốn ấy đâu có dung nạp gì mà cho là chẳng được, chỉ là không biểu thị cho giáo pháp của đạo, chẳng phát sinh cảnh của trí là vì đế của nơi chốn chẳng chuyển biến. Hai đế của nơi chốn chẳng thể biểu thị cho chánh đạo của Chư Phật ba đời trong mười phương, nên chẳng được gọi là giáo pháp. Lại chẳng thể sinh ra cha mẹ của pháp thân nên chẳng được xem là cảnh giới. Nếu nơi chốn ấy là Đế thì nó cũng là cảnh giới, cũng là giáo pháp, cũng là lý mầu. Vì sao? Vì nó cũng dùng ngôn từ giảng nói nên có giáo pháp, cũng cho là có lý nên nó có lý. Nhưng lý, giáo của trường hợp ấy đều thuộc về loại "cho là thật".

Tiếp theo lại làm rõ nghĩa Đế của nơi chốn và Đế của giáo pháp.

- Hỏi: Đế của nơi chốn là hai thứ "cho là thật", còn Đế của giáo pháp được xem là khai trí của Chư Phật phải chăng?

- Giải: Đã rõ Đế của giáo pháp cũng gọi là hai Đế, hai Cảnh, hai Trí, hai Thân. Hai Trí của Chư Phật là Đế của giáo pháp. Chúng sinh "cho là thật" là Đế của nơi chốn. Đây chính là theo sự mê ngộ để chia ra nơi chốn, giáo pháp. Vì sao? Vì đế của nơi chốn tức là sự thật của mê, còn Đế của giáo pháp là Trí của sự tỏ ngộ.

- Hỏi: Như vậy thì Đế của giáo pháp là hai Trí phải chăng?

- Giải: Chư Phật theo đúng sự hành hóa mà giảng nói, theo đúng sự giảng nói mà hành hóa. Theo đúng như sự hành hóa mà giảng nói thì giảng nói chỗ hành hóa của mình. Đúng như sự giảng nói mà hành thì hành hóa theo chỗ mình đã giảng nói. Giảng nói theo chỗ mình hành hóa thì sự giảng nói ấy gọi là giảng nói của hành. Hành hóa theo chỗ mình giảng nói thì sự hành hóa ấy gọi là hành của thuyết. Đây là hành hóa, giảng nói tương ưng, đều là Bát-nhã. Đại luận giải thích việc "Thánh nói giảng pháp", "Thánh im lặng", cho rằng: Từ nơi tâm Bát-nhã lại giảng nói về Bát-nhã, gọi lả Thánh nói pháp. Giảng nói pháp Bát-nhã xong, lại nhập vào tâm Bát-nhã thì gọi là Thánh im lặng. Thánh im lặng, Thánh nói pháp đều là Bát-nhã. Nay cũng như thế. Theo đúng như sự giảng nói mà hành hóa gọi là hai trí. Đúng như sự hành hóa mà giảng nói thì gọi là Hai Đế. Hai Đế cũng gọi là hai Trí. Vì sao? Vì giảng nói là giảng nói về đối tượng gì. Giảng nói chỉ rõ là giảng nói về hai trí, nên cho rằng, muốn biết Trí thì tìm nơi giảng nói, vậy hai Đế tức là hai Trí. Song theo nghĩa thì chẳng đồng. Biểu thị cho nghĩa

của lý là giáo pháp, nói ra nghĩa của trí là trí, nghĩa là đối tượng được soi chiếu là cảnh. Như thế thì tên gọi ở Đế của giáo pháp cũng được gọi là cảnh, cũng được gọi là trí.

- Hỏi: Đế của nơi chốn có được như vậy chăng?

- Giải: Đế của nơi chốn, Trí, Giáo, Cảnh của nơi chốn đều có nghĩa là tánh cố định.

- Hỏi: Kiến giải khác cũng nói hai Đế là hai Cảnh, hai cảnh là hai kiến, vậy so với kiến giải kia có gì khác hay chăng?

- Giải: Hai Đế của kiến kia khẳng định là hai cảnh. Nay nói về hai Đế là giáo pháp, chẳng khẳng định đó là giáo pháp. Biểu thị cho lý mầu thì gọi là giáo pháp, đối tượng được soi chiếu thì là cảnh. Nói ra Trí là Trí, không có sự khẳng định về tướng. Đã rõ giáo là giáo pháp chẳng khẳng định, tức biết cảnh là cảnh chẳng khẳng định. Nếu lãnh hội được như vậy thì đó là tỏ ngộ lý. Khi tỏ ngộ thì tỏ ngộ giáo pháp chẳng phải là giáo pháp, tức rõ lý chẳng phải lý, giáo lý chẳng phải giáo lý. Chỉ là như huyễn như hóa, có tiếng vang nơi hang rỗng, là hình bóng trong gương sáng. Tuy như huyễn hóa mà diệu lý, giáo pháp luôn hiện rõ.

Tiếp theo cũng lại làm rõ hai Đế của nơi chốn đã nói ở trước.

- Hỏi: Trước nói hai đế của nơi chốn, một lượt chia ra có được, mất, có Thánh Phàm. Nên luận chép: Tánh của các pháp là không, thế gian cho điên đảo là có. Đối với phàm phu là thật, gọi đó là Đế. Các bậc Hiền Thánh nhận đúng về tánh của điên đảo là không. Đối với bậc Thánh là thật, gọi đó là Đế. Có đối với phàm phu là thật, thì phàm phu chỉ có Đế của có. Không đối với bậc Thánh là thật thì Thánh chỉ có Đế của không, phải như vậy chăng?

- Giải: Rõ ràng là một lượt đối với phàm, Thánh có hai thật gọi là Đế. Có đối với phàm phu là thật, là Đế. Không đối với thật là đế. Nếu cùng so sánh cả hai thì hai ấy chẳng phải Đế. Vì sao? Vì có đối với phàm phu là Đế, không đối với phàm phu chẳng phải Đế. Phàm phu cho các pháp như cái bình, chiếc áo, v.v... hiện thấy, khẳng định là có, nên có là thật. Không chẳng phải thật. Bậc Thánh đối với cái bình, chiếc áo v.v... cho là không, là thật, cái bình, chiếc áo, v.v... kia chẳng phải thật. Nên có người nói kiến giải: “Cái thật của phàm phu là cái hư của Thánh, cái thật của Thánh là cái hư của phàm phu, cái hư của phàm phu là cái thật của Thánh, cái hư của Thánh là cái thật của phàm phu. Nếu thế thì phàm, Thánh chỉ có một Đế. Phàm phu chỉ có Hữu Đế, bậc Thánh chỉ có Không Đế”. Xin nói câu hỏi:

Phàm phu chỉ có Hữu Đế. Bậc Thánh chỉ có Không Đế, nên cũng

có thể cho phàm phu chỉ có Quyền Trí, bậc Thánh chỉ có Thật Trí?

- Giải thích: Trường hợp người là có so sánh. Gọi là có: Tức đối với hai sự thật có hai Đế, đối với hai sự thật có hai Trí. Phàm phu nói sự lãnh hội về có thì phàm phu có Trí của có. Bậc Thánh nói sự lý giải về không thì Thánh có Trí của không.

- Gọi là chẳng có: Chẳng thể nói là bậc Thánh chỉ có một Trí. Bậc Thánh có đủ hai trí Quyền, Thật. Nếu bảo chỉ có một Trí thì chính là hủy báng bậc Thánh, là chỉ tin một nửa, chẳng tin một nửa. Kinh nói rõ: "Tin sáu độ, chẳng tin sáu độ, thì sự tin ấy là chẳng đầy đủ". Nay nếu cho rằng bậc Thánh chỉ có Không Trí, chẳng có Hữu Trí, thì sự tin tưởng là chẳng đầy đủ.

- Hỏi: nay giải thích: Bậc Thánh có một Đế mà có đủ hai Trí. Nhưng giải thích như thế là chỉ nói một bên của bậc Thánh. Đã có đủ hai Trí thì phải có hai Đế. Sao cho là chỉ có một Đế hai Trí?

- Giải: a/. Bậc Thánh có hai Trí: Tức bậc Thánh biết rõ tánh các pháp là không, nên có thật trí. Lại nhận biết phàm phu do điên đảo cho là có, nên có được Quyền, trí. Soi chiếu tánh không, chẳng điên đảo gọi là Thật Trí. Chiếu soi chỗ điên đảo, phù hư gọi là Quyền trí. Về Đế thì chẳng phải như thế. Hai Đế đều chẳng điên đảo. Còn Trí thì nhận biết về điên đảo, chẳng điên đảo.

b/. Nhận thức về thật là Thật Trí, nhận thức về hư là Quyền Trí. Nhậ thức về hư, thật nên có hai Trí. Đế thì chẳng phải như vậy. Hai đế đều là thật. Do ý nghĩa ấy nên bậc Thánh có một Đế mà có hai Trí.

Lại giải thích tên gọi hai Đế:

Trước hết là nói lối giải thích của người khác. Kiến giải ấy cho rằng: Tục đế xem xét đúng về tính chất của phù hư. Chân đế xem xét đúng về tính chất chân thật. Do xem xét về chân thật, phu hư, nên gọi là Tục Đế, Chân đế. Nay xin nói câu hỏi:

Chân đế của ông là xem xét về thật, Tục Đế xem xét về hư. Nếu thế thì xem xét về hư là Đế, sao cho xem xét về thật là Đế? Kiến giải kia nói: Tục xem xét về Thật là tính chất phù hư, do đó thẩm xét về thật là Tục Đế. Vì sao? Vì tục là ba giả, chân là bốn quên, cái thật của Tục là tính chất phù hư.

Kiến giải của hiện nay là: Đế lấy sự xem xét về thật làm nghĩa. Tục đối với phàm phu là thật. Chân đối với Thánh là thật, nên Đế dùng thật làm nghĩa.

Rõ ràng là sự giải thích đều có xuất xứ từ kinh, luận, gồm hai luận

giải thích là Bách luận và Trung luận.

Bách luận chép: “Tục đối với người đời là thật”. Trung luận chép: “Tục Đế: Tất cả các pháp tánh là không, thế gian do điên đảo cho là có. Đối với người đời là thật, gọi đó là Đế. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về các pháp là không, đối với bậc Thánh là thật, gọi đó là Đế”. Đây chính là hai luận đều dùng sự xem xét về thật để giải thích Đế. Tôi nói về Đế là sự xem xét về thật xuất xứ từ văn của luận. Còn ông nói Tục Đế xem xét về hư thì xuất xứ từ đâu? Hỏi vặn nữa thì rõ là chẳng thông hiểu!

- Hỏi: Ông nói câu hỏi về kiến giải kia như thế, ông nói về hai Đế đều là sự xem xét về thật. Vậy thế nào là tính chất đối đãi nhau?

- Giải: Tục Đế đối với phàm phu là Đế, đối với phàm phu chẳng phải là Đế, đối với bậc Thánh chẳng phải là Đế. Không đối với bậc Thánh là Đế, đối với phàm phu chẳng phải Đế. Như Trung luận có chép: “Tánh các pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có, là Đế, các bậc hiền Thánh nhận thức đúng về các pháp là không, là Đế”. Đây chính là có đối với phàm phu là Đế, không đối với phàm phu là Đế. Vì sao? Vì phàm phu nghe nói về không, chẳng tin, cho là luống dối, chẳng phải chân thật. Các pháp như cái bình, cái áo, theo lý lẽ thông thường là có. Vì sao? Vì nay hiện thấy các pháp như cái bình, chiếc áo v.v... là có, nên cho rằng theo lý của lẽ thông thường, thì các pháp thật có.

- Hỏi: Đã cho theo lý của lẽ thông thường là có, vậy làm sao cho là đế của nơi chốn?

- Giải: Nơi chốn, theo lý thì lẽ thường của phàm phu là có nên gọi là Đế nơi chốn. Lại nữa, không đối với bậc Thánh là đế, có đối với bậc Thánh chẳng phải đế. Vì sao? Vì bậc Thánh biết rõ các pháp là luống dối, chẳng phải thật. Nếu tánh các pháp là không thì đó là chân thật. Nên luận chép: “các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không của các pháp”. Vậy đạo lý của các pháp là không.

- Hỏi: Đã gọi đạo lý là không, vậy làm sao cho là nơi chốn?

- Giải: Nơi chốn theo đạo lý của bậc Thánh là không, nên gọi là đế của nơi chốn.

- Hỏi: Như thế thì sao được gọi là đối đãi nhau.

- Giải: Bách luận nói về nghĩa đối đã nhau. Văn luận chép: Đối đãi nhau thì như lớn, nhỏ”. Gọi là đối đãi nhau như lớn nhỏ: Tức như một quả Nại so với quả chanh thì nhỏ, nhưng so với quả táo thì lớn. Quả Nại là cũng lớn nhỏ. Tục cũng như thế. So với phàm phu là Đế, so với bậc Thánh thì chẳng phải đế. Tục cũng là đế, cũng chẳng phải Đế.

- Hỏi: Do ý mà nói tính chất lớn nhỏ để giải thích?

- Giải: Sự trích dẫn ấy là nhằm so sánh chung. Trước nói Tục cũng đế, cũng chẳng phải là đế. Vị sư theo kiến giải kia sẽ bảo: Nếu là phải thì nói là phải, chẳng phải thì nói chẳng phải. Tại sao lại do dự bảo vừa là, vừa chẳng phải là? Chính vì lẽ ấy, nên mới nói ra hình ảnh quả Nại để giải thích. Như một quả Nại cũng lớn nhỏ. So với quả cô thì nhỏ, nhưng so với quả táo thì lớn. Đâu có ngăn ngại gì khi tục vừa là đế vừa chẳng phải đế. So với phàm phu là đế, so với Thánh thì chẳng phải đế. Đem hình ảnh quả Nại để giải thích về Tục đã như vậy. Đem hình ảnh quả Nại để giải thích về chân cũng thế. Sánh với Thánh là đế nhưng so với phàm phu thì chẳng phải đế. Nên chân vừa là đế vừa chẳng phải đế.

Người của kiến giải kia sẽ hỏi: Ở đây nói về Tục vừa là đế, vừa chẳng phải đế. Đó là đúng sai đối đãi nhau. Hai đế của kiến giải kia là có, không, phù hư, có thể được cho là đối đãi. Hai đế của ông đều là thật, vậy làm sao gọi là đối đãi?

- Nay xin nói câu hỏi ngược lại về nghĩa đối đãi ở hai đế: Sư cho rằng: Lối tắt có người đứng là nghĩa của ba giả. Xin hỏi: Nghĩa giả của đối đãi nhau thì Thế đế của ông đối đãi với vật gì? Người của kiến giải kia đáp: Tục đối đãi với chẳng tục. Câu hỏi: chẳng tục là vật gì? Họ sẽ đáp: chẳng tục là tục. Lại nói câu hỏi: Tục đối đãi với chẳng tục. Chẳng tục lại là tục nên Tục đối đãi với tục. Dài đối đãi với chẳng dài. Chẳng dài lại là dài, nên dài đối đãi với dài. Họ lại cho rằng: Tục đối đãi với chân, lại nói câu hỏi: chân đế của ông là bốn niệm đều dứt bặt, đâu được cho là tục đối đãi với chân? Theo nghĩa của ông thì tục có ba giả, chân chẳng phải ba giả. Nay ông đã cho tục đối đãi với chân. Chân chính là đối đãi với giả. Vì sao? Vì dài đối đãi với ngắn, dài là chủ thể đối đãi, ngắn là đối tượng được đối đãi. Chủ thể đối đãi, dối tượng được đối đãi đều là đối đãi tục đối đãi với chân. Tục là chủ thể đối đãi, chia là đối tượng đối đãi. Chủ thể đối đãi, đối tượng được đối đãi đều là đối đãi nhau. Như vậy hai đế là giả cùng đối đãi. Họ vượt khỏi điều ấy là giải thích: Cho rằng tục đế đối đãi với danh của chân đế, còn thể của chân đế thì cứ dứt bặt, chẳng thể đối đãi. Nên chỉ là danh của chân đế đối đãi thôi.

- Vặn hỏi: danh nơi chân đế của ông là vật gì? Nếu cho danh là tục đế thì tục trở lại với tục. Còn nếu danh là chân đế thì đâu được nói chân Đế dứt bặt danh. Rõ là tiến lui đều chẳng thông!

Trước nói về nghĩa Đế, chẳng phải Đế chưa xong. Trước cho rằng

Tục vừa là Đế, vừa chẳng phải Đế. Tục đối với phàm phu là Đế, đối với Thánh chẳng phải Đế. Chân cũng vậy, vừa là Đế, vừa chẳng phải Đế. Chân đối với Thánh là Đế, đối với phàm phu chẳng phải Đế.

- Hỏi: ông đa giải thích như thế, vậy luận lúc nào nói ra lời giảng nói như vậy?

- Giải: Luận sở dĩ chỉ nói về Tục là Đế, chẳng phải Đế. Đây là nghĩa về có. Vì sao? Vì muốn nói về nghĩa căn bản của hai Đế, thì đầu tiên phải chia ra hai Đế chân, tục. Chỉ riêng tục thì được cho vừa là Đế vừa chẳng phải Đế. Còn chân thì chỉ được cho là Đế, chẳng được cho chẳng phải Đế.

- Hỏi: Vì sao như vậy?

- Giải thích: Đã được gọi là chân. Chân tức nghĩa là chân thật, nên chân chỉ được cho là Đế. Như nói Tục Đế thì có thể nghi. Vì sao? Vì tục đã phù hư, chẳng phải thật. Đã gọi là tục thì đâu được cho là Đế? Do đó, giải thích: Tục vừa là Đế, vừa chẳng phải Đế. Tục đối với phàm phu là Đế. Lại nữa chân chỉ là Đế, chẳng được cho là chẳng phải Đế. Tục vừa là Đế vừa chẳng phải Đế. Bậc Thánh được so sánh với bậc Thánh. Bậc Thánh được so sánh với phàm, phàm được so sánh với phàm, nhưng phàm chẳng được so sánh với Thánh, nên chân chỉ là Đế, chẳng được cho là chẳng phải Đế, còn tục thì cũng là Đế, cũng chẳng phải Đế.

Nói bậc Thánh được so sánh với bậc Thánh, được so sánh với phàm: Bậc Thánh thấu đạt cảnh giới của bậc Thánh nên được so sánh với Thánh.

- Hỏi: Thế nào là cảnh giới của bậc Thánh?

- Giải: Đó là tánh không của các pháp. Bậc Thánh lại thông đạt cái có, chẳng phải là thật, nên Không đối với Thánh là Đế. Bậc Thánh lại thông đạt các chánh pháp, chẳng phải thật của phàm phu do nhận thức điên đảo, nên cái có đối với Thánh chẳng phải là Đế.

Còn phàm chỉ được so sánh với phàm, chẳng được so sánh với Thánh: Phàm phu chỉ biết cảnh giới điên đảo của phàm phu. Cảnh giới ấy đối với phàm là thật, nên tục đối với phàm phu là Đế. Phàm phu chẳng thể nhận biết tánh của các pháp là không như bậc Thánh, nên chân chẳng được cho Đế. Nếu phàm phu thông hiểu về tánh không thì trở thành Thánh, chân lại chẳng được cho chẳng phải Đế.

Chân có hai nghĩa (Về điều chẳng được cho chẳng phải Đế):

a/. Phàm phu hoàn toàn chẳng biết về cái không của Thánh cho nên chân chẳng được cho chẳng phải Đế.

b/. Nếu nhận biết về cái không của Thánh thì liền thành Thánh,

còn cái không thì thành Chân đế, lại chẳng được cho là chẳng phải Đế.

Một cách tổng quát thì thì tục là nhận thức của phàm phu, lại là nhận thức của bậc Thánh, nên tục cũng Đế, cũng chẳng phải là Đế. Chân thì chỉ là nhận thức của bậc Thánh, phàm phu chẳng thể biết, nên Chân chỉ là Đế, chẳng được cho chẳng phải Đế.

- Hỏi: Như thế thì trái với điều đã nói ra ở trước. Ở trước cho tục vừa là Đế, vừa chẳng phải Đế. Đối với phàm phu là Đế, đối với bậc Thánh thì chẳng phải Đế, đối với phàm phu thì chẳng phải Đế, có bốn câu nghĩa:

- Có đối với phàm phu là thật, Không đối với bậc Thánh là thật.

- Không đối với phàm phu là dối, có đối với bậc Thánh là hư.

- Thật của phàm phu là hư của bậc Thánh. Thật của Thánh là hư của của phàm phu

Hư của phàm là thật của bậc Thánh, hư của Thánh là thật của phàm phu.

Nay sao lại cho tục có Đế, chẳng phải là Đế. Còn Chân chỉ là Đế, không chẳng phải là Đế: Đây là dựa theo nghĩa của sự phát tâm ban đầu chia ra hai Đế Chân, Tục; Bậc Thánh có hai trí Quyền, Thật: Thấu đạt tánh không là trí Thật, nhận biết về điên đảo là trí Quyền. Phàm phu chỉ nhận biết về Tục, chẳng nhận biết về chân, do đó Tục vừa là Đế vừa chẳng phải Đế, chẳng phải phàm phu nhận biết về tánh không, cho tánh không là hư, chẳng phải Đế chỉ là sự giải thích của Thánh. Nói phàm phu đối với tánh không chẳng sinh lòng tin, nên cho chẳng phải Đế, cho nên trước sau chẳng trái nhau.

Lại giải thích về Danh:

- Hỏi: Nhân duyên giả hợp có là Đế của giáo pháp, tánh có cho là thật, là Đế của nơi chốn chăng?

- Giải: Tùng Lai giải thích: Nhân duyên giả hợp có là có của chẳng có. Từ có cũng chẳng có tỏ ngộ chẳng có của có gọi là Đế của giáo pháp. Nếu là tánh có thì chính là có, nên có gọi là Đế của nơi chốn.

Giải thích như thế có thích hợp chăng? Nay cho là chẳng đúng, xin giải thích:

Cái có của nơi chốn là Đế của nơi chốn. Nhưng các pháp vốn không thật có, nhưng đối với chúng sinh là có, do đâu mà biết như thế? Luận nói: "Tánh các pháp là không, thế gian do điên đảo cho nên là

có”. Vậy nên các pháp vốn là không, đối với chúng sinh là có là nơi chốn.

Nếu nói các pháp không thật có, do nhân duyên nên có, cái có của nhân duyên là có của chẳng có, gọi là Đế của giáo pháp. Chúng sinh cho là có, nên cái có ấy gọi là Đế của nơi chốn, thì đó là nói về phần sau.

Lại giải thích về nghĩa của nơi chốn:

Nói rõ chúng sinh vốn không thật có, nhưng nơi chốn theo chúng sinh là có. Nên kinh Đại Phẩm nói: “Chúng sinh do nhân duyên điên đảo nên có sáu đường khác nhau”. Kinh Niết-bàn có câu: “Tùy theo chỗ trôi lăn mà có sáu vị chẳng giống nhau”. Rõ ràng là những lời này đều để giải thích về nghĩa nơi chốn. Vì sao? Sáu đường, bản tánh là thanh tịnh, không thật có. Nơi chúng sinh nên không thật có như vậy là có. Luận giải thích cũng thế: “Bản tánh các pháp là không, thế gian do điên đảo nên cho là thật có, gọi đó là Đế”. Cũng vậy: “Sáu đường vốn không thật có. Nơi chốn theo chúng sinh nên có sáu đường”. Phật giảng nói về nơi chốn, ấy gọi là lý do của chẳng không. Giảng nói như thế là nhằm khiến chúng sinh ngộ đạo. Vì sao? Đã cho “sáu của nơi chốn” tức biết chẳng phải sáu”. Như người đáng thương mến cho nên đáng thương mến, thật ra chẳng đáng thương mến, đã biết “nơi chốn” đáng thương mến, liền tỏ ngộ về chỗ chẳng đáng thương mến. Các pháp cũng giống như vậy, đối với cái có của nơi chốn tức tỏ ngộ về chẳng có.

- Giải thích về Đế thuộc về chân:

- Hỏi: Đế của nơi chốn thuộc về Tục là như thế, có thể cho Đế thuộc về Chân cũng như thế chăng?

- Giải: Một hướng mở đầu chia ra hai Đế Chân, Tục. Chẳng được như vậy, vì sao? Vì nói về nơi chốn có của phàm phu cũng là phàm. Nói về nơi chốn không có Thánh thì cũng là phàm. Giảng nói về hai đế ấy đều trở thành phàm cả. Vì sao? Vì nói về nơi chốn của Tục là làm hiển bày mê. Nói về nơi chốn của Chân là làm hiển bày ngộ. Như Trung luận đã nói: “Tánh các pháp là không, phàm phu do điên đảo cho là có. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không của các pháp”. Đây chính là chia ra phàm, Thánh, chân, tục, nói rõ đó là nơi chốn của phàm, nơi chốn của Thánh, đó là nơi chốn của Chân, nơi chốn của Tục, cũng chính là chỉ rõ đó là mê, là ngộ, là chân, là tục: Chỉ rõ nơi chốn của tục là mê, nơi chốn của chân là ngộ. Kinh Đại phẩm nói: “Bát-nhã vì việc lớn nên xuất hiện. Đó chỉ là cho thấy là đạo, là chẳng phải đạo.

Nói nơi chốn của chân nhằm chỉ rõ là đạo. Vì thế, đối với cái có của phàm là chẳng thật có, cái không của bậc Thánh đúng là không, đây là Tiết thứ nhất.

- Tiết thứ hai: thì cũng chuyển biến nơi chốn theo phàm phu là có đã là chẳng có nơi chốn, là không của Thánh cũng là chẳng không. Các pháp chẳng thật có, các pháp chẳng thật không, nơi chốn theo ba Thánh là không. Đã biết không, có của nơi chốn tức rõ chẳng thật không, chẳng thật có. Hai của nơi chốn tức rõ không hai. Pháp sư Đàm Loan ở Quang Trung đã nói thí dụ về người đánh cá và loài ngạ quỷ. Người đánh cá đi vào biển thì khua động mái chéo cho sóng dâng lên. Ngạ quỷ xuống biển thì lửa bốc cháy thiêu đốt thân hình. Song nước không hề là nước, không hề là lửa. Nơi chốn theo người thấy là nước, nơi chốn theo quỷ thấy là lửa, lửa có hai công năng tiềm ẩn. Vật dụng tiếp xúc thì sẽ thiêu đốt. Vật dụng có màu sắc thì có thể soi chiếu. Nước có ba công năng tiềm ẩn, luận Thành Thật chép: "Trời mưa xuống không có mùi hương". Nước ở trong người có đủ bốn công năng tiềm ẩn. Ngạ quỷ trông thấy thì thành hai công năng. Người đánh cá thấy thì thành bốn công năng. Nơi chốn theo quỷ là hai công năng. Nơi chốn theo người là bốn công năng tiềm ẩn. Nhưng nước không hề là hai hay bốn. Các pháp cũng như vậy. Nơi chốn theo phàm phu là có, nơi chốn theo bậc Thánh là không. Đối với nơi chốn theo phàm, Thánh là không có, nhưng thật ra thì chẳng phải là hai. Đây chính là hai của nơi chốn là Thế đế, không hai là Chân đế, nên kinh nói: "Minh, Vô minh, người ngu cho là hai, người Trí thấu đạt tánh ấy là không hai". Tánh không hai tức là thật tánh, cho nên rõ không hai mới là Đế chân thật.

- Tiết thứ ba: Hai, không hai đều là Tục. Vì sao? Hai của nơi chốn không hai cũng của nơi chốn nhưng chánh đạo thì chẳng phải là hai, chẳng phải không hai. Chánh đạo chẳng phải hai, chẳng lẽ là không hai hay sao? Song đối với phàm phu, Thanh văn là hai, còn đối với Bồ-tát là không hai, nhưng đạo thì không hề là hai hay không hai? Kinh Tịnh Danh nói: "Thân tử trông thấy nơi chốn là nhơ uế, Phạm Vương thấy nơi chốn là thanh tịnh: Kinh Hoa Nghiêm nói trường hợp năm trăm Thanh văn chẳng thấy pháp giới, còn các vị Bồ-tát thì thấy pháp giới. Nơi chốn thân tử thấy là uế, nơi chốn Phạm Vương thấy tịnh, nhưng bậc chánh sĩ thì chẳng phải là tịnh, chẳng phải chẳng tịnh. Cũng là nơi chốn nhưng năm trăm Thanh văn thì chẳng thấy, còn đối với các vị Bồ-tát thì thấy, nhưng chánh đạo thì chẳng phải thấy hay chẳng thấy. Hai hạng người đều chẳng phải thấy. Một hướng Thanh văn tu tập theo căn lành riêng

khác, Bồ-tát thì tu tập pháp lành vô đắc, nên Thanh văn chẳng thấy, Bồ-tát thì thấy, so với đạo đều chẳng thấy.

- Hỏi: Các vị Bồ-tát ở trong pháp giới, đã được cho là Bồ-tát thấy nơi chốn. Như lai cũng ở trong đó, cũng được cho là Như lai thấy nơi chốn hay chăng?

- Giải: Chẳng thể so sánh như vậy, Như lai tùy theo sự nhận thức của ông. Như lai không hề có thấy, chẳng thấy? Nên kinh nói: "Thuận theo chúng sinh nên hội nhập khắp các thế gian. Trí tuệ luôn tĩnh lặng, như nhiên, chẳng giống với sự nhận thức của thế gian". Vậy chẳng nên dẫn việc Như lai để so sánh. Vì Như lai chẳng phải thấy, chẳng thấy. Nơi chốn của ông thấy, nơi chốn của ông chẳng thấy, thấy, chẳng thấy đã là nơi chốn, tức biết rõ đạo chẳng phải thấy, chẳng phải chẳng thấy. Nay cũng như thế. Nơi chốn đối với Nhị thừa hai, nơi chốn theo Bồ-tát chẳng hai. Hai, chẳng hai đã là nơi chốn, tức rõ đạo chẳng phải là hai, chẳng phải là chẳng hai. Ba tiết như thế đều là nơi chốn, chẳng phải chánh đạo.

- Hỏi: Như thế thì Chánh đạo là gì?

- Giải: Chư Phật chẳng thể đi, Chư Phật chẳng thể đến. Chư Phật cũng chẳng có giảng nói. Nay thì cho là giảng nói như thế nào? Kinh có câu:

" Tướng các pháp vắng lặng
Chẳng thể dùng lời nói".

Lại nói: Pháp rất sâu xa mầu nhiệm, chỉ khéo léo mới biết rõ tướng ấy. Chư Phật trong mười phương cũng giống như thế. Các vị Đại Thanh văn và Bồ-tát không lui sụt đều chẳng thể thấu suốt".

Rõ ràng đây mới là toàn vẹn: Hai Đế của tình (cho là thật), trí, ba tiết đã nói ra ở trước đều là hai Đế được cho là thật. Lìa ba tiết nói ở trước mới là Đế của trí. Do đó kinh Pháp Hoa chép: "Đức Như lai ung dung xuất định, khen ngợi hai trí rất sâu xa".

- Lại giải thích theo trước:

- Hỏi: Ở trước cho rằng: Sáu cõi là không thật có, nơi chốn theo chúng sinh là có nên có sáu đường. Chư Phật thuận theo chúng sinh nên hiện thân trong năm đường, vậy là tục đế hay Chân đế? Chân đế thì không có sáu đường, chúng sinh cũng không có. Có đã là Đế của nơi chốn, Phật thuận theo chúng sinh có sáu đường, cũng là không thật có. Vậy có ấy cũng là Đế của nơi chốn chăng?

- Giải: Chẳng thể so sánh như vậy.

Sáu đường là không thật có, nơi chốn theo chúng sinh là thật có,

Nếu đó là Đế của nơi chôn. Phật hiện thân trong sáu đường, chẳng phải là thật, chỉ cho là có, nên chẳng phải là Đế của nơi chốn.

- Hỏi: Đã chẳng phải là nơi chốn, nên chẳng phải là tục phải không?

- Giải: Tục ấy chẳng phải nơi chốn. Vì sao? Vì tính chất hư giả nên là tục, chẳng phải thật có nên chẳng phải Đế của nơi chốn. Tự có Tục ấy chẳng phải là Đế của nơi chốn, tự có tục ấy là Đế của nơi chốn. Sáu đường do điên đảo thì tục ấy là Đế của nơi chốn. Chư Phật thuận theo chúng sinh thì tục ấy chẳng phải là Đế của nơi chốn.

Ở đây, lại phân biệt về lời này: Sáu đường không thật có. Nơi chốn theo chúng sinh là có nên có sáu đường, là tục Đế. Chư Phật thuận theo chúng sinh.

Có sáu đường. Kinh chép: "Thuận theo chúng sinh nên hội nhập khắp các thế gian". Đã gọi là thuận theo chúng sinh có thân tướng của sáu đường, vậy đó là Chân đế hay Tục Đế? Nếu là Chân đế thì Chân đế không có sáu đường. Nếu là Tục Đế thì lại chẳng phải thật có, sao gọi là Tục Đế? Do từ ý nghĩa ấy, nên dựa theo Tục Đế nói ra có ba câu:

a/. Là Tục chẳng phải Đế.

b/. Là Đế chẳng phải Tục.

c/. Vừa là Đế vừa là Tục.

Nếu thành tựu đầy đủ bốn câu thì so với chân sẽ có "Chẳng phải tục chẳng phải Đế".

(a) Là Tục chẳng phải Đế:

Chư Phật thuận theo chúng sinh có sáu đường, chẳng phải thật mà cho là thật có. Do có sáu cõi nên là tụ, chẳng phải thật mà cho là thật có nên chẳng phải Đế, đó là tục chẳng phải Đế. Rõ là Tùng Lai không có nghĩa này, một lần nghe cũng không tin, nhận. Nay nói rõ: Chư Phật thuận theo chúng sinh cho nên có, chẳng phải là thật mà cho là thật có, do đó là Tục chẳng phải Đế.

(b) Là Đế chẳng phải Tục:

So với Thánh là Tục, nhưng nơi chốn theo tục chẳng phải Tục. Hai tên gọi ấy ngăn ngại nhau. Tục tức chẳng phải mười hai Đế, Đế thì chẳng phải Tục. So với Thánh là Tục, nhưng nơi chốn theo tục chẳng phải là Tục, đúng là thật có nên là Đế chẳng phải tục.

(c) Vừa là Đế vừa là Tục:

Hợp bàn về cả phàm Thánh, so với Thánh là tục, đối với phàm Đế, nên gọi vừa là tục vừa là Đế.

Lại nữa, theo thế tục đế, lại có nghĩa vừa là Tục vừa là Đế. Vì

sao? Vì tục kia đã tự có tục của thế tục, phong tục. Thế tục và phong tục của Tục ấy, về nơi chốn đều thật có, gọi là Tục đế.

- Hỏi: Như thế thì Tùng Lai do đâu cho Tục chẳng phải Đế, duyên tục của Đế nên gọi là Tục Đế?

- Giải: Lời ấy có hai sự so sánh. Vì sao? Vì tục chẳng phải Đế thì so sánh với Thánh. Duyên với Tục của Đế gọi là Đế thì theo duyên. So với Thánh, Tục là phù hư nên chẳng phải Đế, đối với duyên là thật nên xưng là Đế, do đó nói tục chẳng phải Đế.

- Chẳng phải Tục, chẳng phải Đế: So sánh với Chân đế thì cả hai đều chẳng phải. Luận chép: "Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không". Điên đảo đã là không thì chốn nào có Tục? Đã chẳng phải Tục thì chỗ nào bàn về Đế? Nên so với Thánh thì chẳng phải Tục, chẳng phải Đế.

- Trở lại nhận xét về điều đã nói ở trước:

- Hỏi: Chư Phật thuận theo chúng sinh có sáu đường là Tục chẳng phải Đế. Vậy nên chỉ được cho là Tục, chẳng phải Đế, nay có được cho là Đế hay không?

- Giải: Lời ấy chẳng phải Đế: Nói rõ thuận theo chúng sinh chỉ ra có sáu cõi, chẳng phải Đế của nơi chốn của cái thật cho là thật có.

- Hỏi: Đã chẳng phải là Đế của nơi chốn, vậy cái đạt được là gì?

- Giải: Đạt được là Đế của giáo pháp, nhưng Chư Phật, Bồ-tát, từ chỗ thật theo phương tiện khởi tích, hiện thân giảng nói giáo pháp, chỗ hiện không ngoài hình tướng và âm thanh, nên hình tướng âm thanh đều là Đế của giáo pháp. Vì sao? Vì hai thứ ấy đều là Đế. Căn duyên đích thực chẳng khác nhau, do đó gọi là Đế. Hai thứ đó, thật sự có thể biểu thị cho đạo, vì vậy nên gọi là Đế.

- Hỏi: Trong Tục đế có bốn câu, trong Chân đế có bốn câu hay chăng?

- Giải: Chân đế chỉ có hai câu:

a/. Vừa là Chân vừa là Đế.

b/. Là Chân chẳng phải Đế.

a- Vừa là Chân vừa là Đế: Điều này có thể nhận biết, chân tất nhiên là Đế.

b- Là Chân chẳng phải Đế: Theo Chân giảng nói nên là Chân. Chẳng phải là thật cho đó là thật nên chẳng phải Đế. Như ở phần trước theo Tục Đế nói chẳng phải tục Đế, nay cũng giống như vậy.

- Lại nói về Đế của nơi chốn, Đế của giáo pháp hợp bàn về nghĩa của Đế, có ba câu:

a/. Đế là chủ thể, Đế chẳng phải đối tượng.

b/. Đế là đối tượng, Đế chẳng phải là chủ thể.

c/. Đế vừa là chủ thể, vừa là đối tượng.

a. Đế là chủ thể, Đế chẳng phải là đối tượng: Tức là Đế của nơi chốn.

b. Đế là đối tượng, Đế chẳng phải là là chủ thể: Tức là Đế của giáo pháp.

c. Đế vừa là chủ thể, vừa là đối tượng: Đế của nơi chốn hợp bàn.

Nói Đế của nơi chốn là chủ thể, chẳng phải đối tượng: Nơi chốn có theo phàm là thật, là Đế. Nơi chốn không theo Thánh là thật, là Đế. Chọn lấy hai Trí của thật làm Đế. chẳng chọn lấy hai cảnh của có, không làm Đế. Hai cảnh đâu vội cho là Đế? Chỉ nơi chốn có theo phàm là Đế, nơi chốn chẳng theo Thánh là Đế, tức chọn lấy hai nơi chốn làm Đế. Nơi chốn ấy cũng chẳng lẻ loi. Nhưng nơi chốn chẳng là nơi chốn, chẳng nơi chốn vốn là nơi chốn. Không có, chủ thể, đối tượng đều là Đế của nơi chốn thì bên phía chủ thể mạnh hơn cảnh, trí đều là Đế của nơi chốn thì phía trí mạnh hơn. Đây tức là dùng đối tượng để nói về chủ thể, chọn lấy chủ thể chẳng chọn lấy đối tượng, dùng trí để bàn về cảnh, chọn lấy trí chẳng chọn lấy cảnh.

- Nói Đế của giáo pháp là đối tượng, chẳng phải chủ thể: Hai Trí là chủ thể giảng nói. Hai cảnh là đối tượng được giảng nói. Chủ thể giảng nói chẳng phải Đế, đối tượng được giảng nói là Đế. Đây là theo cảnh, trí để chia ra chủ thể, đối tượng. Đế của nơi chốn nói ở trước, cũng cảnh là đối tượng, Trí là chủ thể. Chọn lấy chủ thể là Đế, chẳng chọn lấy đối tượng làm Đế. Nay Đế của giáo pháp thì chọn lấy đối tượng làm Đế hay chọn lấy chủ thể làm Đế?

Nên một Luận sư cho rằng: Xét soi chỗ tiềm tàng ẩn mật là hai trí. Bên ngoài làm sáng rõ qua ngôn từ mầu nhiệm gọi là hai Đế. Hai Trí là chủ thể giảng nói, hai Đế là đối tượng được giảng nói. Chính là chọn lấy đối tượng được giảng nói về Chân Tục hóa độ các duyên, gọi là Đế của giáo pháp.

- Đế vừa là chủ thể vừa là đối tượng:

Hợp lại chọn lấy hai Đế nơi chốn và giáo pháp làm Đế vừa là chủ thể, vừa là đối tượng.

- Theo trong Đế của giáo pháp lại có ba câu:

a/. Chủ thể được gọi là Đế.

b/. Đối tượng được gọi là Đế.

c/. Vừa chủ thể, vừa đối tượng được gọi là Đế.

a) Chủ thể gọi là Đế: Đấy là hai giáo pháp Chân, Tục. Do hai giáo pháp chân, tục là thật, có thể biểu thị cho Đạo nên gọi là Đế. Hai đế với căn duyên đích thực chẳng khác nhau nên gọi là Đế.

b) Đối tượng được gọi là Đế:

Theo lý của đối tượng được biểu thị làm tên gọi. Do lý của đối tượng được biểu thị là thật nên giáo pháp của chủ thể biểu thị cũng thật. Đây chính là cái thật của sự biểu thị làm tên gọi. Như kinh Pháp Hoa chép: “Mở ra cánh cửa phương tiện để chỉ rõ đạo chân thật”. Cửa ấy tức là cửa thật, do dẫn đến thật nên gọi là cửa phương tiện. Lại nữa, như cửa Phật dẫn tới Phật nên gọi là cửa Phật. Nay cũng như vậy, giáo pháp có thể dẫn tới thật nên gọi là Thật.

c) Vừa là chủ thể vừa là đối tượng:

Tức là lý, giáo hợp lại nói bày. Chẳng phải lý thì chẳng phải giáo pháp, chẳng phải giáo pháp thì chẳng phải lý. Chẳng phải phải lý nên chẳng giáo, thì giáo ấy gọi là giáo của l;ý. Chẳng phải giáo nên chẳng phải lý, thì lý ấy gọi là lý của giáo. Lý, giáo là nhân duyên nên hai cái ấy đều là thật, do đó chủ thể, đối tượng đều là Đế.

- Hỏi: Đế của giáo pháp có ba câu: Đế của nơi chốn cũng có ba luận câu phải chăng?

- Giải: Đế của nơi chốn chỉ có một câu: Chỉ là chủ thể được gọi là Đế, chủ thể cho đó là thật, là Đế.

- Nói sự việc để làm rõ ba tên gọi ấy, gồm có:

a/. Theo chủ thể, chẳng theo đối tượng.

b/. Theo đối tượng, chẳng theo chủ thể.

c/. Theo cả chủ thể, lẫn đối tượng.

- Theo đối tượng chẳng, theo chủ thể: Như việc uống ăn, gọi là ăn. Vì sao? Vì miệng là chủ thể ăn, còn ăn uống là đối tượng được ăn, nhưng uống được gọi là ăn, đây là thso đối tượng để gọi là ăn.

- Theo chủ thể, chẳng theo đối tượng: Như gọi là đi đường. đường là đối tượng được đi, người là chủ thể đi. Đây là chỉ theo người là chủ thể đi làm tên gọi.

- Đều theo cả chủ thể, đối tượng: Như gọi là nước rửa, nước là chủ thể để rửa, vật là đối tượng được rửa, gọi thẳng là rửa, là chung cho cả chủ thể và đối tượng.

Mọi vật ở thế gian được gọi tên đã có ba câu ấy chẳng giống nhau, nên Đế được gọi tên cũng có ba câu không đồng.

- Tiếp theo là nhận xét về phân biệt một câu nghĩa trong kinh. Kinh Niết-bàn, Bồ-tát Văn-thù hỏi về nghĩa của hai Đế:

"Trong thế đế có nghĩa Đệ nhất chăng? Trong nghĩa Đệ nhất có Thế đế chăng? Như có tức là Đế chỉ có một nghĩa. Còn không có thì theo đó chẳng phải là Như lai giảng nói đều la luống dối sao?" Đức Phật đáp: "Thế Đế tức là nghĩa đế Đệ nhất. Vì khéo dùng phương tiện thuận theo chúng sinh nên giảng nói cho hai đế".

Đây là nhằm nói rõ về Đạo lý chỉ có một Đế, không có hai Đế, một Đế. Nhưng thuận theo chúng sinh nên giảng nói hai Đế.

- Hỏi: Như vậy thì chỉ có một đế chăng?

- Đáp: Đại sư trước đây đã nói: Có bốn Đế, hai Đế, một Đế. Nói bốn Đế là Chân đế, Tục Đế, Không Đế, và Hữu Đế. Nói hai Đế là Không, Hữu, hai Đế trở lại tức là hai Đế Chân, Tục, Hữu trở lại là Tục. Không trở lại là Chân, nên gọi là hai Đế.

- Hỏi: Gọi một Đế, thì một Đế ấy phải chăng không phải chân không phải tục?

- Giải: Chẳng tương quan, nay nói một Đế tức trước sau đầu cuối trọn vẹn chỉ là một Đế. Vì sao? Vì so với phàm phu chỉ có một Đế. Phàm phu chỉ biết các pháp là có, không rõ tánh các pháp là không, nên phàm phu chỉ có tục Đế, không có Chân Đế. Còn nếu so với Thánh thì cũng chỉ có một Đế. Vì sao? Vì Thánh rõ tánh không của các pháp là thật, gọi là Đế, nhận biết các pháp luống dối điên đảo chẳng phải Đế. Nhưng bậc Thánh nhận biết các pháp luống dối điên đảo chẳng phải Đế, chẳng phải các pháp luống dối hoàn toàn là không, vì nếu cho như thế thì trở thành kiến chấp về đoạn. Vì sao? Là vì có người Đại thừa nghe pháp không rốt ráo trở thành kiến chấp về không, vì nếu cho như thế thì trở thành kiến chấp về đoạn. Vì sao? Vì có người Đại thừa nghe pháp không rốt ráo trở thành kiến chấp về không, bèn cho rằng không có tội phước, báo ứng, v.v...Nay giải thích là có tội phước báo ứng, nhưng tội phước báo ứng ấy rốt ráo là không, rốt ráo không mà tội phước báo ứng chẳng mất. Lại như Trung luận chép: "Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không. Chẳng phải lìa điên đảo có tánh không riêng, mà chỉ là thấu tỏ tánh điên đảo là không. Tánh không đối với bậc Thánh là thật, là Đế. Lại biết luống dối điên đảo chẳng thật nên chẳng phải hai Đế. Vậy so với bậc Thánh chỉ có một Chân đế không có Tục Đế.

- Về chuyển biến: Tục đối với Phàm là Đế, Chân đối với Thánh là Đế. Cả hai đều là đế (nơi chốn), cả hai đều chẳng phải Đế, chẳng phải Chân, chẳng phải Tục, mới là chân thật, mới gọi là Đế, nên kinh có câu: "Nhận thức của người đời gọi là thế đế. Người xuất thế, như đối

với tánh tướng các pháp là không, mà có thể nhận biết, gọi là nghĩa đế Đệ nhất".

Nơi chốn theo người đời, người xuất thế là Đế, là thật. Còn Đế của phi, thì chỉ là phi chân, phi tục, còn thị là thật, là Đế. Như vậy thì cũng chỉ có một Đế. Rõ ràng là người của Tùng Lai không có nghĩa này, cũng không giải thích về câu văn trong kinh Niết-bàn. Vì thế mà họ giải thích: "Hai Đế là hai cảnh, cũng là hai lý, từ lý mầu nhiệm của đạo nên có hai lý ấy". Đâu được cho Thế đế tức là nghĩa đế Đệ nhất, chỉ vì thuận theo chúng sinh nên nói có hai Đế. Phật đã tự nói rõ là không có hai Đế, chỉ theo chúng sinh nên nói là hai. Vậy chẳng nên cho là do lý của Đế khẳng định có hai Đế. Họ vượt qua điều ấy, cho rằng đó là hai Đế theo nghĩa tức nhau, nên nói "tức là", cũng chẳng đúng. Họ tuy cho tức nhau luôn là hai. Hai là luôn tức, nên chung cuộc là hai lý. Hai lý chẳng thể là không, nên họ chẳng nói được thật không hai, chỉ thuận theo chúng sinh nên nói có hai.

- Hỏi: Kinh nói: "Thế Đế tức là nghĩa Đệ nhất, thuận theo chúng sinh nên nói có hai Đế". Vậy có thể được, như hai tiết trước, đều giảng như thế được không?

- Giải: Đều được, Tiết đầu hướng chính là đối với phàm phu, nên chỉ rõ Chân là Đế còn tục chẳng phải Đế.

- Hỏi: Nếu vậy thì chẳng phải không có hai Đế?

- Giải: Thật sự chỉ có một Đế, chỉ thuận theo chúng sinh nên nói có hai Đế. Bách luận cũng cho rằng Tục chẳng phải Đế. Tùy theo tục nên nói có tục Đế. Văn của luận chép: "Tùy theo Tục giảng nói nên không sai lầm". Tiết thứ hai, nói rõ tục đối với phàm phu là Đế. Chân đối với bậc Thánh là Đế. Chân Tục đều chẳng phải Đế. Chẳng phải Chân, chẳng phải Tục mới đúng là Đế.

- Hỏi: Kinh Nhân Vương, vì sao cho là có ba đế: Đế của có, Đế của không và Đế của Trung đạo Đệ nhất nghĩa?

- Giải: Thật sự chỉ có một Đế, không có ba Đế. Chỉ là thuận theo chúng sinh nên nói có ba Đế. Theo duyên của chân, tục nên nói hai Đế chân, tục. Vì thế kinh Niết-bàn nói đời gọi là Thế đế. Nhận thức của người xuất thế thì gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Vì bỏ quên ý của Tam Tạng Chân Đế nên nói là có nghĩa của ba Đế. Nay giải thích: Ba Đế ấy đều là thuận theo chúng sinh nên nói. Vì sao? Đã chẳng phải hai, há là chẳng hai? Nên Trung Luận chép: "Nếu có và không thành tựu thì chẳng phải có, chẳng phải không thành tựu. Có, không đã chẳng thành tựu thì chẳng phải có, chẳng phải không, làm sao thành tựu được."

Tất cả đều thanh tịnh, Đại sư nói: "Bốn Đế, hai Đế, một Đế đều chẳng khác. Chỉ là một Đế thôi. Nhưng lại có một thứ nghĩa của bốn Đế, hai Đế, một Đế. Như thế là có hai thứ nghĩa của bốn Đế, hai Đế.

Bốn Đế, hai Đế, một Đế trước thì không có sự sâu cạn. Còn bốn Đế, hai Đế, một Đế sau thì sự sâu cạn khác nhau rất đáng kể.

Gọi là bốn đế tức là bốn Thánh Đế vô lượng, kế đến là thu gọn bốn Đế thành hai Đế, hai Đế thành một Đế: Tục của chân là chẳng tục. Chân của tục là chẳng chân. Chẳng chân chẳng tục là một Thật đế.

Tiếp theo, thu gọn một đế thành Vô đế: Chân tục là hai. Chẳng phải hai, hai mà không hai. Chẳng phải là không hai mà không hai. Hai chẳng phải là hai. Chẳng phải hai, chẳng phải không hai gọi là Vô đế.

Kế đến là mở ra thì vô đế thành một đế, Hai đế, bốn đế: không luận chứng thành một, hai, bốn, vô lượng chứng. Thu lại, mở ra để nói rõ nghĩa nên hai thứ ấy khác nhau.

Trước tuy nhiều ý kiến nhưng chỉ có một đế. Phàm phu cho cò là thật có, chẳng rõ tánh không. Đối với phàm chỉ có tục là đế, chân chẳng phải đế. Bậc Thánh cho tánh nhân là thật, biết rõ tục là luống dối, chẳng thật. Đối với bậc Thánh chỉ chân là đế, tục chẳng phải đế. Bồ-tát thì cho chẳng phải chân chẳng phải tục, là thật là đế, ngoài ra thì chẳng phải đế. Đối với ba duyên có ba đế. Trong ba duyên nói lên một duyên, chỉ một ấy là đế, còn lại chẳng phải đế. Song, ý chính của kinh luận là nói rõ chỉ có chân là đế, tục chẳng phải đế. Vì sao? Vì chân nghĩa là thật, tục nghĩa là chẳng thật, nên chỉ có chân là đế, còn tục chẳng phải đế.

- Giải thích về nghĩa đối đãi nhau:

- Hỏi: Nếu vậy thì thế nào là đối đãi nhau?

- Giải: Theo nghĩa ấy thì Hư, Thật đối đãi, đúng sai đối đãi, chẳng phải đế đối đãi, chẳng phải là hai đế đối đãi nhau. Vì sao? Vì tuy có nhiều ý kiến nhưng chỉ có một đế, chỉ được cho là đế chẳng phải đế đối đãi nhau.

- Hỏi: Kinh lại có hai đế, vì cho rằng thuận theo chúng sinh nên nói có hai đế. Lại nữa, người đời nhận thức thì gọi là thế đế, bậc xuất thế nhận biết thì gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Đã có hai nghĩa, vậy thế nào là đối đãi nhau.

- Giải: Rõ là chỉ có một Đế, "tùy theo chúng sinh nên nói có hai Đế". Một câu này là chỗ gây ra việc tranh luận lớn. Vì sao? Lời này nếu trở thành nghĩa của kiến giải kia thì hỏng. Chẳng những chỉ làm hỏng nghĩa mà chẳng được đọc kinh Niết-bàn. Nay nói về sự giải thích này:

Chẳng những kinh như thế, mà luận cũng chẳng khác. Do có luận nên kinh được giải thích. Vì vậy mà nói kinh có luận nên nghĩa trở thành dễ lãnh hội. Trước hỏi đã có hai Đế thì thế nào là đối đãi nhau?

Tùng Lai giải thích rằng: Chân tục đối đãi, Đế không đối đãi, nếu đế đối đãi nhau thì dài và dài đối đãi nhau? Vậy chân tục đối đãi, hai đế không đối đãi.

Xin nói câu hỏi: Chân tục chẳng tự có, Đế chẳng tự có phải chăng? Nếu chân tục và đế đều chẳng tự có thì chân tục và đế đều đối đãi nhau. Nếu chân tục đối đãi, Đế chẳng đối đãi thì chân tục chẳng tự có, Đế phải tự có. Nay giải thích: đều do nhân duyên, nên có sự đối đãi nhau. Đại sư nói: "Trong Phật pháp của ta không có gì chẳng phải là nhân duyên. Nếu chẳng phải nhân duyên thì đó là ngoại đạo".

- Hỏi: Nếu đều là đối đãi nhau thì do đâu Sư cho là chân tục đối đãi, còn đế và đế thì chẳng đối đãi?

- Giải: Lời ấy có ý, nhiều người không hiểu lời Sư, nghĩa gốc của sự đối đãi nhau phải hiển bày và thành tựu. Như dài ngắn đối đãi nhau, chẳng phải ngắn thì chẳng dài, chẳng phải dài thì chẳng ngắn. Do dài làm lộ rõ là ngắn. Do ngắn làm lộ rõ là dài, gọi là đối đãi nhau. Nên Trung luận có câu: "Chẳng phải như dài ngắn kia đây đối đãi khác nhau mà là tự tánh của có, không" Như cho rằng Đế và đế, hoặc được cùng hiểu lộ, hoặc cùng thành tựu, nên đế và đế chẳng được đối đãi nhau". Nay nói rõ: Về tánh chất đối đãi nhau thì đế chứa đựng chân tục, gọi là chân đế Tục đế. Nói về sự đối đãi nhau thì do tánh không là chân, Đế làm hiển bày có là Tục đế, do không đế làm hiển bày Hữu đế, do Thánh đế làm hiển này phàm đế. Theo ý nghĩa này nên nói rõ là hai Đế đối đãi nhau. Nói dẫn sự việc như người thiện và người ác, như cho người chẳng được đối đãi nhau, vì đây là người thiện, làm lộ rõ kia là người ác, tức hai người thiện ác đối đãi. Hai đế cũng giống như vậy,

- Thận trọng xét đoán về nghĩa đối đãinhau của hai đế, bác bỏ lối giải thích không đúng của người, làm hiển bày ý chính trong cửa thiền.

Về việc bác bỏ lối giải thích của người khác thì gồm có:

1/. Bác bỏ kiến giải theo luận Thành Thật.

2/. Bài bác người học Ba luận chẳng đạt được ý.

1) Bác bỏ kiến giải theo luận Thành Thật: Họ giải thích tục đế xét kỹ là phu hư. Giải thích như thế chắc chắn là không đúng. Nay đem kinh, ba luận để hỏi, vì họ không học ba luận nên nghe ba luận thì chẳng tin. Chỉ xin lấy văn kinh Niết-bàn để làm rõ điều ấy. Kinh chép: "Nhận thức của người đời gọi là Thế đế, nhận thức của người xuất thế

gọi là nghĩa đế Đệ nhất".

Theo ông, nếu bảo sự xét kỹ về phù hư là tục Đế thì người đời phải biết các pháp xét kỹ là hư giả. Đã có lý ấy thì người đời có thể biết các pháp là hư giả chăng? Người đời đã chẳng biết các pháp là hư giả nên chẳng lấy sự xét kỹ về hư làm tục đế. Nay giải thích Đế nghĩa là thật, chính là gặp văn kinh: đối tượng nhận thức của người đời, đối với người đời là thật, gọi là Thế đế, đối tượng nhận thức của người xuất thế, đối với bậc ấy là thật, gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Nay đã có thể nói giải thích ấy để thấy luận cũng giải thích như vậy, nên cho rằng: "Nếu thế gian không có luận thì không có sự ngăn chận của Trí tà vạy".

2) Bác bỏ người học Ba Luận chẳng đạt được ý nghĩa:

Họ cho hai đế Chân, Tục đối đãi với chẳng phải Chân, Tục. Hai Đế đối đãi, nghĩa ấy chẳng đúng. Như trước đã giải thích, nay lại với giải thích ấy làm rõ chân tục, nên cho là đối đãi nhau, chỉ hai Đế mới đúng là đối đãi nhau. Vì sao? Vì hai Đế đối đãi nhau, nếu chẳng đối đãi nhau thì không có hai Đế, mà chỉ có một Đế, vì sao? Vì nếu chẳng đối đãi nhau thì không thể phân biệt cái riêng khác, vì thế có được hai Đế. Tuy hai Đế đối đãi nhau, nhưng phải nói rõ được cái riêng khác của chân tục. Do Chân đế làm lộ rõ đó là tục đế. Như Tục đế làm lộ rõ đó là Chân đế, nên hai Đế chân tục đối đãi. Vì hai đế chân tục đối đãi nên kinh, luận đều cho Chư Phật thường dựa vào hai Đế để giảng nói chánh pháp. Nếu hai đế không đối đãi thì không có hai đế, không có hai Đế thì Phật không có đối tượng để nương dựa, nên hai Đế ấy đối đãi nhau.

- Hỏi: Như thế thì dùng chân, tục để làm gì?

- Giải thích: Chân, Tục để nói lên tính chất riêng, hai đế được nói rõ đây là Chân đế, đây là tục đế. Do Chân đế làm rõ kia là Tục Đế. Cũng như mầu đỏ, tuy cùng mầu đỏ mà sắc ấy có hơn kém. Đó là đỏ kém (nhạt), đây là đỏ hơn (đậm). Do mầu đỏ làm lộ rõ đó là mầu đỏ đậm, tức hai mầu đỏ đậm nhạt đối đãi nhau. Hai Đế cũng như vậy. Tục là Đế kém, chân là Đế hơn. Hai Đế hơn kém đối đãi nhau. Phàm, Thánh, không, có, chân, tục đều so sánh như vậy.

- Hỏi: Đây là Đế của giáo pháp đối đãi hay Đế của nơi chốn đối đãi?

- Giải: Nghĩa đối đãi mỗi Đế của giáo pháp thì dễ. Đế của nơi chốn đối đãi nhau thì khó giải thích. Nay xin chia làm ba câu nghĩa để giải thích:

a/. Đế của nơi chốn thuộc Tục: Chỉ có chẳng đối đãi, không có nghĩa đối đãi.

b/. Đế của nơi chốn thuộc Chân: Vừa đối đãi, vừa chẳng đối đãi.

c/. Đế của giáo pháp: Chỉ có đối đãi, không hề chẳng có đối đãi.

(a) Nói Đế của nơi chốn thuộc Tục chẳng đối đãi: Phàm phu biết có là thật, chẳng rõ về tánh không, nên chỉ có Tục không có Chân đế. Đã không có Chân đế nên không đối đãi nhau.

Nếu biết Chân đế thì rõ tục là hư giả. Tục tức chẳng phải Đế. Đây cũng là không đối đãi. Do họ chẳng biết về Chân, nen không có Chân đế để đối đãi, còn nếu biết Chân thì không có Tục Đế để đối đãi. Vậy nên nơi chốn của tục không có nghĩa đối đãi giữa hai đế.

(b) Đế của nơi chốn thuộc về Chân vừa đối đãi vừa chẳng đối đãi:

- Nói vừa có đối đãi: Ví như Chân đối với Thánh là thật nên Chân là Đế. Thánh rõ tục là luống dối chẳng thật nên Tục đối với Thánh chẳng phải Đế. Như thế thì chỉ Chân Đế, Tục chẳng phải Đế. Tục chẳng phải là Đế nên chẳng thể có hai Đế đối đãi nhau.

- Nói vừa chẳng đối đãi:

Bậc Thánh có hai trí Quyền, Thật. Đối với Quyền trí có hai sự nhận biết: Một là biết về Tục là hư giả, đối với Thánh chẳng phải là Đế. Hai là tục là hư giả, đối với Phàm phu là Đế. Nói theo đó thì cũng có nghĩa về hai Đế đối đãi.

(c) Nói Đế của giáo pháp chỉ có đối đãi, không hề chẳng đối đãi:

Nghĩa này dễ biết, đế của giáo pháp về có, không theo nhân duyên của Như lai.

- Có gọi là có của không. Không gọi là không của có, có không đều theo nghĩa giả danh của nhân duyên. Do đó kinh Hoa Nghiêm chép: "Khi Đế đã được thông hiểu, phân biệt các pháp không có tự tánh, chỉ là giả danh nói bày. Đế của giáo pháp về có, không đều là nghĩa giả danh của nhân duyên".

- Lại làm rõ nghĩa đối đãi giữa hai Đế của nơi chốn đã nói ở trước:

Nói về Đế của nơi chốn thuộc phàm không có nghĩa đối đãi. Chỉ riêng Đế của nơi chốn thuộc Thánh là có nghĩa đối đãi. Phần này có hai thứ đối đãi:

a/. Biết Tục đối với Thánh là hư giả, tức Hư thật đối đãi.

b/. Biết Tục đối với phàm là thật, tức hai thật đối đãi, tức hai Đế đối đãi. Đế của nơi chốn thuộc phàm không có hai thứ đối đãi ấy. Một là Phàm phu không biết Chân nên không có hư-thật đối đãi, hai là phàm phu chẳng rõ chân, đối với Thánh là thật, nên không có hai thật đối đãi.

Đây chính là nơi chốn của Thánh có đối đãi, còn nơi chốn của phàm thì không có đối đãi. Do nơi chốn của Thánh có đối đãi, nên là đạt được, là tỏ ngộ, là nhân duyên. Do nơi chốn của phàm không có đối đãi, nên là mất đi, là mê mờ, là tự tánh. Đây chính là chia ra chủ thể - đối tượng, được mất, phàm Thánh.

Nhưng hai Đế tuy có mười lớp, các lớp khác chẳng thể nói bày một cách vội vàng. Hiện tại nhận thấy thích hợp cho việc làm cần thiết kia đem ra giải thích. Phẩm Thánh Hạnh của kinh Niết-bàn nói rõ mười thứ nghĩa của hai Đế. Nay lần lượt dựa vào kinh để giải thích:

- Trong kinh, trước là Bồ-tát Văn-thù hỏi, kế đến là đức Như lai giải thích. Trong phần Bồ-tát Văn-thù hỏi có ba: Một là Trình bày, hai là quyết định mở ra ba là nói câu hỏi.

“Bồ-tát Văn-thù thưa với Đức Phật: Chỗ giảng nói của Đức Thế tôn về thế đế, nghĩa đế Đệ nhất, nghĩa ấy thế nào?” Đây tức là trình bày về hai Đế.

“Bạch Đức Thế tôn! Trong nghĩa Đệ nhất có Thế Đế hay không? Trong Thế đế có nghĩa Đệ nhất hay không? Tức là quyết định mở ra.

“Nếu trong ấy có thì tức là một Đế” tức là nói câu hỏi.

Cũng ở phần trước là lãnh hội lời Phật, kế đến hỏi lời Phật vừa nói, thứ ba là nói câu hỏi về lời Phật nói. Trong phần nói câu hỏi có hai chi tiết:

a/. Câu hỏi về “Trong nghĩa Đệ nhất có nghĩa của thế đế”: Nhưng trong ấy nói có thì chẳng phải như trong hang có rắn, trong nhà có người, người và nhà là hai sự thật, bàn luận cho là có. Nay nói có, là nói rõ Thế đế tức là nghĩa đế Đệ nhất, hai đế một nghĩa, gọi đó là có. Nói thí dụ như phái Tăng-khư cho trong nhân có quả, nhân quả là một Thể, gọi đó là có. Vì vậy mà nói câu hỏi: “Như trong ấy mà có, tức là một Đế, nếu trong ấy không có thì há chẳng phải Như lai giảng nói điều luống dối hay sao?”

b/. Câu hỏi: “Trong nghĩa Đệ nhất không có thế đế”. Trước hỏi rằng: “Nếu có tức là một”, nay câu hỏi “không thì là hai”. Cũng như phái ngoại đạo Tăng-khư cho trong nhân có quả là một, phái Vệ-thế cho trong nhân không có quả là hai. Nay cũng vậy. “Như trong ấy có tức là một Đế”. “Nếu trong ấy không có thì nên biết là hai Đế”.

- Hỏi: Đã có hai Đế, vậy thế nào gọi là luống dối?

- Giải: Có hai nghĩa nên gọi là luống dối.

1/. Là sự vật luống dối. 2/. Luống dối so sánh từ xa.

1- Gọi là sự vật luống dối: Tức đâu được có hai Đế, Đế nghĩa là

thật. Chỉ có một thật nên chỉ có một đế. Nếu có hai thật thì phải có hai Đế. Những người cho là có hai là không đạo không quả. Đạo đã không hai thì Đế đâu được có hai. Nên cho rằng: “Há chẳng phải là Như lai giảng nói điều luống dối hay sao?”

2- Luống dối so sánh từ xa: Giải thích: “Nếu trong nghĩa Đệ nhất không có Thế Đế” thì trái với kinh điển Đại thừa. Phật từ trước nay, đối với các kinh Ma-ha-diễn (Đại thừa) đều giảng “Chân tức tục, Tục tức Chân”. Như trong kinh Đại Phẩm, Tôn giả Tu-bồ-đề hỏi: “Thế Đế, và nghĩa đế Đệ nhất có khác nhau chăng? Phật đáp: Thế Đế tức nghĩa đế Đệ nhất”. Như vậy là hai, không hai, không khác. Nay nếu cho có hai Đế thì há chẳng phải là Như lai giảng nói điều luống dối hay sao! Tiến lui hai đường đều khó.

- Này người Thiện nam! Thế Đế tức nghĩa đế Đệ nhất” Đây là Đức Phật đáp hai câu hỏi kia, đáp hai câu hỏi, tức một trước là liên quan tới cái chung, còn một sau thì cho là khó ghi nhận.

- Trước nói rõ Thế đế tức nghĩa đế Đệ nhất, như điều ông đã nói.

- Đáp sau là nói rõ câu hỏi này trình bày không thật. Vì thế Ta chỉ rõ có một đế, không có hai đế, tức chỉ nói nghĩa có chứ chẳng nói nghĩa Không, nên chẳng có lỗi của sự luống dối. Đây chính là một lời của tức là, với hai câu hỏi hai lần mở ra.

- “Bạch Đức Thế tôn! Như thế tức là không có hai Đế”. Đây lại là câu hỏi riêng. Nếu Thế Đế tức nghĩa đế Đệ nhất thì không có hai đế. Phật do đâu trước sau nói có hai Đế? Lại cho rằng Chư Phật thường dựa vào hai đế để nói pháp?

- Phật đáp: “Có phương tiện khéo léo, thuận theo chúng sinh nói có hai Đế”.

Trước đáp một câu hỏi trước: Nói rõ theo lý của Đế thì chỉ có một Chân đế, không có hai đế.

Nhưng nói có hai vấn đề: Tức là có phương tiện khéo léo, thuận theo chúng sinh nói có hai đế: Thuận theo phàm cho là có, nói có. Thuận theo bậc Thánh cho là không, nói không, tùy theo hai duyên nên nói hai đế. Nhưng hai thứ tùy theo ấy chỉ là một duyên, nên hai sự tùy theo khác nhau.

- Lại xét về một câu nghĩa đã nói ở trước:

Trước đã nói: Thế Đế tức nghĩa Đệ nhất. Có thể cho rằng Đệ nhất nghĩa tức là thế đế hay không?

- Giải: Về hướng chung thì được, đối với Thánh chỉ có Chân đế, vậy Thế Đế tức là nghĩa đế Đệ nhất. Cũng vậy, đối với phàm chỉ có thế

đế, nên nghĩa Đệ nhất tức là thế đế. Nói về hướng chung thì đều được. Nhưng ở đây chính là “Thế Đế tức nghĩa đế Đệ nhất”, chỉ có Chân đế, không có Tục Đế. Vì sao? Vì chỉ có Chân là thật, Tục chẳng phải thật. Chỉ có một Như, không có hai Như. Chỉ có một Chân, không có hai Chân, nên không có thế đế. Mà nay có hai Đế, gồm hai nghĩa:

a/. Thuận theo chúng sinh nên nói có hai đế, tức là Đế của giáo pháp.

b/. Đối với chúng sinh thì có hai Đế, tức là Đế của nơi chốn.

Nhưng, hai Đế của giáo pháp và nơi chốn các kiến giải khác không có, chỉ là sự truyền thừa trong cửa thiền mà có nghĩa ấy.

- Hỏi: Vì sao kinh này nói rõ về hai đế: Đế của giáo pháp và Đế của nơi chốn?

- Giải: Vì để đáp lại câu hỏi của Bồ-tát Văn-thù cùng mối nghi của đại chúng, cho là chỉ có một Đế, nên nói câu hỏi về việc “không có hai đế”. Chính vì ý nghĩa ấy nên Đức Phật mở ra hai Đế giáo pháp và nơi chốn để trả lời, nói rõ với phương tiện khéo léo, thuận theo chúng sinh, nói có hai Đế, đâu phải không có hai đế?

Tiếp theo, cho rằng: “Sự nhận thức của người đời gọi là Thế Đế. Sự nhận thức của người xuất thế thì gọi là nghĩa đế Đệ nhất. Đâu có ý là không có hai Đế. Trước là thuận theo chúng sinh nên nói, tức là hai đế của giáo pháp. Chỗ nhận thức của người đời và các vị xuất thế gian tức là hai Đế của nơi chốn. Vì nhằm giải thích mối nghi vấn về “không có hai Đế” nên nói rõ về hai thứ hai Đế là hai đế của giáo pháp và hai đế của nơi chốn.

- Hỏi: Kinh nói rõ về hai đế đúng là như thế. Còn luận thì chỗ nào cũng nói về hai đế: Đế của giáo pháp và đế của nơi chốn?

- Giải: Bách luận nói vì các phái ngoại đạo không biết không nghe về hai Đế của Như lai, chẳng hạn như luôn điểm của Ca-tỳ-la v.v... trước đã chẳng hề nghe biết, vì vậy mà chẳng rõ về hai Đế. Do đó, luận chủ chi ra cho họ thấy về hai đế.

Trung luận thì nói về hai Đế, chung là vì tất cả các đối tượng, nhưng chính là vì những người học hỏi nội giáo không biết về hai Đế của Đại thừa. Như học giáo phái Tát-vệ v.v... với năm trăm vị luận sư, chẳng rõ tánh các pháp là không đối với hai Đế. Đây chính là cùng Bách Luận khảo xét, đính chính một phần. Có hai đế của Tiểu thừa, có hai Đế của Đại thừa. Đối với duyên của Bách luận đều là hàng chẳng biết về hai đế, nên Bồ-tát Đề-bà vì họ mà chỉ ra hai đế của Đại thừa. Ở đây xét ra có khác với Số Luận. Số Luận đả phá ngoại đạo, Bách luận

cũng phá trừ ngoại đạo, vậy khác nhau thế nào?

- Giải: Khác nhau rất nhiều. Số luận đả phá ngoại đạo, chỉ rõ pháp của Tiểu thừa, nên là luận của Tiểu thừa. Còn Bách luận phá trừ ngoại đạo chỉ ra hai Đế là pháp của Đại thừa, nên là luận của Đại thừa.

Còn về Trung luận thì đối tượng duyên là những người Tiểu thừa đã học hai Đế của Phật nhưng không biết về bản tánh không đối với hai Đế của Đại thừa.

Nay thì kinh này đều khác với hai luận. Vì sao? Bồ-tát Văn-thù cùng Đại chúng đã lãnh hội về hai đế, chỉ hồ nghi là không có hai Đế, nên Phật nói rõ là có hai đế.

- "Này người Thiện nam! Năm ấm hoà hợp nên có chúng sinh, gọi là Thế đế".

Tức ấm lìa ấm, không có chúng sinh gọi là nghĩa đế Đệ nhất.

Phần dưới này lại theo nghĩa khác. Dựa theo pháp nói rõ một cách rộng khắp về nghĩa của hai đế, không giống với trước, đầu tiên nói về hai Đế của giáo pháp, tiếp theo là nói về hai đế của nơi chốn. Trước nói về: "nhận thức củangười đời gọi là thế đế. Nhận thức của người xuất thế gọi là nghĩa đế Đệ nhất". Nay là lần thứ ba, theo tính chất ngã, vô ngã để nói về hai đế, có khác với trước.

Trước nói về hai Đế, cái chung là nói rõ nhận thức của người đời gọi là thế đế, nhận thức của người xuất thế gian thì gọi là nghĩa đế Đệ nhất, chẳng phân biệt có người, không người, có pháp, không pháp. Nay chính là theo hướng có người, không người để nói về hai Đế.

- Này người Thiện nam! Hoặc có pháp, có danh, có thật". Đây là phần thứ tư nói về hai Đế, trước theo người nói về hai Đế. Nay theo pháp để nói về hai đế. Trước theo chân, tục để làm rõ hai đế. Nay thì từ trong Thế tục lại chỉ ra hai đế.

- Trước theo chân tục làm rõ hai đế: Ngã là thế đế, vô ngã là nghĩa đế Đệ nhất. Đại luận chép: "Người cùng thế giới cho nên có, Đệ nhất nghĩa đế thì không". Nay thì theo từ trong thế đế tự nói rõ về hai Đế. Về thế đế thì trong pháp của thế đế tự có hữu danh hữu thật, tự có "hữu danh vô thật; hữu danh, hữu thật là nghĩa đế Đệ nhất, còn Hữu danh vô thật là thế đế. Như lửa, nước, các vật, v.v... là có danh có thật. Có thật tức là nghĩa thật. Vì nghĩa thật có nên danh có danh, biểu thị cho nghĩa nên là nghĩa đế Đệ nhất. Có danh không thật như Xà Sàng, Hổ trượng (tên hai loại thực vật). Đại luận nói: "Cỏ gọi là Chu-lợi, ở đây dịch là làm hại. Nhưng cỏ kia không hề làm hại, chỉ là giả danh không có nghĩa thật ứng hợp. Danh do không có nghĩa thật nên là thế đế. Đây

chính là theo đối với tính chất hư, thật để chia ra hai Đế.

- "Này người Thiện nam! Như ngã chúng sinh" là lần thứ năm nói về ý nghĩa hai Đế. Đây là theo sự, lý để nói về nghĩa của hai đế. Trước tóm tất cho thấy có danh có thật, có danh không thật đều là Thế đế. Khổ, tập, diệt, đạo là nghĩa đế Đệ nhất. Vì sao? Ấm, giới, nhập v.v... là có danh có thật. Lông rùa v.v...tức có danh có thật. Hai pháp ấy đều là pháp của sự nên thuộc về thế đế. Khổ, Tập, Diệt, Đạo là pháp của lý, nên là nghĩa đế Đệ nhất.

- "Này người Thiện nam! Pháp của thế gian có năm thứ v.v...". Đây là lần thứ sáu dựa theo nhận thức đúng như thật, chẳng đúng như thật để chia ra hai Đế. Nhận thức chẳng đúng như thật về năm pháp của thế gian thì gọi là Thế đế. Nhận thức đúng như thật về năm pháp của thế gian, không có điên đảo là nghĩa đế Đệ nhất. Năm pháp của thế gian là:

1/. Danh; 2/. Câu chữ; 3/. Sự ràng buộc; 4/. Phép tắc; 5/. Sự chấp trước.

Như văn kinh đã giải thích:

- "Này người Thiện nam! Như thiêu đốt hủy hoại v.v..." Đây là lần thứ bảy dựa theo sự nối tiếp để nói về hai đế. Nếu cho các pháp như thiêu đốt, hủy hoại, v.v... là nối nhau không đứt quãng, gọi là Thế đế. Còn nếu rõ các pháp như thiêu đốt, hủy hoại, niệm niệm sinh diệt, thật không có nối nhau, là Đệ nhất nghĩa đế.

Ở đây khác với nghĩa giả, thật của Luận Thành Thật, danh giả thì chẳng diệt. Nay nói rõ: Nếu cho các pháp là nối nhau không xen hở là thế đế. Nếu cho các pháp thật sự chẳng nối nhau là nghĩa đế Đệ nhất. Như Đại Sư Tăng Triệu, trong bài "Luận Vật Bất Thiên" có viết: "Khí núi bốc xoáy như đè bẹp cả đỉnh cao mà thường vắng lặng. Sông suối cuồn cuộn mãi mà chẳng trôi đi. Bụi bặm cuốn tỏa mà chẳng động, mặt trời, mặt trăng qua lại nơi bầu trời mà không lay chuyển".

Chính là nghĩa ấy.

- "Này người Thiện nam! Có tám thứ khổ", tức là lần thứ tám dựa theo sinh tử. Niết-bàn để nói rõ về hai Đế. Có tám thứ khổ về sinh tử là nghĩa đế Đệ nhất.

Tuy nhiên đây là sự nhận định chung: Sinh tử là thế đế. Niết-bàn là nghĩa đế Đệ nhất. Nay xin nói rõ hơn: Không có tám thứ khổ chưa phải là Niết-bàn trọn vẹn. Vì sao? Vì Niết-bàn có nghĩa hữu sở vô và Vô sở hữu, không còn tám thứ khổ về sinh tử, v.v... là Niết-bàn theo nghĩa Hữu sở vô. Niết-bàn Hữu sở vô đã không còn sinh tử thì Niết-bàn

Vô sở hữu cũng không còn sinh tử. Nay, không còn sinh từ bao gồm đủ cả Niết-bàn nên nói sinh tử là thế đế, Niết-bàn là nghĩa đế Đệ nhất.

- Tiếp theo văn chép: "Dựa vào do cha mẹ mà sinh gọi là Thế đế, mười hai nhân duyên sinh ra thì gọi là Đệ nhất nghĩa đế. Đây chính là lần thứ chín theo nhân duyên để chia ra hai Đế, cũng là theo tính chất thân, sơ để chia làm hai đế. Lại cũng là theo khía cạnh thô, diệu để làm công việc phân chia hẳn ấy.

Về nhân duyên, cha mẹ hòa hợp là duyên, mười hai nhân duyên tức là nhân. Nhân thì gần (thân) duyên thì xa (sơ). Lại nữa, cha mẹ sinh thì thô, người hai nhân duyên sinh ra thì diệu, nên cha mẹ sinh là Thế Đế, mười hai nhân duyên sinh là nghĩa đế Đệ nhất. Đây tức là chín thứ nghĩa về hai đế. Thêm ở trước nói về nghĩa Bồ-tát đối với Thanh văn chia ra hai đế, tức là mười thứ hai Đế. Xét về nghĩa của hai Đế thì khoảng giữa, nói thí dụ như một người có nhiều tài năng, hoặc gọi là người chạy bộ, hoặc gọi là người cắt cỏ, hoặc gọi là thợ rèn, chỉ là một người nhưng tùy theo khả năng mà đặt nhiều tên gọi. Hai Đế cũng giống như vậy. Chỉ là mỗi hai Đế, tùy theo nghĩa mà có nhiều tên gọi.

- Hỏi: Kinh này do đâu mà nói rõ về mười thứ hai đế ấy?

- Giải: Nhằm đáp lại các câu hỏi nên giải thích về mười thứ hai đế ấy. Bồ-tát Văn-thù cùng đại chúng hồ nghi về trường hợp không có hai đế, nên nói lên câu hỏi về điều ấy. Do đó đức Như lai chia ra mười thứ hai đế để trả lời. Đây chính là nhằm giải thích câu hỏi về "không có hai đế" nên giảng rõ về hai đế. Hai là mở ra chẳng hai. Hai đã bỏ thì chẳng hai cũng không giữ lại. Vậy nên Đại Luận chép: "Phá vỡ một để chẳng chấp mắc ở hai". Lại nói: "Hai biểu thị cho chẳng hai". Nay do hai mà tỏ ngộ chẳng hai". Hai đã không thì chẳng hai cũng không. Nhưng mười thứ hai Đế ấy, để ở trước một thứ, theo lời đáp về các câu hỏi có chín thứ hai đế. Đầu tiên nói rõ về hai đế của giáo pháp, kế đến nói hai đế của nơi chốn. Đây đúng là nói về nghĩa của hai đế. Từ Ngã, Vô ngã trở đi, theo Thế đế tự có sâu cạn khác nhau. Lần lượt y theo pháp mà bàn rộng về nghĩa của hai đế. Nhưng bảy thứ hai đế đó, mỗi thứ phải phân ra rộng hẹp để giải thích về tính chất sâu cạn của nó. Như hai đế về Ngã-Vô ngã, chỉ giải thích theo người mà chẳng theo pháp. Nghĩa ấy thì hẹp. Còn theo có danh có thật, có danh không thật, theo hư-thật để chia ra hai đế, nghĩa này thì rộng, cần phải biết nên mỗi thứ đều giải thích.

■

NHỊ ĐẾ NGHĨA

QUYỂN 3

PHẦN THỨ 3: NÓI VỀ NGHĨA HAI ĐẾ TƯƠNG TỨC

Nghĩa này về chiều ngang (không gian) thì có lắm chi tiết phức tạp. Về chiều dọc (thời gian) thì đi vào chỗ rất sâu xa mầu nhiệm của chính nó. Nay chỉ lược dẫn ra ba xuất xứ về căn bản của kinh, nói rõ về nghĩa hai đế tương tức.

1. Dẫn kinh Niết-bàn: "Thế đế tức Nghĩa Đệ Nhất".

2. Dẫn kinh Đại Phẩm: "Không tức sắc, sắc tức không. Lìa không chẳng có sắc, lìa sắc chẳng có không".

3. Kinh Tịnh Danh: "Tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải sắc diệt không".

Rõ ràng là văn của ba kinh ấy tuy khác mà ý thì đồng.

- Hỏi: Văn của ba kinh vừa nói về ý nghĩa mở rộng khác nhau thế nào?

- Giải: Về ý nghĩa mở rộng của ba đoạn kinh ấy là giống nhau. Nên gọi là có tính chất mở ra, gần gũi. Vì sao? Kinh Niết-bàn gọi là mở ra, còn kinh Đại Phẩm và Tịnh Danh thì gọi là gần gũi.

Kinh Niết-bàn gọi là mở ra vì kinh ấy nói: "Thế đế tức Đệ nhất Nghĩa Đế", chứ không nói: "Nghĩa Đế Đệ Nhất tức thế đế". Vậy nên kinh Niết-bàn gọi là mở ra.

Kinh Đại Phẩm và Tịnh Danh gọi là gần gũi, vì Kinh Đại Phẩm chép: "sắc tức là không, không tức là sắc". Kinh Tịnh Danh cũng như vậy. Do đó gọi là gần gũi.

Lại nữa, kinh Niết-bàn chỉ nói thế đế tức là Đệ Nhất Nghĩa Đế, không nói Đệ Nhất Nghĩa Đế tức là thế đế. Về hướng chung thì được. Thế Đế đã là Nghĩa Đế Đệ Nhất thì Nghĩa Đế Đệ Nhất há chẳng phải thế đế? Nhưng kinh Niết-bàn chỉ sử dụng đơn lẻ: "Thế Đế tức là Nghĩa Đế Đệ Nhất". Còn kinh Đại Phẩm thì sử dụng cả đôi theo ý nghĩa bằng nhau: "không tức là sắc, sắc tức là không".

- Hỏi: Vì sao kinh Niết-bàn nói lẻ còn kinh Đại Phẩm thì nói đủ

cặp?

- Giải: Về hướng chung thì đều có thể so sánh.

- Hỏi: Kinh đã không so sánh, sao ông có thể so sánh ngay được?

- Giải: Sở dĩ chẳng so sánh là vì, kinh Niết-bàn giải thích về nghĩa Đế, nói chỉ có chân là thật, nên chỉ có chân là Đế, còn Tục là luống dối chẳng phải thật, nên Tục thì chẳng phải Đế, vì ý nghĩa ấy nên chỉ nói "Thế đế tức là Nghĩa Đệ Nhất" mà không nói "Nghĩa Đệ Nhất tức là thế đế". Còn kinh Đại Phẩm thì chẳng giải thích nghĩa của đế, chỉ nói không tức sắc, sắc tức không, sử dụng bằng nhau. Kinh Tịnh Danh cũng sử dụng theo hướng đơn lẻ, chỉ nói: "Tánh của sắc tự là không, chẳng phải sắc diệt không", không được cho là: "Tánh của không tự nó là sắc, chăng phải là không diệt sắc". Về hướng chung thì đều được. Nhưng nay chỉ nói "tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải là sắc diệt không, chính là nhằm đối trị người của hai thừa theo nghĩa "hữu sở đắc". Người của Tiểu thừa hủy bỏ sắc để cầu tìm không, nên đối trị với trường hợp ấy nói về tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải diệt trừ sắc đó, sau đó mới không. Đó tức là chia ra hai Quán, chia thành hai không, nói rõ người Tiểu thừa hủy bỏ sắc để quán không, còn người theo Đại thừa thì quán cả sắc không. Người Tiểu thừa bỏ sắc lấy không, còn Đại thừa thấy bản tánh của sắc là không. Vì thế, chỉ nói, tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải sắc diệt không.

Tuy có ba văn bản về kinh nhưng các vị Luận sư phần nhiều đều dựa theo kinh Đại Phẩm nói rõ "sắc tức không, không tức sắc", nhưng nghĩa này thật khó lý giải. Pháp sư Đại Nhẫn nói: "Tôi đã ba mươi năm suy nghĩ về ý nghĩa ấy mà chẳng hiểu rõ, nhờ gặp Pháp sư Sơn Trung mới được tỏ ngộ". Vị này được tỏ ngộ nên càng kính tin ba luận, v.v...

Từ trước nay giải thích về nghĩa tức nhau, có ba vị Đại Pháp sư. Đại Sư Quan Trạch không làm việc giải thích riêng. Vị này đã hoàn toàn dứt bỏ việc nghiên cứu Luận Thành Thật để chuyên tìm hiểu Kinh Pháp Hoa.

Nay xin nói kiến giải của ba vị: Trang Nghiêm, Khai Thiện và Long Quang nói về nghĩa tức nhau của hai đế:

- Đại sư Trang Nghiêm cho rằng: Duyên giả không thể cho là khác không nên tục tức chân. Bốn Quên chẳng thể cho là khác có nên chân tức Tục. Tuy Tục tức chân nhưng rốt cuộc chẳng thể lấy danh, tướng làm chẳng danh tướng, tuy Chân tức tục nhưng chung cuộc chẳng thể lấy không danh tướng làm danh tướng. Cho nên hai Đế chẳng khác chính là tức nhau.

- Đại sư Khai Thiện nói: về tự thể của Giả không thì sinh mà chẳng phải có, nên tục tức Chân. Thể không của Chân có thể giả nên Chân tức Tục.Tục tức Chân nên lìa không thì chẳng có có. Chân tức Tục nên lìa có thì chẳng có không. Cho nên không hai mà là hai. Trung đạo tức hai đế. Hai mà là không hai, hai đế tức Trung đạo.

- Hỏi: Khai Thiện nói về Trung đạo, còn Trang Nghiêm thì không làm việc ấy. Vì sao như thế?

- Giải: Trang Nghiêm không dùng Trung đạo làm thể của hai đế nên không nói về Trung đạo. Còn Khai Thiện thì nói rõ Trung đạo là Thể của hai đế, nên cho rằng: Hai Đế là không hai, là lý cùng tột của cái chân duy nhất. Do vậy mà nói về Trung đạo.

- Kiến giải của Đại sư Long Quang về nghĩa tức nhau của hai đế:(Vị này là bậc đại Học sĩ của khai Thiện) Đại sư cho rằng không và sắc chẳng lìa nhau, vì không tức sắc, sắc tức không. Như kinh Tịnh Danh chép: Cõi nước này của ta thường thanh tịnh". Đây là nói cõi Tịnh tức ở ngay nơi cõi uế. Nói cõi này thanh tịnh, chẳng phải tịnh, uế cùng lẫn lộn thành một cõi. Vì sao? Vì cõi Tịnh là quả báo tịnh, cõi uế là quả báo uế. Cõi Tịnh là sự cảm ứng từ nghiệp thanh tịnh, còn cõi uế là sự ứng từ nghiệp uế. Đã có quả báo tịnh uế, nghiệp tịnh nghiệp uế nên chẳng thể cho là một. Nhưng chẳng lìa nhau là tức nhau:

Vì sao? Đại sư Khai Thiện và Trang Nghiêm nói rõ Thể là một, còn Long Quang thì nói rõ Thể là khác. Sự giải thích tuy nhiều lời nhưng không ngoài một khác, nên ba vị này như đã gồm thâu tất cả mọi người. Đại sư Long Quang giải thích, cho thể là khác. Nghĩa này tự nó đã trái ngược với kinh nên chẳng cần nói câu hỏi. Nay chỉ xin nói thắc mắc đối với kiến giải của Trang Nghiêm và Khai Thiện.

- Trang Nghiêm cho rằng: Duyên giả chẳng khác chân, bốn quên chẳng khác tục, danh tướng rốt cuộc chẳng lìa không danh, tướng; không danh, tướng chẳng là danh tướng. Lời này tự nó đã trái nhau. Ông đã cho chân tức tục, tục tức chân, danh tướng là không danh tướng, không danh tướng là danh tướng; tức đã cho Tục tức chân thì sao danh tướng chẳng được cho là không danh tướng? Đại sư sẽ nói: "cái danh. Tướng của tôi còn có nghĩa là không danh tướng".

Lại xin nói câu hỏi: Theo ông, nếu Danh tướng tức là không danh tướng thì có thể cho Thế Đế là không danh tướng còn chân đế thì có danh tướng phải chăng? Sư sẽ đáp: Chân Đế kết cuộc là không danh tướng, còn Tục đế rốt cuộc là có danh tướng. Nếu như thế thì rốt cuộc là hai thứ nhận thức chẳng thể gọi là tức nhau. Sư sẽ giải thích: có thể

theo quan điểm của tôi thì luôn tức nhau nhưng về nghĩa của tên gọi thì khác. Lại nói thắc mắc: Theo ông, thể của tục tức là chân, vậy cái danh của tục có tức là chân chăng? Nếu nghĩa của Danh tức là chân thì chân đế đã là thường, nghĩa của Danh tức là thường. Còn nghĩa của Danh vô thường thì chân cũng là vô thường. Như nghĩa của Danh chẳng là chân thì nghĩa của Danh ra khỏi chân, ra khỏi tánh của pháp, nên không thật có. Câu hỏi này cũng như câu hỏi của Bách Luận:

Có một cái bình, thể là một nhưng nghĩa của Danh thì khác. Luận chủ nói câu hỏi: Cái bình theo ông là có, hình tướng cái bình theo kiến giải của ông đối với năm trần, v.v cũng là có phải chăng? Nếu trong trường hợp này cho là có, thì có đã là thường, năm trần, v.v... tức là thường. Còn năm trần đã là vô thường thì có cũng là vô thường. Xét về chung, riêng cũng vậy. Nếu bảo năm trần, v.v... chẳng phải là Đại, có, thì năm trần tức là không, ra ngoài Đại có, cho nên Đại, có gồm thâu các pháp chẳng tận cùng, nay nói câu hỏi trên về tục tức là chân thì ý nghĩa cũng thế. Đấy là câu hỏi của Bồ-tát Đề-bà, người kia đâu thể giải thích thông suốt? Nếu kẻ kia làm được việc ấy thì câu hỏi của Bồ-tát Đề-bà chẳng thể hủy hoại được, nên câu hỏi ấy chẳng thể giải thích thông suốt được.

- Nếu hỏi vặn về sự giải thích của Khai Thiện: Thì có hai quan hệ: chẳng phải chỉ nói câu hỏi đối với đại Sư Khai Thiện mà là hỏi khắp các Sư. Kinh có nói tới nghĩa tức nhau của hai đế, xin thâu tóm mà nói hai câu hỏi:

1. Khi sắc tức không là lúc sắc dấy khởi thì không và sắc đồng dấy khởi, nên gọi là sắc tức không, hay là khi sắc chưa khởi, trước đó đã có cái không ấy nên cho sắc tức không? Nếu khi sắc chưa khởi, đã có cái không của tức sắc thì cái không ấy là vốn có, sắc tức mới sinh. Vốn có, mới có khác nhau làm sao gọi là tức nhau? Cái không vốn có là thường, còn sắc mới có thì vô thường. Thường và Vô thường khác nhau, nên chẳng thể là tức được. Nếu cho không và sắc cùng dấy khởi thì không và sắc đều là mới có, đều gốc thì không nay mới có, nên đều là vô thường.

2. Theo ông, khi sắc tức là không thì không, sắc được định rõ vị trí giới hạn hay chẳng định rõ được vị trí-giới hạn? Nếu không định rõ vị trí thì sẽ lẫn lộn thành một, nếu không sắc là một thì đều là thường, đều là vô thường. Chân tục là một, nói tục vô thường, chân thì thường, tức giống như câu hỏi chân tục là một, chân vô thường, tục là thường. còn như được định rõ vị trí, giới hạn, thì sắc và không khác nhau. Đây tức

là tuy có định rõ vị trí-giới hạn nhưng rốt lại là khác. Như gỗ đàn hương vốn bị chìm, tuy hợp thành cái bàn, nhưng gỗ vốn bị chìm được định rõ vị trí-giới hạn nhưng rốt lại là khác. Như khác thì các kinh phương đẳng liền bị hỏng, lưỡi dùng để che mặt rõ là không thành!

Phần trên là nói câu hỏi bác bỏ kiến giải của người khác. Tiếp theo là giải thích quan điểm của mình. Cần phải bác bỏ những kiến giải kia một cách thấu suốt thì mới nói rõ được quan điểm hiện nay. Đại sư trước có cho rằng: Giả danh nói có, giả danh nói không. Giả danh giảng nói về có là thế đế. Giả danh giảng nói về không là chân đế. Đã gọi là giả có tức chẳng phải có. Đã gọi là giả không tức chẳng phải không. Chẳng phải có là có thì cái có ấy chẳng khác với cái có của không. Chẳng phải là không, thì cái không ấy chẳng khác với cái không của có. Chẳng phải khác với cái có của không nên cái có ấy gọi là có của không. Chẳng phải khác với cái không của có nên cái không ấy gọi là không của có. Có gọi là có của không, nên có của không tức là không của có. Không gọi là không của có, nên không của có tức là có của không. Đại sư giải thích về nghĩa tương tức nên đã giảng nói như thế. Nay, như để làm việc giải thích thì cũng có thể dùng câu hỏi trước để hỏi:

Nhân duyên về không sắc theo ông tức chẳng phải nhân duyên. Sắc tức không thì sắc hủy hoại, không hủy hoại chăng? Lại như nhân duyên về dài ngắn có dài thì có ngắn, không có dài thì không có ngắn. Như thế thì nhân duyên của không sắc: có sắc thì có không, sắc hủy hoại thì không hủy hoại, v.v... Rõ ràng là về nghĩa này phải đạt tới chỗ căn bản là nhận thức được đại ý. Chỉ vì không đạt được ý chính, do đó mà trở thành sai lạc. Nên Trung Luận chép:" người trong thời kỳ Tượng pháp căn trí chuyển sang trì độn, dù có tìm hiểu văn kinh nhưng lại chấp vào văn tự. "Đó tức là làm mất tính chất nhân duyên đối với có, lại chép: "Nghe giáo pháp Đại thừa nên nói về cái không rốt ráo, chẳng rõ do nhân duyên nào nên không". Đây tức là làm mất ý nghĩa về không. Thêm nữa, như kinh Niết-bàn nói về các trường hợp tranh luận, mỗi sự tranh luận cho thấy các vị đệ tử ấy không lãnh hội được ý của ta (Tức Thế tôn). Vì chẳng lý giải đúng ý nghĩa của giáo pháp, do vậy mà thành sai lầm. Bởi thế nên biết rõ đại ý cùng nhận thức đúng chỗ căn bản. Luận kinh Pháp Hoa chỉ rõ: "Nhận biết về tính chất nhân duyên và thứ lớp khi Phật giảng kinh, theo nghĩa mà giảng dạy".

Tuy nhiên, căn duyên của vấn đề: những người từ trước nay không lý giải tính chất tức nhau của hai đế, là do có hai lỗi:

1. Không biết về bốn Tất-đàn nên không lý giải được sự tức nhau

của hai đế. Nói đế tức nhau thì điều ấy tương quan với Tất-đàn như thế nào? Bốn Tất-đàn là đều kiện cần thiết để thông tỏ các kinh. Hiểu bốn Tất-đàn thì tất cả các kinh sẽ thông hiểu. Nếu chẳng lãnh hội được bốn Tất-đàn thì đối với tất cả các kinh chẳng thể thấu suốt. Đại sư đã dựa theo bốn Tất-đàn để nói về bốn thức nghĩa của giả:

- Nhân duyên giả.
- Đối duyên giả.
- Tựu duyên giả.
- Tùy duyên giả.

Các kiến giải kia vẫn chưa biết về Bốn Tất-đàn, thì đâu thể lý giải được bốn giả? Do chẳng rõ về bốn Tất-đàn nên không hiểu được tính chất tức nhau của hai đế.

2. Tức cho là có đạo lý chân tục. Sắc không, do đạo lý nên có sắc, có không. Nếu chẳng có sắc không thì chẳng có chúng sinh trong sáu cõi, có các bậc hiền Thánh Ba thừa. Do có sắc không trong hai đế, mê lầm thì có sáu đường tỏ ngộ thì có Ba thừa. Vì thế, từ lý của đạo nên có sắc, từ lý của đạo nên có không. Đã do đạo lý nên có sắc không, thì đó chính là hữu sở đắc. Với hữu sở đắc thì đâu thể thông hiểu chỗ chấp mắc bởi kiến giải của kẻ khác, đâu thể nói lên một cách thông suốt các câu hỏi đối với kiến giải kia? Do đó, phần cuối phẩm Ngũ Ấm của Trung luận chép: “chẳng dựa vào không để hỏi đáp thì hỏi chẳng thành hỏi, đáp chẳng thành đáp. Không chỉ là tên gọi khác của Vô đắc. Vì chẳng dừa vào vô đắc nên chẳng thể nói câu hỏi, chẳng thể thông hiểu.

Lại nữa, chỉ vì cho là có đạo lý của sắc nên mới nói được các câu hỏi như trước: Theo ông, đã có “sắc tức không” thì đúng là khi có sắc thì không, sắc cùng lúc dấy khởi nên gọi là “sắc tức không”, hay là lúc sắc chưa khởi, đã có cái không nên cho là “sắc tức không”? nếu khi sắc dấy khởi, không và sắc cùng khởi gọi là “sắc tức không” thì đó đều là vô thường, mất chân đế. Còn lúc sắc chưa dấy khởi mà đã có cái không, gọi là “sắc tức không”, thì không là vốn có, sắc là mới sinh, không sắc là hai thứ khác nhau nên chẳng thể tức nhau. Cùng dấy khởi thì chân rơi vào vô thường. Chẳng cùng dấy khởi thì thành khác về thể, xin nói tiếp về câu hỏi:

Theo ông, sắc tức không thì đã được định rõ vị trí hay chẳng được định rõ vị trí? Như chẳng định rõ vị trí thì cả hai đã lẫn lộn thành một Thể, tức đều là thường, đều là vô thường, có thể nêu lên các câu hỏi, v.v... còn nếu định rõ được vị trí thì cả là khác về Thể nên chẳng thể là tức nhau. Chẳng định rõ vị trí thì được tức nhau mà mất hai đế. Còn định

rõ vị trí thì được hai Đế mà mất sự tức nhau. Lui, tới đều chẳng thể, làm sao mở ra được?

Câu hỏi ấy nếu giải đáp thông suốt thì các vị Bồ-tát Long Thọ, Đề-bà trở thành kẻ nói điều mông lung, hão huyền. Nếu hai vị ấy là như thế thì đức Phật cúng là người nói lời hão huyền. Đức Thế tôn đã tự mình thọ ký cho hai vị Luận chủ thì hai vị đâu phải là người nói lời mông lung, hão huyền? Vậy làm thế nào để giải thích?

Long Quang nói câu hỏi với Khai Thiện, Khai Thiện cho rằng: "Đợi cho sắc mặt của ta biến thành vàng thì được giải đáp". Lý thật là như thế. Nếu chẳng phải theo ý nghĩa từ ba luận thì kết cuộc chẳng thể hiểu nổi. Đại sư Tăng Duệ nói: "Văn của Trung luận và Bách luận chưa phổ cập đối với cõi này. Lại nữa, chẳng thông hiểu thấu suốt thì ai có thể đem lại được sự chính đáng, thích hợp? Sự khéo léo ở trước do đó mà bị dừng lại ở chương cú, chẳng bùi ngùi hau sao? Xin sự quyết định nơi Đức Di-lặ, tin ở chỗ ấy".

Hai luận Trung Luận và Bách Luận đã truyền đến Trung quốc, được khen ngợi: Trung quốc của khu vực này nhanh chóng được chuyển ngọn Linh Thứu để làm nơi trấn giữ. Sự bày tỏ một bên của tính chất hiểm trở mới mong cho ân huệ còn lại kia được tỏa chiếu rực rỡ. Nhưng nay được bàn về đạo với các bậc Hiền sau nên mới có thể tiếp cận được cái thật của luận. Do đó, ngoại trừ Ba luận thì tâm đều theo Hữu sở đắc, rốt cuộc chẳng hiểu được ý nghĩa ấy.

- Hỏi: Các kiến giải kia đã không đúng, vậy nay giải thích thế nào?

- Sư nói: Chỉ nhằm dứt bỏ sạch quan điểm về hai đế là một thể là khác thể như thế, dứt bỏ hoàn toàn không còn sót chút gì, tức là nghĩa tức nhau của Hai đế. Bởi thế. Đại Sư Sơn Trung có nói: "Hiện tại, nếu có sự giải thích nữa thì thật là qúa đầy đủ". Đã có sự giải thích của Khai Thiện, của Trang Nghiêm, của Long Quang. Nay Nhiếp Sơn lại giải thích nữa, thì trở thành một sự rất đầy đủ. Vậy nay còn chỗ nào để giải thích riêng? Chỉ nên dứt sạch tận cùng kiến giải của Tùng Lai về thể là một là khác tức là nghĩa tức nhau của hai đế. Đại sư cho rằng: hai đế là một thể, là khác thể, chỉ là hai phẩm của Bách Luận và Trung Luận đã bác bỏ. Cho Hai Đế là một thể tức là nghĩa của phái Tăng-khư (Số Luận) Hai đế là khác thể, tức là nghĩa của Phái Vệ-thế (Thắng Luận) người của Tùng Lai sẽ bảo: "ông dựa vào đâu mà nói như thế? Nghĩa của tôi đâu có như vậy?" nay nói rõ: nghĩa ấy và ngoại đạo là một loại. Chân Đế của ông là thường, là cùng khắp, là chung. Các pháp thuộc

thế Đế như cái bình, chiếc áo, v.v... là vô thường, là chẳng cùng khắp, là riêng khác. Kiến giải của ngoại đạo cũng như vậy. Cái có lớn (Đại Hữu) của họ là thường, là cùng khắp, là chung; còn cái bình, chiếc áo, v.v... thì vô thường, chẳng cùng khắp, là riêng khác, cùng một loại là như thế lại giống nhau. Theo họ, thì thường, vô thường, chung, riêng, là một thể, mà nghĩa thường khác. Nghĩa thường khác mà tính chất chung riêng, thường, vô thường là một thể. Nghĩa của ông cũng thế. Chân, Tục là một Thể mà nghĩa thường khác. Tục nghĩa là phù hư. Chân nghĩa là thật, là chính đáng. Nghĩa luôn khác mà thể luôn là một. Nghĩa ấy là một loại, nhưng Đại Hữu và chân đế là khác nhau. Tuy Đại hữu cùng chân đế là khác nhau, mà nghĩa về thường, vô thường thì không khác.

Luận đã nhằm thẳng vào việc phá trừ quan điểm thường-vô thường là một thể. Rõ ràng là có liên quan với kiến giải thường, vô thường, là một thể thì đều rơi vào chỗ bị phá trừ. Nói tuy thuộc ở ngoại đạo, nhưng thật ý là nhằm rửa sạch khắp những kiến giải lệch lạc của các Sư. Bởi thế mà Bách luận có phần chính phụ. Gọi là thuộc ngoại đạo, đó là chính. Ý nhằm phá trừ khắp các Sư là phụ.

Tiếp theo, kiến giải của Long Quang giống như Vệ-thế (Thắng luận) Vệ-thế vốn là học trò phái Tăng-khư nên về sau thì cùng một nghĩa với Tăng-khư, (Số luận). Phái này nói Đại hữu là thường, còn cái bình, v.v... thì chẳng cùng khắp, riêng biệt. Đại hữu là nhân trọn vẹn, còn cái bình, v.v... là nhân phát sinh. Đại hữu thì chẳng thể hủy hoại, cái bình, v.v... thì có thể bị hủy hoại.

Nếu cho là một thì cái bình bị vỡ, Đại hữu cũng bị vỡ, nhưng hữu thường. Vô thường thì khác nhau, cho đến bị hoại và chẳng bị hoại cũng khác làm sao có thể cho là một thể? Vì vậy, nói Hữu và cái bình là khác thể. Kiến giải của Long Quang cũng như thế, Vốn là học trò của Khai Thiện, nên đã nói chỗ khó của Khai Thiện về nghĩa của hai Đế là một thể. Nếu hai đế là một Thể thì thiêu hủy tục tức là thiêu hủy chân. Tục là sinh diệt thì chân cũng sinh diệt. Đã có chỗ để thiêu hủy, chẳng thể thiêu hủy, sinh diệt, không sinh diệt, Thường, Vô thường là khác nhau, nên hai Đế chẳng thể cho là một thể. Do đó mà kiến giải ấy nói về nghĩa khác. Hai Đế tuy khác mà chẳng hề rời nhau. Kiến giải của phái Vệ-thế cũng giống như vậy. Đại hữu tuy khác với cái bình, nhưng không lìa nhau. Nên họ cho rằng cái bình và hữu hợp nhau. Bình chẳng lìa hữu mà bình thường khác với hữu. Kiến giải của Long Quang cũng như vậy. Tuy khác mà rốt cuộc không lìa nhau, chẳng lìa nhau mà là khác, so với nghĩa của phái Vệ-thế cùng là một loại. Nghĩa đã đồng, nên phá trừ các

phái Tăng-khư, Vệ-thế tức là phá trừ Khai Thiện, Long Quang.

Lại nữa, luận chủ phá trừ thẳng vào chỗ một, khác, tức là tất cả các chỗ một chỗ khác nhau đều bị phá trừ. Chỗ một khác đã được phá trừ thì về chiều ngang tẩy sạch muôn pháp, về chiều dọc thì đạt tới chỗ tận cùng của năm câu. Do đã gội sạch các thứ kiến chấp như thế, nhờ vậy mà sau cùng mới nêu bày rõ về tính chất giả danh theo nhân duyên ở hai Đế của Như lai: Hai đế ấy là vô đắc, vô ngại.

Bách luận đã thế thì Trung luận cũng vậy. Trước hết, phần mở đầu nhằm gội sạch chỗ sinh diệt, một khác. Đã chẳng phải một chẳng phải khác thì cũng chẳng là một chẳng là khác đối với tất cả. Phần đầu mở ra là bác bỏ đối với tám thứ sai lầm. Nhưng theo Trung luận thì tám thứ sai lầm ấy gồm có hai loại:

1. Quan điểm cho Trời Vi-nữu sinh ra vô số tánh thế gian.

2. Quan điểm về sinh diệt, v.v...

Về quan điểm một, tức vô số tánh ở thế gian thì khi Phật chưa xuất hiện ở đời đã dấy khởi. Còn quan điểm về sinh diệt, v.v... thì sau khi Phật diệt độ mới xuất hiện. Vì Bồ-tát Long Thọ biết rõ có tám thứ sai lầm như thế, nên mới xuất hiện ở thế gian để phá trừ. Mở đầu tức phá trừ về một-khác. Phá trừ về một-khác, chẳng những chỉ phá trừ một loại một khác, mà là phá trừ khắp tất cả mọi nẻo một khác. Một khác đã là không, cho đến năm câu cũng rốt ráo không bỏ sót. Cho nên nói rằng, từ phẩm Nhân Duyên trở đi thì: có cũng không, không cũng không, vừa có vừa không cũng không. Gội sạch một cách hoàn toàn như thế thì sau đó mới nói rõ chỗ vô đắc vô ngại ở hai đế của Như lai. Phần cuối của phẩm Tam Tướng chép: "Như mộng cũng như huyễn, như thành quách hư ảo, giảng nói sinh, trụ diệt, tướng ấy cũng giống như thế."

Ba tướng cũng như vậy thì hai Đế cũng chẳng khác:

"Như mộng cũng như huyễn
Như thành quách hư ảo
Nói chân đế tục đế
Tướng ấy cũng như thế."

Đó là nói tóm lược về đại ý của tính chất tức nhau. Hai đế là như vậy. Đối với người khách của sự tỏ ngộ về nẻo huyền vi thì như thế là đã đủ để thấu đạt.

Phần tiếp theo là khảo xét về nghĩa tức nhau giữa Hai Đế.

Rõ ràng là các kiến giải kia đã nói rõ hai đế là hai lý, hai cảnh.

Nay giải thích: dựa theo ý nghĩa của sự vật gì để nói rõ hai Đế?

- Giải: Có hai thứ hai đế: Hai đế của nơi chốn và hai đế của giáo

pháp. Lý của đạo không hề là hai, chẳng hai. Hai của nơi chốn duyên hợp nên có hai đế. Lại thuận theo chúng sinh nên giảng nói có hai đế, chứ lý của Đạo thật không có hai đế. Đã không có hai Đế thì luận bàn về sự vật gì để có tức và chẳng tức. Do chỗ giáo hóa chúng sinh nên có hai đế. Cũng vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên có tức và chẳng tức. Nhận định chung là như thế. Còn nói riêng về tức thì Đế của nơi chốn có nghĩa về Tức (tương tức), Đế của giáo pháp cũng có nghĩa ấy.

- Về nghĩa Tức ở Đế của nơi chốn: Luận chép: Thế tục Đế, tất cả tánh của các pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có, đối với người đời là thật. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không của các pháp, đối với bậc Thánh là thật. Mở đầu chia ra hai Đế, nói rõ chỉ có Chân là thật, là Đế, còn Tục là điên đảo, luống dối chẳng thật, chẳng phải Đế, vì khiến cho chúng sinh đổi phàm thành Thánh, bỏ có nhập vào không, tỏ ngộ được lớp thứ nhất. Tiếp đến, bỏ có nhập vào không, biết rõ có là điên đảo, không là Chân thật, tức bỏ có nhập không là dứt trừ sắc để vào không, do đó nên nói bản tính là tức không, chẳng phải là phá bỏ sắc mới có không. Đây tức là ở trong Đế của nơi chốn nói rõ lớp thứ hai, giải thích sắc tức không, mở đầu chia sắc- không là hai, khiến bỏ sắc đi vào không. nên cho rằng "sắc và không". Khác với dứt trừ sắc để đi vào không". Vì vậy nên nói "sắc tức không". Tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải dứt bỏ sắc cho nên không.

Luận chép: "các bậc hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, chỉ rỏ tánh của điên đảo vốn là không".

- Hỏi: Sắc tức không là như thế, còn không tức sắc thì thế nào?

- Giải: Bậc Thánh rõ tánh của điên đảo là không, còn đối với phàm phu thì rõ ràng là thường có. Bậc Thánh biết tánh của điên đảo vốn là không nên sắc tức không. Đối với phàm phu rõ ràng là có nên không tức sắc. Đây tức là dựa vào nẻo mê ngộ, phàm Thánh để nhận định về sắc tức không, không tức sắc. Bậc Thánh tỏ ngộ nên sắc tức không, phàm phu mê chấp nên không tức sắc.

- Hỏi: Trong kinh vì sao phần nhiều trước nói sắc tức không, sau mới nói không tức sắc?

- Giải: Như hướng về bậc Thánh thì đã thấu đạt sắc tức không, chỉ là đối với phàm phu nên nói không tức sắc. Do đâu mà biết như thế? Như Trung Luận chép: "Tánh tất cả các pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có". Đây chính là đối với phàm nên nói không tức sắc.

Xin dẫn thí dụ để làm rõ vấn đề. Như hoa đốm trong hư không là do mắt bị nhặm nên thấy có hiện tượng ấy, nói là có hoa đốm trong hư

không, chẳng có hoa đốm nên đúng là tức không. Chỉ vì mắt bị nhặm nên cái không kia trở thành "không tức hoa". Không tức Hoa thì hoa ấy chẳng làm động không. Sai lầm nên hoa tức không thì không chẳng làm động hoa, sắc. Không cũng như vậy. Tỏ ngộ nên sắc tức không. Mê nên không tức sắc. Ngộ nên có như thật là không thật có. Mê nên không là thật có, lại có như thật. Mê nên có như thật, điều ấy chẳng làm động cái không thật có. Ngộ nên không thật có, thiò điều đó cũng chẳng làm động cái có như thật. Mê nên không tức sắc thì sắc chẳng động không. Ngộ nên sắc tức không thì không cũng chẳng làm động sắc. Mê nên cho không là sắc, không hề có sắc để làm động không. Ngộ nên sắc tức không, không hề có sắc để khác với không. Sắc, không đã là như thế, vậy luận bàn về sự vật gì để có tức cũng với chẳng tức. Bốn câu đều thanh tịnh. Nói như thế trước nói câu hỏi để dứt bỏ sự khác nhau. Nêu câu hỏi chẳng có sự vướng mắc các kiến giải kia, sở dĩ có chỗ vướng mắc là vì họ cho là có sắc, có không. Do sắc tức không nên vướng mắc bởi câu hõi đã nêu ở trước.

Nay nói: Sắc rốt ráo là không, vậy thì dùng vật gì để có tức không, nhằm giúp cho chúng sinh nhận thức đúng về sắc nên nói sắc tức không.

- Hỏi: Trước cho rằng: mê nên thấy có sắc, ngộ thì sắc là không. Như hoa đốm trong hư không do mắt bị nhặm nên thấy có hoa đốm. Sai lầm nên có hoa đốm trong hư không. Đó chính là nghĩa hoa đốm trong hư không có tính chất mộng huyễn hư ảo, làm sao có thể đem ra dùng?

- Đáp: Là vì kiến chấp về có của các kiến giải kia nên dùng hình ảnh hoa đốm trong hư không để phá trừ. Nếu chẳng có cái Có của họ, há lại có cái không? Nên luận chép: "Như khiến chẳng có cái có, làm sao phải có cái không? Nên chẳng có cái có thì chẳng có cái không. Năm câu đều thanh tịnh". Đại sư La-thập chép: "Mười dụ là để tỏ ngộ về không, lhông là đợi dụ ấy. Mượn lời để lãnh hội được ý. Ý đã tận cùng thì không còn chốn nào để lãnh hội nữa, đã ra khỏi được vùng lưới rộng lớn thì nên an trụ vào "Vô sở trụ" ấy".

Lại nữa, có đối với phàm là có, không đối với Thánh là không, chẳng phải là có ở hàm là có, có là có hoa đốm, chẳng phải không ở Thánh là không, không là không hoa đốm, có là hoa đốm, chẳng có cái có, chẳng là hoa đốm, chẳng có cái không. Ba tiết đối với hai Đế như vậy là đều là hoa đốm trong hư không, đều không thật có.

Kết đến, dựa vào kinh để giải thích: Kinh Đại phẩm chép: "Sắc tức là không, không chẳng gọi là sắc". Tùng Lai không giải thích câu

này. Nay nói rõ: đó chính là một cặp bác bỏ hai kiến chấp về một, khác. Vì sao? Vì sắc tức không, đó là phá trừ kiến chấp của phàm phu và hai thừa. Những người ấy cho rằng sắc khác với không, dứt bỏ sắc thì mới được không. Do vậy mà phá trừ, cho: sắc tức là không. Còn "không chẳng gọi là sắc" thì phá trừ kiến chấp về Tức. Theo sự nói rõ "thì liền có lý giải về tức. Vì vậy mà phá trừ, cho rằng "không gọi là sắc". Nếu có sắc thì có thể nói "sắc tức không". Đã không có sắc thì làm sao có thể cho là "sắc tức không"? Đây tức là mượn một để dẫn ra khác, mượn khác để dẫn ra một, mượn có để phá trừ không, mượn không thể phá bỏ có. Ở đây nói tức là chẳng tức, đều vì chúng sinh. Trong bốn Tất-đàn đã sử dụng Tất-đàn đối trị. Các ý nghĩa như vậy đều là nhằm thuận theo chúng sinh mà có sự giảng nói như thế. Nếu là Bát-nhã, sắc thì vô ngại, nên sắc tức không, không tức sắc, thường tức vô thường, vô thường tức là thường. Không là dụng của nó, có là dụng của không. Thường là dụng của vô Thường, vô Thường là dụng của thường. Một niệm là vô lượng Kiếp, Vô lượng kiếp là một niệm. Ba đời là một đời, một đời là ba đời, các dụng ấy, không đến, không tích tụ, mà hiện rõ sự việc của các kiếp. Vì thế nên cho là tức- sắc, tức không.

- PHẦN THỨ TƯ: NÓI VỀ THỂ CỦA HAI ĐẾ*:*

Về thể của hai đế cũng rất khó hiểu. Từ trước tới nay gồm có mười bốn nhà giải thích về vấn đề này. Nếu đối với mỗi kiến giải ấy thấy rõ chỗ hơn kém, dựa theo kinh luận để xem xét sự đúng sai thì như Đại kinh đã trình bày đúng lúc. Nay chỉ được nói ra kiến giải tiêu biểu của ba nhà, theo đó mà nói. Đại sư thường dẫn ra ba nhà để nói về nghĩa thể của hai đế:

1. Thể của hai Đế là một.
2. Thể của hai Đế là khác.
3. Lấy Trung đạo làm thể của hai Đế.

1) Quan điểm cho thể của hai đế là một, lại có ba thuyết:

a. Cho chân Đế là Thể.

b. Cho tục Đế là Thể.

c. Cho hai Đế giúp nhau.

a) Cho chân Đế là Thể: có hai nghĩa:

- Nói rõ không là gốc, lý nói tất cả các pháp đều do không làm gốc, còn có thì chẳng phải là gốc. Vì vậy lấy chân đế làm thể.

- Có là tục đế, phá trừ từ gốc của tục thì tỏ ngộ chân, nên chân là thể.

b) Cho tục đế là thể:

Chính là do dứt trừ tục nên đạt được chân. Nếu chân tách rời tục thì sẽ không dược chân. Vậy là do trước tách rời tục là được chân nên cho tục là thể.

c) Kiến giải của nhà thứ ba cho sự thể hiện lẫn nhau là Thể nhận xét về hai nhà trước đều là hẹp hòi. Nay họ nói đầy đủ hai nghĩa. Biện minh Không là gốc của có, nên Chân là Thể của Tục, Tục là dụng của Chân. Tách rời tục được Chân, nên Tục là Thể của Chân, Chân là dụng của Tục. Hai Đế là thể lẫn nhau, Chân Tục giúp nhau là Dụng.

Đây tức là kiến giải của môn đồ theo hệ phái của Khai Thiện với ba lối giải thích kể trên. Khai Thiện vốn lấy chân làm thể, còn hai cách giải thích kia là của hàng môn đệ theo hệ phái sau này.

2) Quan điểm cho thể của hai đế là khác:

Ba giả là Thể của Tục Đế, Bốn quên là Thể của Chân Đế. Danh (tên gọi) tướng (hình tướng) là thể của tục đế, không danh, tướng là Thể của Chân đế. Vậy nên thể của hai đế là khác.

3) Quan điểm cho Trung đạo là Thể của hai đế:

Trở lại kiến giải của Pháp sự Khai Thiện, dùng Trung đạo làm thể của hai Đế, cho rằng là hai của tức nhau, đối với không hai. Theo pháp sư thì hai mà không hai nên Hai đế tức Trung đạo. Không hai mà là hai nên Trung đạo tức hai đế. Bởi thế dùng Trung đạo làm thể của hai đế.

Đây là nói chung thì có ba nhà nói về thể của hai đế, chia riêng thì có năm lối giải thích. Rõ ràng tuy có ba nhà làm việc giải thích, nhưng quan điểm cho hai đế là một thể, hai đế là khác thể, chưa đủ để phân biệt.

Nay xin nói lược về nghĩa dùng Trung đạo làm thể của hai đế. Vì sao? Các Đại sư Nhiếp Lãnh, Hưng Hoàng đều dùng Trung đạo làm thể của hai đế, kiến giải kia cũng nói Trung đạo là thể của hai đế, nên cần phải phân biệt, kiến giải kia có ba thứ Trung đạo, vậy nay dùng Trung đạo nào làm Thể? Ba thứ Trung đạo là:

a. Trung đạo của Thế đế.

b. Trung đạo của chân đế.

c. Trung đạo của Hai Đế hợp lại nói rõ.

a/ Trung đạo của Thế Đế: có ba loại:

- Trong nhân có lý của quả nên chẳng phải không, tức không có sự của quả nên chẳng phải có. Chẳng phải có, chẳng phải không theo nhân quả là Trung đạo.

- Pháp diệt là thật nên chẳng thường, do nối tiếp nhau nên chẳng

đoạn, chẳng thường chẳng đoạn theo nối tiếp là Trung đạo.

- Trung đạo của sự cùng đối đãi, phần sau sẽ giải thích.

b/ Trung đạo của chân đế: chẳng phải có, chẳng phải không là Trung đạo của chân đế.

c/ Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ: chẳng phải chân, chẳng phải tục là Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ.

Ở đây khác với Trung đạo của chân đế: Trung đạo của chân đế là chẳng phải có, chẳng phải không, là chẳng phi chân, phi tục. Còn Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ là: "phi chân phi tục".

Như vậy là kiến giải kia đã nói về ba thứ Trung đạo, thế thì dùng trung đạo nào làm thể của hai đế?

- Giải: kiến giải ấy chẳng dùng Trung đạo của tục tế làm thể của hai đế, cũng chẳng dùng Trung đạo của "phi nhân phi tục" làm thể của hai đế. Vì sao? Vì họ không phân biệt pháp "phi chân phi tục". Trang Nghiêm nói rõ Niết-bàn của Phật vượt ngoài hai đế. Khai thiện thì nói hai đế gồm thâu tận cùng các pháp. Nay nói "phi chân phi tục". Cùng so sánh là phi, còn bàn một cách đích thực chỉ là chân tục, thì tục chẳng phải chân, chân chẳng phải tục. Gọi là "phi chân phi tục" thì phi tục chỉ là chân, phi chân chỉ là tục, không có tánh "phi chân phi tục" Riêng. Nên không dùng Trung đạo của "phi chân phi tục" làm thể của hai đế.

Nói "lấy Trung đạo làm thể" thì đó là Trung đạo của chân đế. Trung đạo của chân đế thì lại là chân đế. Cho nên kiến giải ấy nói: hai đế là cõi chân duy nhất, là lý tận cùng của không hai. Tùng Lai cho rằng kiến giải ấy là trái nhau. Còn họ thì khẳng định là chẳng trái nhau. Trung đạo lại là chân đế, chân đế lại là Trung đạo.

- Hỏi: Khai Thiện từ nhân duyên nào mà dùng Trung đạo làm thể của hai đế?

- Giải: Đây có lý do. Vì sao? Thầy của Pháp sư Sơn Trung vốn là người Liêu Đông, theo đất Bắc học hỏi Ba luận, từ xa chịu ảnh hưởng của Đại sư La-thập, nên đến đất Ngô ở phương Nam, trụ chùa Thảo Đường ở chung sơn, gặp ẩn sĩ Chu Ngung, Chu Ngung nhân đó theo học. Chu ngung về sau có soạn "luận tam tông". Chu Ngung nói: "Đệ tử nếu cho ra luận này chỉ gây mối lo sợ đối với mọi người". Trí Lâm bảo: "bần đạo ngày trước lúc còn nhỏ có nghe nói về nghĩa ấy, hơn bốn mươi năm, sự bàn luận về huyền diệu nghĩa kia hầu như dứt bặt dấu vết. Thí chủ nếu cho ra luận này thì còn hơn cả việc bố thí đất nước, thành quách, vợ con, đầu mắt". Vì vậy mà tác phẩm mới được góp mặt với đời. Kế đến, Lương Vũ đế rất kính tin Phật pháp, nhà vua vốn học về

luận Thành Thật, nghe Pháp sư ở núi, nên khiến hơn mười vị như Tăng Chánh, Trí Tịnh, v.v... cùng đến núi theo học, tuy có được ngôn từ trao truyền nhưng chưa đạt tới chỗ tinh túy tận cùng về ý nghĩa. Do đó, về sau này, nghĩa vua Lương Vũ lãnh hội khác với các vị Pháp sư, gọi là nghĩa "Chế chỉ". Khai Thiện bấy giờ tuy chẳng vào núi theo học, cũng được nghe về nghĩa ấy, nên lấy Trung đạo làm thể của hai đế.

Đã chẳng được tự mình vâng theo đúng như lời dạy, nên đưa ra nghĩa không thích hợp, trở lại dùng chân đế làm thể.

Nay giải thích: tức dùng "Phi chân phi Tục" làm thể của hai đế. Chân tục là dụng, cũng gọi là lý, giáo, cũng gọi là Trung, Giả. Giả pháp lên cũng gọi là Trung giả. Lý, giáo chồng lên cũng là Lý giáo. Cũng vậy, Thể Dụng chồng lên cũng là Thể Dụng, nên không hai là Thể, hai là Dụng. Lược nêu từng phần là thế. Nếu hiểu rõ về đại ý của hai đế nói ở trước, thì nghĩa về Thể của hai đế đã có thể thấy rõ.

- Hỏi: Nay nói Trung đạo là Thể của hai đế thì có chỗ nào làm chỗ dựa, kinh nào giải thích, luận nào nói rõ, đối trị những bệnh nào?

- Giải: Sở dĩ nói Trung đạo là thể của hai đế là vì, hai đế là sự biểu thị cho lý của không hai, như ngón tay chỉ mặt trăng, ý nghĩa chẳng ở nơi ngón tay, mục đích là khiến thấy được mặt trăng. Tính chất chỉ dạy của hai đế cũng vậy, hai đế là sự biểu thị cho không hai, ý chẳng ở nơi hai, mà khiến đạt được không hai. Do đó dùng không hai làm thể của hai đế.

Lại nữa, nay nói rõ hai đế là cửa giáo pháp, là sự thông hợp đối với không hai, nên Đại sư Sơn Trung nói: "Mở mở cửa Chân Tục nói về giáo pháp hai đế, nên hai đế là cửa giáo pháp. Cửa giáo pháp là sự thông hợp về lý của không hai, nên dùng Trung Đạo không hai làm thể.

Đây chính là nói "Đế của giáo pháp" lấy không hai làm Thể là như thế. Kế đến, giải thích "Đế của nơi chốn", dùng không hai làm Thể: đạo không có hai, duyên nào hai nên có hai. Đã biết hai nên có hai, đã biết đối với hai tức làm hiển bày chẳng hai, nên không hai là thể. Đây tức là hai đế nơi chốn và giáo pháp đều có đối tượng để thể hiện, lấy Trung đạo của không hai làm Thể. Thêm nữa, sở dĩ cho Trung Đạo là Thể của Hai đế vì để đối trị với các kiến giải từ trước tới nay với hai kiến chấp đã trở thành "gốc rễ sâu lầy"! vì sao? Như đã giải thích ở trên, chia riêng ra thì có năm nhà, như luận trung thì chỉ có ba cách giải thích về thể của hai đế: một cho chân là thể, hai cho tục là thể, ba cho chân- tục đều là thể. Tuy có ba cách giải thích nhưng rốt ráo không

ngoài Hai đế. Chân đế là Thể thì lý của đạo có cái Vô ấy làm Thể, Tục đế là Thể thì lý của đạo có cái Hữu ấy làm Thể. Hai đế khác thể thì có là thể của tục, không là thể của chân. Lý của đạo có hai thì đó là hai kiến chấp ở chúng sinh. Nay đối trị với kiến giải ấy nên nói Trung đạo của không hai làm thể. Đối trị với bịnh ấy tức nên giải thích kinh luận. Trung luận chép: "trí cạn thì thấy tướng các pháp hoặc có hoặc không đó tức là chẳng thể thấy, được pháp vắng lặng, an ổn".

Nay ông đều thấy có thấy không tức là hàng trí cạn, chẳng thể thấy được pháp an ổn. Pháp an ổn vắng lặng tức là đạo không hai. Pháp an ổn vắng lặng chẳng phải có không. Ông chỉ thấy có, không nên chẳng thấy được pháp ấy.

Hơn nữa, Chư Phật chỉ có một đạo. Kinh Hoa Nghiêm nói: "Pháp của Văn-thù là, thường như thế. Pháp vương chỉ là một pháp. Tất cả đều là người dứt hết mọi sợ hãi, là một con đường ra khỏi sinh tử". Đã chỉ có một đạo thì không có hai đạo. Chỉ có một lý thì không có hai lý.

Lại, nếu hai đế có hai lý thì trở thành "hữu sở đắc". Kinh đại phẩm chép: "kiến giải "hữu sở đắc" gọi là Nhị kiến, thế nào là Nhị kiến? Đó là mắt và sắc là hai, cho đến tất cả nhận thức đều như vậy". Lại nói: "Những kiến giải theo có hai là không đạo, không quả". Chúng sinh vốn có sẵn bệnh về hai kiến. Nếu Chư Phật lại giảng nói đạo lý có hai thì bệnh cũ chẳng được dứt trừ, lại thêm mê lầm mới. Chính vì thế mà Chư Phật thuận theo chúng sinh giảng nói có hai đế với lý của đạo là không hai. Kinh Niết-bàn có câu: "không có hai đế. Với phương tiện khéo léo, thuận theo chúng sinh nên nói có hai đế.

Thêm nữa, nói có ba đế thì nên giải thích thế nào? Kinh Nhân Vương nói về nghĩa Ba đế. Các kiến giải kia giải thích một cách lệch lạc. Các kinh như thế đều bị họ tạo ra sự trở ngại. Nay nói rõ là không hề bị ngăn ngại. Hoặc khi cho là ba Đế tức là đế của có, đế của không và đế của Trung đạo đệ Nhất Nghĩa. Hoặc lúc thì cho chẳng phải chân, chẳng phải Tục là Lý, chân- Tục là giáo pháp. Lý giáo hợp bàn nên có ba đế.

- Hỏi: Ở đâu có văn kinh nói rõ một cách đích xác Trung đạo là thể của hai đế?

- Giải: kệ của Trung luận đã làm việc ấy. Kệ chép:

Pháp do nhân duyên sinh
Ta nói tức là không
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo".

Kệ này là kinh, là luận. Vì sao? Đây là bài kệ trong kinh Hoa Thủ, Bồ-tát Long Thọ dẫn ra tức là luận. Đã cho giả danh tức Trung đạo, nên Trung đạo là thể của hai đế.

Lại như kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả các pháp có không đều thấu đạt chẳng phải có không. Thấu đạt có là chẳng thật có, thấu đạt không là chẳng thật không, nên chẳng có không là thể của có không "Kinh Nhân Vương chép: "Ba đế, cũng lấy không hai làm thể. Đế của có, đế của không tức là giáo pháp. Trung đạo chẳng phải có chẳng phải không là đệ nhất nghĩa tế, tức là lý". Kiến giải kia cho rằng: Tôi cũng nói Trung đạo chẳng phải chân, phải chẳng tục, là không đúng. Xin hỏi: Theo ông chẳng phải chân, chẳng phải tục là cái gì? Chẳng phải chân thì lại là tục, chẳng phải là tục thì lại là chân. Chẳng phải có thì lại là không, chẳng phải không thì lại là có, tức hoàn trở lại hai kiến chấp có, không, nên chẳng có Trung đạo đệ nhất nghĩa đế.

Như Trung luận chép: "do đó nên biết: "Hư không chẳng phải có cũng chẳng phải không, chẳng phải tướng, chẳng phải chẳng có tướng". Năm thứ còn lại đồng với hư không, chỉ rõ sáu thứ chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chân, chẳng phải tục. Vì sao? Vì sáu thứ là tục, không sáu thứ là chân. Đã chẳng phải có, chẳng phải không, tức là phi chân phi tục. Kinh Niết-bàn chép: "Minh và vô minh kẻ ngu cho là hai, người trí thấu đạt tánh ấy là không hai. Tánh của không hai tức là thật tánh. Pháp thiện pháp ác, hữu lậu- vô lậu, chân tục đều so sánh như thế. Lại cho rằng, ở trước, trong Ma-ha Bát-nhã nói ngã là không hai. Ngã tức tục, vô ngã tức chân. Ngã-vô ngã là không hai tức chân tục là không hai.

Kinh Pháp Hoa chép: "Hoặc có hoặc không, v.v... nương dựa vào các thứ kiến chấp ấy tức là gồm đủ sáu mươi hai thứ. Hoặc thấy có, thấy không, tức gồm đủ sáu mươi hai thứ kiến. Nếu xả bỏ được hai kiến chấp có không thì tỏ ngộ về Trung đạo". Xuất xứ về văn kinh như thế là vô lượng, nên biết: không có hai lý, chỉ có một lý.

- Hỏi: Ông đã có ba đế, nên phải có ba thể, tôi có hai thì chỉ có hai thể chăng?

- Giải: Nếu có được sự nhất trí của một nhà thì chẳng nên nói câu hỏi ấy. Trước đã cho rằng: giả có là Thế đế, giả không là chân đế. Giả có thì chẳng có là có. Giả không thì chẳng không là không, chẳng có là có thì cái có ấy là chẳng thật có. Chẳng không là không thì cái không ấy là chẳng thật không. Đâu vội cho là có ba thể.

- Hỏi: Có, không rốt lại là đế của hai. Chẳng phải có chẳng phải

không, là đế của Trung đạo. Rốt ráo có ba đế nên kết cuộc có ba thể. Đã có giả ba đế thì có giả ba thể?

- Giải: Chẳng thể được, giả có giả không là giáo pháp. Chẳng phải có chẳng phải không là lý. Nghĩa đế Đệ Nhất của Trung Đạo là đế của Lý. Chân, Tục là đế của giáo pháp chia lý giáo làm ba đế thì được, tiếp theo thì hết. Lượt thứ nhất chia lý giáo là hai, không hai. Lượt thứ hai thì đều dứt hết. Vì sao? Vì hai mà không hai, không hai mà hai. Hai mà là bất nhị nên không hai ấy chẳng phải là không hai. Không hai mà là hai nên hai ấy chẳng phải là hai. Đó tức là phi nhị phi bất nhị, cho đến năm câu đều thông suốt, hoàn toàn không nương dựa, rốt ráo thanh tịnh. Lý giáo cũng như vậy. Nên kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả pháp có, không đều thấu đạt chẳng phải có không. Chẳng chấp vào pháp không hai. Do không có một, hai nên thấu đạt có không, hai, không hai. Đã không hai tức chẳng không hai, nên cho là chẳng vướng vào pháp không hai do không có một, hai."

Tuy nhiên, lời ấy có hai xuất xứ, Đại sư hợp lại làm một bài kệ để giảng nói. Trước nói hai là biểu thị cho không hai. Tỏ ngộ hai là không hai. Không hai thì lại trụ vào không hai, tức lại bị ràng buộc. Kinh Đại Phẩm chép: "Như bắt giữ loài khỉ, tùy theo chỗ tiếp xúc, vướng mắc." Vì thế, nay nói: Đã rõ hai là không hai, không hai tức chẳng có không hai. Như thế là từ chỗ trong lặng sâu xa được tỏ ngộ, tất cả đều lìa bỏ.

Rõ ràng nghĩa về thể của hai đế xét một cách chung là như thế. Còn có nghĩa chung quán với hai câu khó hiểu, nay xin nói về nghĩa một câu, còn câu kia xin sẽ giải thích sau.

- Nói một câu: kiến giải khác nói rõ hai đế thì có hai lý: ba giả là lý của hai đế, bốn quên là lý của hai đế. Do có hai lý nên có sự quán ra vào, tức có cùng quán của hai đế. Nay ông giải thích chỉ có trung đạo không hai, một lý thì sao có được quán ra, vào? Có hai vật thì mới có thể ra, vào. Đã không có hai thì làm thế nào nói rõ ra vào? Lại nữa, không có hai lý thì làm sao nói là chung quán? Có hai thì mới có thể cùng luận bàn. Đã không hai thì sao được gọi là cùng?

Nay hãy nói về quán ra vào, ngôi bậc nơi chốn của sự cùng quán. Ngôi bậc nào quán ra vào, cùng qúan? Từ xưa có ba cách giải thích:

1. Pháp sư Linh Vị giải thích: Bồ-tát ở Địa thứ nhất cùng quán hai đế. Địa thứ nhất đạt được Vô sinh chân thật nên có được cùng quán.

2. Các Đại sư La-thập, Tăng Triệu v.v... nói rõ: Bồ-tát ở địa thứ bảy đạt được cùng quán. Đại sư Tăng Triệu nói: "Thí tận cùng nơi thí mà như không hề bố thí. Giới tận cùng nơi giới mà như không hề giữ

giới". Đây tức là thí mà không thí cùng.

3. Tức là ba vị Đại Pháp sư được nhiều người biết tiếng, cho rằng ở tâm địa thì đạt được cùng quán. Từ địa thứ nhất đến địa thứ bảy, là quán ra vào. Địa thứ tám mới có được cùng quán. Bồ-tát ở địa thứ tám, con đường tu tập và quán song hành, chân tục đều được soi chiếu.

Tất nhiên ba cách giải thích ấy đều có xuất xứ từ kinh luận. Nếu chấp nghiêng về một bên thì hẳn là không đúng. Kiến giải thứ nhất cho địa ban đầu là đúng, hai pháp còn lại là sai. Kiến giải thứ ba cho địa thứ tám là đúng, hai pháp kia là sai, do vậy mà thành lỗi. Nay trong cửa thiền giải thích đức dựa theo bốn giai đoạn nói rõ về nghĩa cùng quán. Rõ ràng bốn giai đoạn này chẳng những là sự hành hóa cần thiết của Bồ-tát mà cũng là mấu chốt chính của hai đế.

Bốn giai đoạn là:

1. Pháp sư Sơn Trung nói: Từ lúc mới phát tâm trở đi tức là cùng quán.

- Hỏi: thế nào là mới phát tâm thì đã cùng quán?

- Giải: mới phát tâm tức học hai đế. Không có Bồ-tát nào chẳng học hai đế. Hễ là Bồ-tát thì đều học quán hai đế. Vì thế nên mới phát tâm thì học cùng quán ở hai đế. Cho đến tâm sao này cũng học cùng quán nơi hai đế. Nhưng chẳng phải không có sự khác nhau về mức độ sáng tối. Tối nên mới phát tâm. Sáng chính là tâm về sau. Chính là theo mức độ sáng tối ấy để phân trước sau chứ chẳng phải dựa theo "cùng, chẳng cùng" để phân trước sau.

- Hỏi: Nơi chốn nào có sự giảng nói như thế?

- Giải: Đại Kinh nói: phát tâm rốt ráo, hai tâm ấy không phân biệt.

- Hỏi: Thế nào là không phân biệt?

- Giải: Nay nói rõ: Tâm ban đầu cũng là cùng quán ở hai đế. Tâm về sau cũng là cùng quán, vì đều là cùng nên gọi là hai tâm không phân biệt.

- Hỏi: Thế nào là tâm ban đầu thì học cùng quán?

- Giải: Theo Hữu sở đắc và Vô sở đắc. Sự hành hóa của Thanh Văn và Bồ-tát có khác nhau. Nếu là sự hành hóa của Thanh Văn thì dứt trừ có để hội nhập không. Từ không đi ra có là quán sinh diệt. Còn Bồ-tát thì khác với Thanh Văn. Ngay với phát tâm thì đã quán về chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng hai. Đối hợp với Thanh Văn nên nói rõ về Bồ-tát, từ lúc mới phát tâm thì đã quán về bất sinh bất diệt theo Vô sở đắc. Nên trong kinh Đại Phẩm, Tôn giả Tu-bồ-đề hỏi: "Lúc nào thì Bồ-tát

học về Vô sở đắc?” Phật đáp: “Từ khi mới phát tâm đã học về Vô sở đắc”. Vậy từ khi mới phát tâm thì liền học về cùng quán. Ở đây có hai ý: một là giải thích ở kinh cho thấy tâm ban đầu và tâm về sau là không hai. Hai là nhằm đối ứng với thanh văn nên nói rõ mới phát tâm là có quán về không hai. Vì hai nghĩa ấy nên giải thích mới phát tâm thì liền thực hành cùng quán.

2. Giai đoạn hai là nói về cùng quán: Nói rõ ba mươi tâm địa tiền chưa có được cùng quán. Bồ-tát ở địa thứ nhất mới có được cùng quán. Địa tiền chẳng phải là chẳng cùng, nhưng đến địa thứ nhất thì mới thực hiện thích hợp. Địa tiền thì còn cạn nên cho là chưa cùng. Địa thứ nhất thì sâu nên gọi là cùng. Địa tiền là thứ bậc của phàm phu. Địa thứ nhất là thứ bậc của bậc Thánh. Địa tiền là sự tu tập hàng phục, địa thứ nhất là sự tu tập dứt trừ, dựa theo những nghĩa ấy để phân rõ cùng và chẳng cùng.

Tuy nhiên, phần trước đối ứng với Thanh văn nói rõ Bồ-tát cùng quán, nay theo chính Bồ-tát để nói về cùng (quán) và chẳng cùng (quán). Tất nhiên là nghĩa này đều được dẫn từ kinh luận.

Đại luận chép: “Địa thứ nhất đạt được vô sinh chân thật. Địa thứ bảy đạt được vô sinh, Địa thứ bảy định nghĩa bằng nhau, Địa thứ nhất đạt được vô sinh thì địa thứ nhất định tuệ bằng nhau”. Kinh Nhân Vương, kinh An Lạc đều nói rõ địa thứ nhất cùng quán về Hai đế. Kinh Nhân Vương có câu: “Bồ-tát Thiện Giác, tứ Thiên Vương, cả hai soi chiếu hai đế theo con đường bình đẳng”.

3. Giai đoạn thứ ba, giải thích: Bồ-tát ở địa thứ bảy cùng quán. Đại luận chép: Bồ-tát ở địa thứ bảy đạt được Vô sinh nhẫn. Kinh Đại Phẩm cho rằng ở địa ấy địnht tuệ ngang nhau. Sở dĩ ở địa thứ bảy cùng quán vì địa này gồm thâu sáu địa trước, đồng thời là Thuận Nhẫn nên chưa cùng quán. Địa thứ bảy được Vô sinh nhẫn nên cùng quán. Mười địa đều là Vô sinh. Nhưng Vô sinh ở trước thì cạn nên là Thuận nhẫn, còn Vô sinh ở địa thứ bảy thì sâu nên gọi là Vô Sinh nhẫn.

Lại nữa, nói theo sự hành hóa thì địa thứ nhất là bố thí ba la mật, địa thứ sáu la Bát-nhã Ba-la-mật, chưa có được phương tiện. Địa thứ bảy đạt được phương tiện. Trí tuệ có phương tiện mở ra, phương tiện có trí tuệ lý giải, gồm đủ cả hai tuệ nên là cùng quán. Sáu địa trước chẳng phải chẳng cùng quán. Nhưng trong hai tuệ thì một tuệ còn yếu. Như hai bánh xe có một cái còn yếu, nên chưa đạt được sự cùng quán thích hợp. Còn ở địa thứ bảy thì hai tuệ đều mạnh, như hai bánh xe cùng vững chắc, nên là cùng quán.

4. Giai đoạn thứ tư: Từ tâm ban đầu cho tới địa thứ bảy chưa đạt được cùng quán. Đến địa thứ tám thì mới cùng quán. Đây là dựa theo tính chất công dụng, không công dụng để phân chia. Tâm ban đầu tới địa thứ bảy chưa đạt được con đường không công dụng. Địa thứ tám mới đạt được điều ấy. Thất Địa trở xuống chưa có được con đường không công dụng nên chưa thể cùng quán. Địa thứ Tám đạt được con đường không công dụng nên có được cùng quán. Đó là dựa vào con đường có công dụng, không công dụng để chia ra cùng quán, chẳng cùng quán.

Nay nói về cùng quán có bốn giai đoạn như thế, đều được dẫn ra từ kinh luận, nếu chấp nghiêng về một bên thì thành sai lạc.

- Câu hỏi trước chưa giải đáp. Vì sao? Ông tuy nói rõ về cùng quán có bốn chi tiết như vậy, nhưng thế nào là có được sự cùng quán? Ông không có hai lý, chỉ có một lý, làm sao có thể quán ra vào? Lại nữa, làm thế nào để có được cùng quán?

Nay xin nói câu hỏi ngược lại: Theo ông, hai đế là hai thể tuy Hai đế là một thể cũng đều là không cùng quán, sao vội hỏi tôi? Ông nói có lý của hai đế. Khi nào thì có lý có hai? Tất cả kinh luận, chỗ nào nói có hai lý, Các kinh điển thuộc Đại thừa nói rõ là không có hai lý, đều cho "không tức sắc, sắc tức không, thế đế tức Nghĩa Đế đệ Nhất." Nếu bảo có hai lý tức là trái với kinh. Vì thế mà Bồ-tát Long Thọ đã trách Ca-chiên-diên Tử là chẳng đọc tụng các kinh Đại thừa. Ca-chiên-diên Tử đã tự nói bày như vậy. Nay cũng giống như thế.

Nếu nói được về cùng quán, thì sự giải thích của sư như là chuyện lỗ của ống tiêu ống sáo đều giấu được con ba ba đi ra theo lỗ mũi, cùng có hai cảnh! Ở trong đó cả cặp cùng chiếu soi cùng quán thì không có việc ấy. Kinh nói: "soi chiếu về có tức là không, soi chiếu về không tức là có." Vậy thì lúc nào có hai cảnh được dừng lại để từ bên trong cả hai cùng soi tỏ để cùng quán?

Lại nữa, hai Đế là một Thể cũng chẳng được xem là cùng quán. Ông nêu câu hỏi với tôi rằng một Thể thì chẳng đạt được cùng quán. Kiến giải thuộc hệ phái của ông về một Thể làm sao có được cùng quán và quán ra vào? Quán ra vào từ đó mà hội nhập. Kiến giải kia đã cho không có hai thì làm sao có thể là cùng (quán)? Họ sẽ đáp: Tôi có nói về nghĩa tức, chẳng tức, thường tức, thường chẳng tức, chẳng tức nên có quán ra vào và cùng quán.

Xin nói vấn nạn: Tức, chẳng tức chân, vậy là ở ngoài chân hay ở trong chân? Nếu ở trong chân thì cùng chân là một, tức lại vướng mắc câu hỏi trước. Nếu chẳng ở trong chân thì ra khỏi chân, ra khỏi chân thì

ra ngoài pháp tánh, Phật giảng nói ngoài pháp tánh thì không còn có pháp nào cả, nên không thể ra ngoài chân được.

Họ sẽ giải thích rằng: "Thể thì khác với nghĩa." Xin lại hỏi rằng: nghĩa là tức chân hay chẳng tức chân? Tức chân là tức một, chẳng tức chân thì ra ngoài chân. Câu hỏi về hai Đế một thể, khác Thể. Đã chẳng thành thì không có hai đế. Đã không hai đế thì bàn về cái gì để có tức, chẳng tức? Do đó, theo họ, hai đế một Thể là không cùng quán. Ông nên nói về Trung Đạo của không hai là một thể, thế làm sao đạt được cùng quán và quán ra vào?

Nay giải thích rõ: Có ba thứ Cùng, như trong kinh Niết-bàn, Bồ-tát Văn-thù hỏi về vấn đề không có hai đế, Đức Phật đáp là có mười thứ Hai đế. Nay cũng như vậy. Ông cho là không cùng quán. Nhưng tôi có ba thứ cùng, xin nói rõ về quán ra vào. Về quán ra vào, Đại Sư nói: "Tâm luôn hành ở trong chánh pháp gọi là vào, tâm niệm vừa phát sinh, chuyển động thì gọi là ra, Tâm khởi đoạn, thường là ra, đối với chánh quán là vào." Kế đến là nói về ba thứ cùng: rõ ràng ba thứ cùng này tức ba chỗ ra vào:

a. Tức nói theo chiều ngang (không gian) là giáo pháp của hai đế cùng: Như trước đã nói. Giả nói có chẳng phải có là có. Giả nói không chẳng phải không là không. Chẳng phải có là có thì nói rõ không là có nên soi sáng có tức soi sáng không. Nói rõ có là không nên soi chiếu không tức là soi chiếu có. Giải thích rõ như thế là cùng quán.

- Hỏi: Kiến giải khác về hai đế một thể chẳng được cho là cùng, nay ông cho soi chiếu có tức là soi chiếu không, thì cũng là một thể. Làm sao cho là cùng?

- Giải thích: Nghĩa kia có tính chất ngăn ngại, có tức không thì mất có. Không tức có thì mất không. Vì thế không được xem là cùng. Nay nói rõ: có tức là không, không tức là có, có tức là không thì không chẳng hủy hoại có, không tức là có thì có chẳng làm động không, do đó mà được cùng.

b. Hai, không hai: Cả chiều ngang chiều dọc (thời gian) đều cùng. Hai mà là không hai. Không hai mà là hai. Chỉ rõ tức không hai, không hai tức hai không có hai khác với không hai. Không hai, chẳng hai khác với hai. Nên chẳng hề hủy hoại tính chất giả danh. Nói bày về thật tướng các pháp, bậc Đẳng giác chẳng động, kiến lập các pháp, nếu hai khác với không hai thì giả danh, nói bày về thật tướng bị hủy hoại. Vì điều này không bị hủy hoại nên hai tức là không hai. Do đấy, hai, không hai, chiều ngang chiều dọc điều cùng.

- Hỏi: lối giải thích này xuất xứ từ đâu?

- Giải: kệ của Trung luận chép:

“Pháp do nhân duyên sinh
Ta nói tức là không.”

Đây là không, có theo chiều ngang cùng, cũng chính là giả danh, cũng là nghĩa Trung đạo, tức là hai, không hai theo chiều dọc cùng. Hai đế cùng ở đây chính là sự cùng của Chư Phật, Bồ-tát theo phương tiện giả danh.

c. Nói về cùng theo hướng được mất: vì sao? Vì chúng sinh theo đoạn thường, hữu sở đắc, thực hành theo pháp hữu sở đắc. Chư Phật, Bồ-tát theo vô sở đắc, thường hành theo pháp Vô sở đắc. Đây tức là các nẻo đắc, vô đắc, phàm- Thánh hai nẻo ngăn cách, cảm ứng không giao nhau. Lý ngoài làm sao trở thành lý trong? Lý trong làm sao chuyển hóa thành lý ngoài? Nay nói là không phải thế.

Bồ-tát thường soi chiếu vô đắc, soi chiếu hữu đắc. Đạo không hề đắc, vô đắc. Đối với chúng sinh thì hữu đắc, đối với Chư Phật, Bồ-tát thì Vô đắc. Nay lại soi sáng hữu sở đắc của chúng sinh, cũng soi sáng Vô đắc của Bồ-tát. Hai quán này thường được soi chiếu, không có một niệm nào chẳng soi chiếu đúng lúc. Như khiến một niệm hữu đắc của chúng sinh không được soi chiếu thì Chư Phật sẽ là hữu lậu, mất đi chỗ cốt yếu. Điều cốt yếu ở chúng sinh bị phân tán thì chẳng được tỏ ngộ. Chính vì vậy mà thường soi chiếu hữu ở đắc ở chúng sinh. Kinh Pháp Hoa chép: “Ta dùng mắt Phật thấy chúng sinh trong sáu đường.”

Đây tức là thường soi chiếu nẻo đắc, gọi là cùng quán.

- Phần tiếp theo bàn về một luận chứng khó lãnh hội, vì sao? Như trước đã nói: có đối với phàm phu là thật, là Đế. Không đối với bậc Thánh là thật là đế. Như vậy là mở đầu chia ra hai Đế của phàm Thánh được mất, nói đối với phàm là thật, là mất, không đối với Thánh là thật là được. Tùng Lai nói: “Hai đế của nơi chốn đều là mất”. Nay giải thích: Nếu cho đều là mất thì không có chủ thể giáo hóa, đối tượng được giáo hóa là chúng sinh, không do đó mà được tỏ ngộ đổi phàm thành Thánh, bỏ mất theo được. Nay nói rõ: Mở đầu hai đế của nơi chốn có được có mất, có mê có ngộ, chỉ rõ đây là đế của phàm phu, đây là đế của bậc Thánh, đây là Tục đế, đây là Chân đế. Tục đế là đối tượng được giáo hóa, Chân đế là chủ thể giáo hóa nên nói tất cả thế đế nếu đối với Như lai là Nghĩa đế đệ nhất. Đây là nơi chốn của chủ thể giáo hóa. Nay tùy theo nơi chốn ấy mà giảng nói, cũng là chủ thể giáo hóa. Đó chính là chủ thể giáo hóa tùy theo cái có của đối tượng được giáo hóa mà giảng

nói về có. Chủ thể giái hóa tùy theo chỗ tỏ ngộ về không của mình mà giảng nói về không. Nên hai đế của nơi chốn ấy là được mất mê ngộ.

- Hỏi: Dùng lời ấy để làm gì?

- Giải: Là nhằm để chia ra phàm Thánh được mất, mê ngộ. Vì sao? Vì chúng sinh mê lầm nên kiến chấp đối với có, bậc Thánh tỏ ngộ nên không kiến chấp đối với có. Như thế thì cùng một nghĩa hư ảo không thật, mê nên thấy có, ngộ nên thấy chẳng thật có.

Lại nữa, nay tỏ ngộ chẳng còn thấy chúng sinh thì chỉ là chân, không tục cảm ứng không giao hòa, phàm Thánh có hai đường cách biệt. Đây tức là chân tồn tại một mình, Thánh đứng riêng xa cách.

- Giải: Bậc Thánh nhận biết đối với bậc Thánh là không, đối với phàm phu là có. Do biết đối với phàm là có nên có được sự giáo hóa.

- Nói câu hỏi: Nay chẳng hỏi là ông nhận biết, chỉ hỏi ông là thấy hay chẳng thấy? Nếu chẳng thấy thì sự hóa đạo là ngăn cách. Còn nếu thấy thì lại là mê. Vì ông đã tự phân mê nên thấy có, ngộ nên chẳng thấy có. Nay đã thấy có tức trở lại là mê. Vì sao? Vì kệ trong Trung Luận có câu:

"Như cho do hiện thấy
Mà có sự sinh diệt
Đó là vì si vọng
Nên thấy có sinh diệt."

Văn xuôi giải thích: "Từ vô minh điên đảo nên có mắt, mắt nên thấy", nay nếu thấy tức lại là si vọng.

- Xin tiếp tục giải thích: Vì mê nên thấy có, nên có, thấy có trụ nên trụ. Nay tỏ ngộ thì biết có là có của chẳng có, Trụ là trụ của chẳng trụ. Nhưng đây tuy có thể lý giải thì cái có lớn nhất là mất. Một là đồng với quan điểm của luận Thành thật. Hai là đồng với kiến giải của Địa Luận. Ba là lại vướng mắc ở câu hỏi.

a. Gọi là luận đồng với quan điểm của luận Thành Thật vì Luận này giải thích: Hai hoặc có giả, thật, có hai cảnh giả, thật. Mê cảnh giả thật nên gọi là hai hoặc giả thật. Như trụ là giả, bốn trần là thật. Mê thì thấy có, có trụ nên gọi là trụ, Ngộ hai cảnh giả thật tức biết là trụ giả. Chẳng trụ là trụ, chẳng có là có. Nay cũng như thế, nên không khác với kiến giải kia.

b. Đồng với kiến giải của Địa luận: Họ cho rằng: Chỉ có một cây, nếu tạo nơi tâm giữ lấy tướng thì cây là Hữu lậu. Nếu tạo ở tâm giữ lấy vô tướng thì cả rừng cây là pháp vô lậu. Như vậy là trở lại với mê ngộ. Mê nên có tướng, ngộ nên vô tướng. Mê nên cây gọi là cây, ngộ thì

chẳng là cây và cây. Như khi ngộ thì thấy chẳng có là có, tức đồng với kiến giải của Luận Thành Thật và Địa Luận. Còn nếu ngộ mà chẳng thấy thì đồng với nghĩa hư ảo không thật. Mộng nên thấy có cọp. Thức dậy thì không còn thấy có cọp nữa. Các pháp cũng như vậy, vì mê nên thấy có, ngộ nên chẳng còn thấy. Lương Vũ Đế do đâu mà tạo ra nghĩa mộng thấy cọp, hoa đốm trong hư không, vì như trường hợp này nên tạo ra nghĩa ấy. Nếu ngộ mà vẫn còn thấy còn mê, mê nên thấy, ngộ nên chẳng thấy. Lại đồng với nghĩa đại đốn ngộ. Đây là chỗ giải thích của ngài Trúc Đạo Sinh. Ngài cho rằng: quả báo là nơi chốn của sự biến đổi, sinh tử là cảnh giới của cõi mộng lớn. Từ sinh tử dần dà đến tâm kim cương đều là mộng. Tâm Kim Cương về sau "Hoát nhiên đại ngộ" không còn trở lại kiến chấp nữa.

Còn có nghĩa đốn ngộ nhỏ, nói rõ ở Địa thứ bảy tỏ ngộ sinh tử là như thật có. Đó là xuất xứ từ Đại Luận. Đại Luận chép: "ví như người trong mộng thấy mình qua sông, tạo ra các thứ bè nổi, tay chân vận động mà đi, biết rõ đó đều là không thật có". Bồ-tát ở Địa thứ bảy "hoát nhiên" tỏ ngộ. Đại sự vì nghĩa ấy mà cho rằng mê nên có, ngộ thì chẳng có chỗ có, nói lên lời ấy là để đối với nghĩa mộng thấy cọp, hoa đốm nơi hư không. kiến giải kia cho khi ngộ thì hoàn toàn không còn đối tượng được nhận thức. Nay đối với kiến giải ấy nên cho rằng thấy chẳng có chỗ có.

c. Câu hỏi về cùng (cùng qúan): Ông trước do mê nên có, ngộ nên không, tức là mê nên thấy, ngộ nên chẳng thấy. Nay bèn cho chẳng có chỗ có thì chẳng thấy chỗ thấy, chẳng mê nơi mê. Nhưng thấy có, chẳng thấy có thì đó là chưa tỏ ngộ.

Vả chăng như hỏi: đâu được cái có ấy? Chỉ rõ cái bình trụ là quả báo của ba cõi, do đâu có được quả ấy? Vì chỗ dấy khởi của nghiệp điên đảo hay chỗ dấy khởi của nghiệp chẳng điên đảo? Về sự dấy khởi của nghiệp điên đảo, thì chỉ do mê nên thấy, ngộ thì chẳng thấy. Nếu cho từ sự dấy khởi của nghiệp chẳng điên đảo thì chẳng đúng. Chư Phật, Bồ-tát, sự tạo nghiệp của ba cõi đã dứt sạch, đâu trở lại chịu quả trong ba cõi? Cho nên chẳng thể được. Nếu nói chúng sinh trong ba cõi, do sự dấy khởi từ nghiệp điên đảo, Chư Phật, Bồ-tát đi vào ba cõi để giáo hóa chúng sinh, thì cũng chẳng đúng bởi Chư Phật đi vào ba cõi để giáo hóa chúng sinh, vì thấy ba cõi nên hóa độ hay vì chẳng thấy mà hóa độ? Thấy thì cùng là mê, chẳng thấy thì hóa độ chỗ nào? Nghĩa này tới lui đều chẳng thông. Nêu hỏi vặn về kiến giải hiện tại là như thế. Cũng có thể nói câu hỏi cho người khác. Ông nói ba cõi thì nghiệp nào dấy khởi?

Mười hai nhân duyên, quá khứ là vô minh và hành, cảm vời đạt năm quả. Vô minh tức là phiền não, hành tức là nghiệp. Đối tượng chiêu cảm từ nghiệp phiền não. Chư Phật đã dứt trừ sạch năm trụ cảm, không trở lại bị nghiệp phiền não chi phối, thì chẳng phải thấy ba cõi. Thấy thì đồng với mê, chẳng mê thì chẳng thấy. Kiến giải kia cho rằng: Chư Phật dứt trừ hoặc giả thật phần trên, chẳng những không có hai cảnh giả thật, nên tuy không còn phiền não mà vẫn thấy.

- Nhấn mạnh thêm về câu hỏi: đối tượng thấy là cảnh được dấy khởi từ nghiệp gì? Dấy khởi từ nghiệp tỏ ngộ hay là dấy khởi từ nghiệp mê lầm? Nếu là dấy khởi từ nghiệp mê lầm thì ngộ sẽ chẳng thấy, còn dấy khởi từ nghiệp tỏ ngộ thì không có lý ấy. Câu hỏi tiếp theo: Đại Luận cho tâm có tướng thì thấy cây là pháp hữu lậu. Tâm giữ lấy không tướng thì cả rừng cây là pháp vô lậu. Xin hỏi rõ: cây ấy là chỗ dấy khởi từ nghiệp gì? Là dấy khởi từ nghiệp vọng hay dấy khởi từ nghiệp chân? Nếu từ nghiệp vọng dấy khởi thì khi tỏ ngộ về chân tức không thấy. Còn như do nghiệp chân dấy khởi thì làm sao có chuyện nghiệp chân dấy khởi đối với cây vọng? Vậy nên nghĩa ấy là có lý giải.

PHẦN THỨ NĂM: NÓI VỀ SỰ BẶT DANH CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này thì ba vị Đại Pháp sư không giải thích riêng, chỉ cho rằng: Thế đế có danh còn chân đế thì dứt bặt danh.

a. Thế đế có danh: các pháp thuộc thế đế có danh, có danh của vật, có công năng của vật được nói lên. Vật có sự ứng hợp với cái thật của danh. Như danh của việc gọi lửa tức được lửa đến chứ chẳng phải là nước đến. Nêu danh nên gọi được vật, vật ứng hợp với danh.

b. Chân đế dứt bặt danh:

Chân đế là vô danh. Chân đế là sự dứt bặt của bốn quên. Bặt hẳn danh nên kiến giải ấy nói: dùng danh để giải thích chân. Đến với chân thì càng xa, do đó chân đế dứt bặt danh.

- Hỏi: nếu chân đế dứt bặt danh thì trong kinh do đâu nói có hai đế?

- Kiến giải ấy đáp: trong kinh nói có hai tên gọi là hai đế, mượn danh của thế đế để giải thích về chân, nên có hai đế.

- Nói câu hỏi về nghĩa theo kiến giải kia:

Theo ông, chân đế là Vô sinh, mượn danh của thế đế để giải thích chân đế. Vậy thì trong thế đế chỗ nào có danh ấy? Chân thì cho chân như, pháp tánh. Trong thế đế chỗ nào có danh ấy? Trong thế đế nếu danh của chân như pháp tánh thì mới có thể mượn cái danh ấy dùng để

giải thích về chân đế. Như giải thích về rồng đen cọp trắng. Trong thế đế có rồng đen cọp trắng, nên có thể mượn danh ấy để giải thích tạm về rồng đen cọp trắng. Vậy trong thế đế ở chỗ nào có tên gọi chân như, pháp tánh mà cho là mượn danh ấy để phân biệt về Chân đế?

Ý nghĩa của câu hỏi này xuất phát từ đại luận, quyển thứ nhất: "Người và thế giới thì có, nghĩa đệ nhất thì không. Như pháp tánh, nghĩa đệ nhất nên có thì thế giới là không. Thế giới đã không thì có chỗ nào để mượn". Nhưng họ cùng cho rằng: "Bậc Thánh vì tạo ra tên gọi Chân đế nên gọi là Chân đế". Nếu thoát khỏi điều ấy thì nghĩa mượn danh sẽ hỏng. Bậc Thánh vì tạo ra tên gọi Chân đế nên chẳng phải mượn tên gọi thế đế để phân biệt Chân đế.

Lại nói câu hỏi: Chân đế là vô danh, mượn danh của Thế đế để giải thích Chân. Thế thì danh ấy thích hợp hay chẳng thích hợp với tên gọi của Chân?. Nếu thích hợp với Chân thì Chân có danh, còn nếu danh chẳng thích hợp với Chân thì sự mượn danh có lợi ích gì?.

Nhưng vấn nạn này có thể vượt qua. Vì sao?. Vì họ cho rằng: Chân đế là vô danh. Vì con người không biết Chân là vô danh nên phải mượn danh để phân biệt về Chân, khiến mọi người rõ Chân đế là vô danh. Vậy nên mượn danh để giải thích Chân.

Câu hỏi này những người khác chẳng chấp mắc, nay lại nói câu hỏi: Ông cho rằng tục đế có danh, Chân đế thì vô danh. Nhưng danh và vô danh đối đãi nhau. Chẳng như danh đối đãi với vô danh thì danh vô danh đối dãi nhau. Nếu danh, Vô danh đối đãi thì Chân, Tục đối đãi, đâu thể như Tùng Lai cho rằng Ba giả là thế đế. Rõ ràng là không thích hợp. Nếu danh chẳng đối đãi với vô danh thì danh không có nhân. Danh không nhân thì danh là tự nhiên sinh ra.

Họ sẽ nói: danh và thể đối đãi, sao lại nói là vô nhân?

- Nói câu hỏi:

Theo ông, thế đế thì danh, thể đối đãi, vậy thế đế đối đãi với cai gì? Ở đây lại như câu hỏi nói trước.

Lại nói câu hỏi: ba Hữu vi và ba Vô vi đối đãi chăng? Khai Thiện cho rằng Ba Hữu Vi và Ba Vô Vi đều là Thế đế nên Hữu vi, vô vi đối đãi nhau. Xin hỏi: Hữu vi đối đãi với vô vi thì vô vi có Thể, có Danh. Vậy thì Danh của vô vi là Hữu vi hay vô vi? Đáp: Danh của vô vi là Vô thường, là Hữu vi, còn vô vi là pháp thường, là vô Danh. Xin nói câu hỏi: Danh của vô vi là vô thường, là Hữu vi, còn vô vi là pháp thường, là vô danh. Nếu vô vi là vô danh thì vô vi cũng đã đối đãi, vô vi vô danh, vô vi cũng chẳng đối đãi. Đây chính là dựa theo tính chất "Cùng Vô

Danh” để nói câu hỏi.

- Tiếp theo là nói rõ lối giải thích hiện tại về sự bặt danh của Hai Đế: Đại sư dựa theo kiến giải của Tùng Lai nói ra bốn câu: Cùng dứt bặt cùng chẳng dứt bặt. Chân dứt bặt, Thế chẳng dứt bặt. Thế dứt bặt, chân chẳng dứt bặt. Dứt bặt, chẳng dứt bặt đã có bốn câu thì giảng nói chẳng giảng nói cũng có bốn câu:

- Thế Đế chẳng dứt bặt, chân đế dứt bặt, nghĩa này có thể rõ.

- Thứ nhất nói hai đế cùng dứt bặt: Chân đế dứt bặt bốn câu, lìa trăm phủ định. Thế đế cũng dứt bặt bốn câu lìa trăm phủ định. Rõ ràng về nghĩa này Tùng Lai không nói tới, chỉ riêng kiến giải hiện tại mới có.

- Cho hai đế cùng dứt bặt bốn câu, lìa trăm nẻo phủ định: tục là tục chẳng được khẳng định, tục là tục của chân. Chân là chân chẳng được khẳng định, chân là chân của tục. Tục của chân là tục giả, Chân của tục là chân giả, Tục giả thì trăm khẳng định, chẳng thể là khẳng định. Trăm phủ định, chẳng thể là phủ định. Về Chân giả cũng thế. Vì sao? Vì Tục giả thì khẳng định của khẳng định, chẳng thể là khẳng định. Trăm khẳng định cũng là khẳng định. Phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định, trăm phủ định cũng chẳng là phủ định. Chân giả tức khẳng định của phủ định chẳng thể là khẳng định, nên trăm khẳng định cũng chẳng là khẳng định. Phủ định của khẳng định chẳng thể là phủ định, nên trăm phủ định cũng chẳng phải phủ định. Do đó đều lìa bốn câu, dứt bặt trăm phủ định.

Tuy hai đế đều lìa bốn câu dứt bặt trăm phủ định, nhưng sự đều dứt bặt của hai Đế có sự khác nhau đáng kể. Vì sao? Tục Đế dứt tuyệt là sự dứt bặt thật. Còn chân đế dứt bặt thì đó là sự dứt bặt giả.

- Về Tục đế dứt bặt thật: khẳng định của khẳng định chính là khẳng định thật. Phủ định của phủ định chính là phủ định về tánh. Do Tục đế dứt bặt thật nên khẳng định của khẳng định chẳng thể là khẳng định. Trăm đối tượng được khẳng định là khẳng định. Phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định. Trăm đối tượng được phủ định chẳng là phủ định.

- Về chân đế dứt bặt giả: khẳng định của phủ định là khẳng định giả, phủ định của khẳng định là phủ định giả. Chân đế dứt bặt giả nên chẳng những khẳng định của khẳng định chẳng thể là khẳng định mà khẳng định của phủ định cũng chẳng phải là khẳng định, chẳng những phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định, mà phủ định của khẳng định cũng chẳng phải phủ định. Khẳng định của khẳng định và khẳng

định của phủ định, tất cả chẳng thể là khẳng định. Phủ định của phủ định cùng với phủ định của khẳng định, tất cả chẳng thể là phủ định. Chân đế cùng dứt bặt cả hai nẻo giả thật của thế đế. Đó tức là sự xả bỏ dần dần. Nói rõ nghĩa hai đế đều dứt bặt: tục đế dứt bặt thậ, Chân đế dứt bặt cả giả, thật. Đây là mở ra nghĩa về tám bất, dẫn đến tám bất nơi Trung đạo nên được giải thích rộng.

- Kế đến là phần thứ hai, dựa theo con đường bằng nhau để nói về nghĩa cùng dứt bặt của hai đế: tục là tục chẳng được quyết định, do chân nên tục. Chân là chân chẳng quyết định, do tục nên chân. Do chân nên tục thì tục là tục giả. Do tục nên chân thì chân là chân giả. Đã gọi là tục giả tức bốn câu đều dứt bặt. Tục giả phi tục, Tục giả phi chẳng tục, Tục giả phi vừa tục vừa chẳng tục. Tục giả phi chẳng phải tục chẳng phải chẳng tục. Chân giả cũng như vậy. Hưng Hoàng Trường Can đều khen ngợi về lối diễn đạt này.

Khẳng định về tục giả chính là bốn sự biện luận có giá trị: tục giả đâu là tục, nếu là tục thì chẳng phải tục giả. Đã gọi là tục giả thì chẳng phải tục. Tục giả chẳng phải tục thì có thể cho rằng chẳng phải là tục chăng? Tự mình cho là tục giả thì sao gọi là chẳng phải tục? Nếu bảo giả chẳng phải tục thì đúng là chẳng phải tục. Còn đã gọi tục giả thì đâu được cho chẳng phải tục.

- Hỏi: Như thế thì vừa gọi là Tục, vừa chẳng phải là Tục chăng?

- Giải: Đã gọi là Tục giả thì đâu được cho là vừa Tục vừa chẳng phải Tục. Đã chẳng phải vừa Tục vừa chẳng phải Tục thì nên là phi Tục, phi chẳng phải Tục. Đã cho là tục giả thì đâu được cho là phi Tục, phi chẳng phải tục. Tục giả đã thế thì chân giả cũng vậy. Nên hai đế đều lìa bốn câu. Về chiều dọc đã lìa bốn luận chứng thì về chiều ngang cũng dứt bặt trăm phủ định. Đây chính là sử dụng con đường bằng nhau, nói rõ hai đế chẳng khác nhau. Tục đế dứt bặt bốn câu ở Tục đế. Chân đế dứt bặt bốn câu của chân đế, Tục đế dứt bặt bốn câu thật ở tánh của Tục đế. Chân đế cũng dứt bặt bốn câu thật ở tánh của chân đế, nên hai đế ngang nhau, tức dụng của con đường bằng nhau.

- Thứ ba là nêu rõ về sự dứt bặt của hai đế: Hai đế dứt bặt tức là dứt bặt hai đế, chỉ rõ hai đế là cửa giáo pháp, là sự biểu thị cho đạo không hai. Các pháp chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải có, vì chúng sinh mà gượng nói là có, để biểu thị cho chẳng thật có. Chẳng phải là không, vì chúng sinh nên gượng nói là không, nhằm biểu thị cho chẳng không. Đây tức là có không biểu thị cho chẳng phải có chẳng phải không, nên có không được dứt bặt.

Ý mình là chẳng dứt bặt nhằm nói lên sự dứt bặt, nên chẳng dứt bặt tức là dứt bặt.

- Thứ tư, là nói về sự dứt bặt của hai đế, chỉ rỏ hai đế tức là dứt bặt, có khác với trước. Hai đế ở trước hướng về sự biểu thị cho đạo nên hai đế dứt bặt. Nên nói rõ: chỉ cho hai đế tức là dứt bặt, chỉ rõ ngôn thuyết tức dứt bặt, như kinh Tịnh Danh đoạn Thiên Nữ cùng Tôn giả Thân Tử nói về tướng giải thoát. Quang Trung cho rằng: "Thân Tử nói rõ giải thoát là không còn ngôn từ nhưng chẳng biết ngôn từ tức là giải thoát, chỉ rõ ngôn thuyết, văn tự tức là giải thoát. Giải thoát chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa. Văn tự cũng giống như thế. Chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, nên văn tự tức là giải thoát". Chỉ rõ văn tự tức là dứt bặt, lược nói rõ về nghĩa của bốn thứ dứt bặt như thế. Bốn thứ dứt bặt ấy, gồm thâu tất cả mọi thứ dứt bặt. Kinh Niết-bàn nói về sự an vui tuyệt đối. Đối với khổ mà nói về an vui thì chẳng phải là sự an vui hoàn hảo, không khổ không vui mới là sự an vui lớn. Về lớn cũng có hai thứ: cái lớn tương đối và cái lớn tuyệt đối, đây là sự dứt bặt về sự vật gì? Trả lời: đấy là sự dứt bặt theo hướng bỏ dần dần. Trước đã nói: Sự an vui tương đối chẳng phải là sự an vui hoàn hảo. Cái an vui chẳng phải khổ, chẳng phải vui mới là sự an vui hoàn hảo. Nên đó là sự dứt bặt theo hướng xả bỏ dần dần.

- Về trường hợp hai đế cùng chẳng dứt bặt: đã rõ dứt bặt có bốn thứ như thế thì chẳng dứt bặt cũng có bốn thứ tức là bốn thứ chẳng dứt bặt:

a. Chẳng dứt bặt thứ nhất:

Tục đế dứt bặt thị phi của thật là chẳng dứt bặt về tục đế. Chân đế dứt bặt Giả là dứt bặt chân đế. Chân đế dứt bặt về sinh diệt của giả, chẳng dứt bặt về chẳng sinh diệt của chân, nên hai đế đều chẳng dứt bặt.

b. Chẳng dứt bặt thứ hai: đã gọi là Tục giả thì khi nào dứt bặt chân Tục giả, khi nào dứt bặt chân? Tục giả là tục của chân, Chân giả là chân của Tục, nên hai đế chẳng dứt bặt.

c. Chẳng dứt bặt thứ ba: hai đế là sự dứt bặt. Vậy khi nào dứt bặt hai đế? Hai đế có hai nghĩa: vì biểu thị cho dứt bặt nên gọi là dứt bặt nhưng có hai đế nên là chẳng dứt bặt.

d. Chẳng dứt bặt thứ tư:

Về ngôn thuyết của hai đế tức dứt bặt. Chỉ rõ dứt bặt tức là chẳng dứt bặt. Đại sư dựa theo kiến giải của Tùng Lai nêu lên trường hợp: ví như cái bống của Đức Phật, từ xa trông thấy tướng tốt rõ ràng nhưng đến

gần bên thì hoàn toàn không có. Hai Đế cũng giống như thế. Ngôn từ giảng nói rõ ràng nhưng dứt bặt. Dứt bặt mà ngôn từ nói giảng rõ ràng. Đây cũng là nghĩa Thế Đế dứt bặt, Thế Đế chẳng dứt bặt. Tùng Lai không có nghĩa này. Tùng Lai nói: "Dứt bặt tức chân đe, chẳng dứt bặt tức Thế đế". Xin nêu câu hỏi: như thế thì xa trông thấy tướng tốt của Phật là Thế đế, đến gần thì không còn tướng tốt, có là chân đế chăng? Nay giải thích: Chỉ rõ ràng là tướng tốt mà là không thật có. Không thật có mà tướng tốt hiện rõ ràng. Các pháp cũng như vậy. Chỉ rõ chẳng dứt bặt mà là dứt bặt. dứt bặt mà là chẳng dứt bặt.

PHẦN THỨ SÁU: GIẢI THÍCH VỀ NGHĨA GỒM THÂU CÁC PHÁP CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này, hai vị Khai Thiện, Trang Nghiêm giải thích không giống nhau.

- Khai Thiện nói: hai đế gồm thâu tận cùng các pháp: dưới thì đến sinh tử, trên thì cùng cực là Niết-bàn. Tham dự vào chỗ đạt tới của danh tướng nên đều là thế đế. Chỉ rõ danh tướng ấy là Thể, chẳng thể đạt được là Chân Đế. Chính từ nghĩa ấy mà hai đế gồm thâu tận cùng các pháp. Lại nữa, kiến giải ấy giải thích: Sinh tử, Niết-bàn đều là hư giả nên là thế đế, đã là hư giả nên có thể tức không là chân đế. Do đó tất cả các pháp không ngoài hai đế. Kiến giải này dẫn Kinh Đại Phẩm chép: Phật cùng với đệ tử, nhận rõ ngoài pháp tánh thì không còn có pháp tánh nào nữa. Pháp tánh lại là chân Đế. Pháp tánh đã gồm thâu tận cùng các pháp, nên chân đế cũng gồm thâu tận cùng các pháp. Lại nữa, Phẩm Huyễn Thính trong kinh Đại Phẩm, đoạn Tôn giả Tu-bồ-đề hỏi: sinh tử như huyễn như mộng, Niết-bàn có như huyễn như mộng chăng? Phật đáp: "Sinh tử như huyễn như mộng, Niết-bàn cũng như huyễn như mộng. Nếu có một pháp vượt hơn Niết-bàn thì cũng nói như huyễn như mộng". Niết-bàn đã lã là huyễn mộng nên Niết-bàn là hư giả. Do hư giả nên thuộc về thế đế. Hư giả tức không, nên thuộc về Chân Đế.

- Hỏi: Kiến giải ấy vìa sao giải thích Niết-bàn là thế đế?

- Giải: Họ giải thích Niết-bàn ở trong ba giả, là chỗ gồm thâu của hai Giả về sự đối đãi nhau, cùng nối tiếp. Nếu là sinh tử thì có đủ ba giả. Vì sao? Vì khác với "Cụ sở thành" nên là "Nhân thành giả". Khác với "cụ sở thành" thì bốn trần là thành trụ, năm ấm thành người. Niệm trước diệt, niệm sau nối tiếp niệm trước. Danh tướng nối tiếp giả, dài ngắn vuông tròn, danh tướng đối đãi với giả, gồm đủ ba giả nên là thế đế. Ba giả nói rõ thể "không thật có" là Chân Đế. Sinh tử là sự gồm

thâu của hai đế. Niết-bàn là sự gồm thâu của hai giả về sự đối đãi, nối tiếp. Quả Phật nối tiếp tâm Kim Cương. Tâm kim cương diệt thì quả Phật sinh khởi, nối tiếp nên cũng là nối tiếp giả. Niết-bàn lại đối dãi với sinh tử, nên Niết-bàn cũng là đối đãi giả. Quả vị Phật chẳng do khác với "cụ sở thành" nên chẳng phải là nhân thành giả.

- Hỏi: Niết-bàn là sự thành tựu của muôn đức, do đâu chẳng phải là "nhân thành giả"?

- Giải: Muôn đức không khác với thể, chẳng phải là tánh riêng pháp mới thành người. Người túc là pháp. Song nghĩa bàn về người pháp, có thể theo nghĩa về phép tắc là pháp, theo nghĩa về thống lãnh là người. Chẳng có sự tách biệt pháp khác thành người, nên cho rằng quả Phật chẳng do khác với "cụ sở thành" nên chẳng phải là nhân thành giả". Vì Niết-bàn gồm đủ hai giả nên thuộc về Thế Đế, tức cho hai không giả ấy là chân đế, nên Niết-bàn gồm thâu đủ hai đế.

Kiến giải có nói: đại phẩm là giáo pháp của phương tiện. Rừng sa-la mới giảng nói về giáo pháp thật. Hai đế trải qua sự thu nhận đều đạt đến chỗ tận cùng nên nói rõ sự gồm thâu các pháp của hai đế là cùng tận.

- Trang nghiêm thì nói về sự gồm thâu các pháp của Hai Đế là chẳng cùng tận: Hai đế chẳng tự nó gồm thâu Niết-bàn. Gồm thâu các pháp trong sinh tử lại cũng chẳng cùng tận. Vì sao? Vì trong sinh tử có pháp có, có pháp không. Hư không chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế. Hư không chẳng phải khác với "cụ sở thành" nên chẳng phải là "nhân thành giả". Không có trước diệt sau sinh, chẳng phải sự cùng nối tiếp giả, cũng chẳng phải là cùng đối đãi giả.

Khai thiện thì giải thích hư không chẳng phải là "nhân thành giả" chẳng phải nối tiếp giả mà là đối đãi giả. Trang Nghiêm thì cho rằng hư không nên chẳng phải nhân thành và nối tiếp, cũng chẳng phải cùng đối đãi giả. Vì sao? Vì hư không là thường, không có tên gọi, hình tướng tên gọi, hình tướng là vô thường. Do hư không là thường, nên không có tên gọi hình tướng, không có tên gọi hình tướng nên chẳng phải cùng đối đãi giả. Vậy hư không chẳng phải ba giả. Chẳng phải là ba giả, nên chẳng phải là thế đế. Chẳng phải là ba giả nên chẳng thể tức không, chẳng phải chân đế.

- Hỏi: Hư không đã như thế. Còn số diệt chẳng phải số diệt thì thế nào?

- Giải thích: Theo Tiểu thừa thì số diệt chẳng phải số diệt lại là vô thường, lại là Thế đế. Nhưng ngày trước theo phương tiện nên nói là

thường, còn so với đại Niết-bàn hiện nay đều là Vô thường. Nếu số diệt ngày nay lại là đại Niết-bàn, lại chẳng thuộc về hai đế, chẳng phải là số diệt đồng với hư không. Nhưng trong ba pháp vô vi thì hư không vô vi là thường, chung cho xưa nay, hai vô vi kia thì xưa Vô thường, nay là thường. Vì nay là thường nên đều chẳng được thuộc về hai đế.

Luận Thành Thật biện minh ba vô vi là một thể. Khai Thiện, Trang Nghiêm đều nói rõ ba vô vi là một thể. Ở đây thì Khai Thiện nói ba vô vi đều thuộc về hai đế. Trang Nghiêm thì cho ba vô vi chẳng thuộc về hai đế. Nhưng vị này nói Niết-bàn chẳng phải là hai giả của sự nối tiếp, đối đãi. Thật khó lý giải.

Quả vị Phật nối tiếp Tâm Kim Cương, vì sao chẳng phải là cùng nối tiếp giả? Niết-bàn đối đãi với sinh tử, vì sao chẳng phải là cùng đối đãi giả? Kiến giải ấy cho rằng: Niết-bàn là nối tiếp mà chẳng phải là giả. Niết-bàn là đối đãi mà chẳng phải giả. “Nhân thành giả” trong ba giả thì Niết-bàn chẳng phải là nhân thành, cũng chẳng phải là, nếu là cùng nối tiếp thì sự nối tiếp ấy chẳng phải giả. Nếu là cùng đối đãi thì sự đối đãi ấy chẳng phải giả, giả là luống dối, Niết-bàn là thật, nên Niết-bàn chẳng phải giả, nhưng có sự cùng đối đãi. Hư, Thật đối đãi, Giả- chẳng phải đối đãi, quả vị Phật nối tiếp thật Tâm Kim Cương. Quả vị Phật là thật nên nối tiếp mà chẳng phải giả. Chẳng phải là giả nên chẳng phải là thế đế, đã chẳng phải là giả, chẳng thể tức không nên chẳng phải chân đế. Dẫn kinh Niết-bàn có câu: “nếu nói giải thoát ví như huyễn hóa, thì là tai họa của phàm phu, đạt được giải thoát tức là tiêu diệt. Người có trí phải phân biệt. Bậc Sư tử trong loài người, tuy có đi lại nhưng là thường trụ không thay đổi. Nên biết: Niết-bàn chẳng phải là hư giả.

Khai Thiện đã dùng văn minh đã nói ở trước để vặn hỏi. Kinh Đại Phẩm nói: “Niết-bàn như huyễn như mộng, nếu có một pháp nào vượt hơn Niết-bàn thì pháp ấy cũng như huyễn như mộng”. Thế thì sao nói chẳng phải giả? Trang Nghiêm đã giải thích chỗ khác nhau này. Ông cho rằng: “Kinh Đại Phẩm nói về tướng không theo hướng hủy diệt, là giáo pháp của thời kỳ thứ hai, vẫn còn mang ý nghĩa của giáo pháp ngày trước nên cho là như huyễn hóa. Niết-bàn là giáo pháp được giảng nói sau cùng, giải thích Niết-bàn là Diệu Hữu, cũng gọi là Thiện Hữu, chẳng thể là không. Kinh có câu: “không là hai lăm hữu, bất không là đại Bát Niết-bàn” như thế, theo Trang Nghiêm thì Niết-bàn cũng thuộc về hai đế, cũng chẳng thuộc về hai đế. Từ kinh Đại Phẩm đến Pháp Hoa nói Niết-bàn thuộc về hai đế. Ở đây là giáo pháp thường trụ nên nói

Niết-bàn chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế.

Khai Thiện lại đem một đoạn văn của kinh vặn hỏi về chỗ cách biệt chưa rõ ấy. Kinh nói: “Thành Ca-tỳ-la không mà đại Bát Niết-bàn cũng không”. Đã cho đại Bát Niết-bàn là không thì tại sao chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế? Pháp sư liền giải thích một cách lệch lạc rằng: “Niết-bàn là không tức Niết-bàn không có các tướng”. Cho Niết-bàn là không, đặt ra vấn đề khó, chẳng khiến đạt được. Kinh đã nói rõ “đại Niết-bàn không” chứ khi nào nói không là chẳng có các tướng. Không chẳng các tướng lại riêng là một cách diễn đạt. Niết-bàn không, chẳng có mười tướng. Mười tướng tức tướng nam nữ của ba cõi cùng với tướng năm trần. Niết-bàn không có mười tướng ấy nên nói Niết-bàn không, chẳng có các tướng. Vậy thì lúc nào nói Niết-bàn là không? Trang Nghiêm thì kết cuộc nói Niết-bàn chẳng thể là không, nói rõ Niết-bàn chẳng thể là pháp bị hủy diệt, mà là thường trụ diệu hữu, nên chẳng phải là giả. Tuy nhiên, kinh Nhân Vương mới đúng là có đoạn văn ấy. Kinh Nhân Vương chép: “sự hiểu biết của Trí Nhất Thiết là thường trụ, vượt ngoài thế đế và nghĩa Đế Đệ Nhất.” Đây chính là đoạn văn của kinh duy nhất mà các vị Pháp sư đã không dẫn ra để làm chứng. Không dẫn ra là có ý. Vì cho kinh này ở vào tình trạng tồn nghi nên không đủ để làm chứng cứ.

Hai vị đã cùng đả phá như thế, còn kiến giải hiện tại thì thế nào?

- Giải: kiến giải của hai vị ấy nói về Niết-bàn chưa đủ. Nay lại dùng Đại luận và Trung Luận để bổ túc. Kệ của Trung Luận chép:

“Tất cả thật, phi thật
Vừa thật, vừa phi thật
Phi thật, chẳng phi thật
Đó là pháp Chư Phật.”

Bốn câu ấy rút lại thành ba câu:

a/ “Tất cả thật, phi thật” là câu thứ nhất.

b/ “Vừa thật, vừa phi thật” là câu thứ hai.

c/ “Phi thật, chẳng phi thật” là câu thứ ba.

Tất cả: Tức là hữu vi, vô vi, sinh tử Niết-bàn, nên gọi là tất cả. Phi thật: tức nói rõ hữu vi, vô vi, sinh tử, Niết-bàn đều là hư giả, nên mới là chẳng thật. “Tất cả là thật”, cũng là tất cả pháp vô vi đều hội nhập vào pháp tánh của chân như nên gọi là “tất cả thật”. Như các dòng sông đổ ra biển lớn cùng có một vị mặn. Đó tức là nghĩa theo Khai Thiện. “Vừa thật vừa chẳng thật”: Tức là nghĩa theo Trang Nghiêm. Trang Nghiêm nói sinh tử chẳng phải thật, Niết-bàn là thật, nên cho là vừa thật vừa phi

thật. "phi thật chẳng phi thật". Tức phi tất cả là thật, phi tất cả chẳng là thật. Hai lượt nhằm phá trừ kiến giải của hai vị nên nói về "phi thật chẳng phi thật".

"Do là pháp Chư Phật". Luận giải thích: "Nếu đối với ba thứ ấy đều đạt được sự tỏ ngộ thì gọi là pháp Phật. Còn đối với ba thứ ấy đều chấp thì trở thành hý luận, chẳng gọi là Phật pháp. Sở dĩ nói về ba thứ ấy là vì, nhằm để phá bỏ cái chấp cứ ng nhắc của Tùng Lai. Luận nói ba thức ấy đều là phương tiện của Như lai, vì chúng sinh nên giảng nói như thế. Nếu là thật tướng thì chẳng phải ba, chẳng phải chẳng ba. Ba câu đó đều là phương tiện. Khai Thiện, Trang Nghiêm chẳng rõ phương tiện ấy nên đối với phương tiện lại chẳng tường tận. Vì sao? Hai nhà đều có chỗ chấp nên trong phương tiện đã lãnh hội ý nghĩa chỉ một phần. Đạt được một phần của phương tiện cũng là tốt, nhưng ở trong một phần đó lại cùng nhau chống đối, đều chấp về đúng sai, phải trái, cho đó là cái thật của đạo lý được giảng nói. Khai Thiện cho đạo lý của hai đế gồm thâu đều tận cùng, Trang Nghiêm thì cho đạo lý ấy chẳng tận cùng. Chính vì thế mà trở thành sai lạc.

- Hỏi: Theo kiến giải hiện nay thì sự giải thích hai đế gồm thâu các pháp là tận cùng hay chẳng tận cùng?

- Giải: Kinh điển Đại thừa gồm có hai đoạn văn, đó đều la phương tiện của Như lai theo duyên mà giảng nói. Có lúc vì duyên nên giảng nói hai đế gồm thâu các pháp tận cùng. Có khi vì duyên lại nói là sự gồm thâu các pháp ấy chẳng tận cùng, tức gồm đủ hai tướng pháp môn: tận cùng và chẳng tận cùng. Lại nữa, nhằm khiến sự gồm thâu tận cùng thì tận cùng. Nhằm khiến sự gồm thâu chẳng tận cùng thì chẳng tận cùng, không hề có sự trở ngại, phương hại. Vì sao? Vì gồm lại ở một tông phái thì có đơn phức sáu thức hai đế. Trước sau nói rõ ba thứ hai đế. Có khi mở ra thì có ba đế, hữu đế, vô đế, phi hữu phi vô Trung Đạo đệ Nhất Nghĩa đế. Có lúc gồm thâu ba đế thành hai đế: hữu vô, đều là Thế đế. Phi Hữu phi vô là đệ Nhất Nghĩa đế. Cho đến hai, không hai là thế đế. Chẳng hai, chẳng không hai, là đệ nhất nghĩa đế. Nói theo đó thì không gì ngoài hai đế. Cứ như phần trước lại nói ra nghĩa: có văn của kinh như thế thì giải thích trước. Có văn của kinh như vậy thì giải thích sau, không hề có sự trái nhau.

PHẦN THỨ BẢY: NÓI VỀ NGHĨA ĐỒNG DỊ CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này thì trong các chương trước đã nói rõ, nay chỉ giải thích tóm lược: thứ nhất là dựa theo hai kinh Niết-bàn và Đại Phẩm mà

nói về hai đế đồng khác thứ hai đã nói ra các nhà đã giải thích về hai đế đồng khác.

1. Hai kinh nói về hai đế đồng khác: Đại sư trước đây đã nói: "Kinh Đại Phẩm cho rằng có của không thế đế, không của có là chân đế. Còn kinh Niết-bàn thì nói không của có là thế đế, có của không là chân đế. Vì sao như thế? Đại phẩm là kinh buổi đầu của Đại thừa. Niết-bàn là kinh sau cùng của Đại thừa. Giảng nói hai kinh ấy đều để trị bệnh khác nhau. Kinh Đại Phẩm, buổi đầu của Đại thừa, chính là đối trị với ba tạng vốn nói các pháp là có, phần nhiều nói theo nghĩa, "Hữu sở đắc", nên kinh Đại Phẩm cho rằng: "Hữu sở đắc", tức Thanh văn, Duyên giác". Do Tiểu thừa là hữu sở đắc, nên muốn gội sạch bệnh về có ấy, chỉ rõ sự giảng nói các pháp có chính là Thế đế. Các pháp rốt ráo không là nghĩa đế đệ Nhất. Sở dĩ như vậy là vì như Đại sư Tăng Duệ trong bài tựa Đại luận có viết: "Thấy tà kiến tự dấy khởi nên A-hàm mà được giảng nói. Biết cái vướng chấp về có là mê lầm nên Bát-nhã vì đó mà được soi chiếu". Như Niết-bàn cho không là Thế đế, có là chân đế, chính là nhằm đối trị, phá bỏ ba tu đoạn cho là chẳng có Niết-bàn. Tiểu Thừa chỉ rõ nguội thân bặt trí, đạt đến Niết-bàn vô dư. Vì rất mực mầu nhiệm nên Đại sư Tăng Triệu: "Trí là chất độc hại lẫn lộn, hình hài là gông cùm. Trí khiến cho hình hài mỏi mệt. Hình hài làm cho trí nhọc nhằn. Nên diệt bỏ thân để quy về không, dứt bặt trí để đắm trong cõi vắng lặng". Kinh Niết-bàn đối trị với bệnh "đoạn vô", nên nói đoạn vô chỉ là Thế đế. Nếu là Niết-bàn thường trụ, đầy đủ ba điểm, bốn đức tròn đầy, tức Niết-bàn diệu hữu thì đó là nghĩa đế đệ nhất. Đại sư nói: "Nếu nói theo nghĩa ấy thì có được sự nhận định như vậy. Còn nếu theo nghĩa khác thì chẳng đạt được." Đây là nghĩa riêng nơi một phần của hai đế. Nay, tiếp theo là nói về nghĩa chung.

Đại phẩm, Niết-bàn, tất cả các kinh điển Đại thừa đều cho có của không là thế đế, không của có là nghĩa đế đệ nhất. Đại Phẩm theo nghĩa này nên tự có văn. Niết-bàn cũng có sự giải thích ấy, nên Niết-bàn, trong đoạn đáp lời hỏi của Bồ-tát Văn-thù, chia ra mười thứ Hai đế, đều cho có là Thế đế, không là Nghĩa đế Đệ Nhất.

Lại nữa, trong kinh luận đều nói Chư Phật thường dựa vào hai đế để nói pháp, nói đối tượng được nương dựa là hai đế, có là thế đế, không là đệ nhất nghĩa đế. Nay dựa vào kinh Đại Phẩm cho có là thế đế, không là nghĩa đế đệ nhất. Kinh Niết-bàn thì trái với quan điểm ấy. Chỉ có đại phẩm là dựa vào hai đế, còn Niết-bàn thì phải chăng là chẳng dựa vào hai đế? Đã cho rằng Chư Phật thường dựa vào hai đế để

nói pháp, há một Đức Phật Thích-ca giảng nói hai kinh, như vậy là trái ngược sao? Theo đó mà suy thì biết có là thế đế, không là nghĩa đế đệ nhất, nghĩa ấy là chung.

Thêm nữa, kinh Đại Phẩm nói: "các pháp như huyễn như hóa. Niết-bàn như huyễn như hóa." Kinh Niết-bàn cũng như thế, nên văn kinh có câu: "Thành Ca-tỳ-la là không, đại bát Niết-bàn cũng là không?. Vì vậy, hai đế cũng có không là chung cho hai kinh.

Hoặc như đại luận nói về bốn Tất-đàn chung cho mười hai bộ kinh, tám muôn kho tàng chánh pháp. Trong bốn Tất-đàn thì ba cái trước là có, một cái sau là không, nên bốn Tất-đàn là hai đế. Bốn tất đàn đã không hiểu thì hai đế sẽ không đạt.

Lại nữa, hai đế, hai cảnh có không phát sinh hai trí quyền thật, soi sáng có là Quyền Trí, chiếu tỏa không là thật trí. Rõ ràng là người của Tùng Lai cho hai trí có không là hai trí của Bát-nhã. Hai Trí động tĩnh là hai trí của Duy-ma. Nay nói là chẳng đúng. Hai trí không hữu, quyền thật cha mẹ của pháp thân Chư Phật ba đời trong mười phương. Kinh Duy-ma chép: "Trí độ là mẹ của Bồ-tát, phương tiện xem là cha. Tất cả các bậc Đạo sư không vị nào không từ đó sinh ra." Đã gọi là tất cả các bậc đạo sư đều do hai trí sinh ra, đâu chỉ dừng ở kinh Đại Phẩm mà chẳng chung cho Niết-bàn hay sao? Do hai Trí là chung nên hai đế cũng là chung.

Hơn nữa, như Đại luận chép: "nếu theo đúng như quán Bát-nhã của Phật và Niết-bàn thì ba tướng ấy chẳng khác. Còn như hai trí động tĩnh cũng chẳng phải chỉ có ở Duy-ma là giáo pháp ở thời kỳ thứ ba. Vì sao? Cái tĩnh bên trong được soi sáng là thật. Cái biến chuyển ở bên ngoài được tác động là quyền. Đó tức tự hành hóa là thật, hóa độ kẻ khác là quyền. Bắt đầu tự phát tâm, kết cuộc ở chỗ giác ngộ trọn vẹn đều có mặt của hai trí ấy, đâu chỉ riêng có ở kinh Duy-ma. Vì ý nghĩa đó nên hai đế của có không chung cho tất cả các kinh. Hai đế có không đã thế thì hai đế của ba phần cũng như vậy. Theo Đại sư Tăng Duệ, lấy ý từ dụ về nghi luận để giải thích: Vì sao Đại Phẩm nói về không còn Niết-bàn nói về có? Đại sư nói: "Đại Phẩm nhằm dứt trừ luống dối, còn Niết-bàn thì nhằm hiển bày Diệu Hữu." Tuy vậy, hai lời này cùng thành tựu lẫn nhau phải dứt bỏ luống dối thì Diệu hữu mới được hiển bày. Cũng như Diệu hữu được hiển bày thì luống dối liền bị dứt trừ. Tuy là hai kinh cùng hỗ tương để thành tựu, nhưng trước cần tẩy sạch hư vọng thì Diệu Hữu mới hiển bày. Rõ ràng cái "tức là" này là kiến giải hiện tại về Niết-bàn có nghĩa "Hữu Sở Vô" "Vô sở Hữu". Gội sạch vọng

tức là Niết-bàn theo nghĩa "Hữu sở vô". Diệu hữu được hiển bày tức là Niết-bàn theo nghĩa "Vô sở Hữu". Do đó nên kinh nói rõ: "Không là hai mươi lăm hữu, chẳng không là đại Bát Niết-bàn."

Một lượt là như thế! Lượt thứ nhì đều là không. Kinh chép: "Người trí thấy không và chẳng không". Người trí đã thông hiểu về không, chẳng không của sinh tử, tức rõ về cái có, chẳng có của Niết-bàn. Đây chính là làm hiển bày các pháp chẳng phải không, chẳng phải có. Chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn. Đó tức là nghĩa có ba phần như trước đã giải thích, có thể rõ.

2. Nói rõ về sự đồng khác của hai đế (với những kiến giải của các nhà) xưa nay có "Hai đế của chuột gặm nhân hạt dẻ", và Hai đế của bàn tay cầm quả cô (hay quả dưa) nhúng vào nước. Hai đế "của chuột gặm nhân hạt dẻ" tức là tánh không, chẳng không: Giả của giả là Thế đế, tánh không là chân đế. Hai đế của "bàn tay cầm quả cô" thì Giả là Thế đế, Thể của Giả tức không là chân đế. Nói rộng thì như những giải thích thường gặp v.v...

Tiếp theo là Chu Ngung nói về "Ba Tông hai Đế". Ba Tông là:

a/ Bất không Giả.

b/ Không Giả

c/ Giả không

Pháp sư Quang Đại ở chùa Dã Thành đã sử dụng nghĩa "Giả không". Khai Thiện cũng sử dụng nghĩa ấy. Nhưng trong sự sử dụng thì hoàn toàn chẳng đạt được ý. Như cô gái xấu xí mà bắt chước cách nhăn mặt của Tây Thi thì càng xấu hơn. Cô gái ấy biết nhăn mặt là đẹp nhưng không biết cái nhăn mặt ấy do đâu mà đẹp. Khai Thiện sử dụng kiến giải về ba tông chẳng đạt được ý, cũng là một trong những hạng người bắt chước nhăn mặt.

Tuy nhiên nghĩa của Ba tông về "Bất không giả", lại là "Chuột gặm nhân hạt dẻ". Còn "không Giả" thì là "Bàn tay cầm quả cô". Và kiến giải hiện nay giải thích về Hai đế của phần đầu chính là nghĩa "Giả không". Giả nên không, tuy không mà hiện rõ là giả, không nên giả, tuy giả mà rõ ràng là không. Không và có chẳng hề bị ngăn ngại. Nói tóm lược về Hai đế đã xong.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TAM LUẬN DU Ý NGHĨA

SỐ 1855

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1855

TAM LUẬN DU Ý NGHĨA

Tác giả: Pháp sư Thạc

LƯỢC CHIA THÀNH BỐN PHẦN:

1. Nói về sự tiếp cận, lãnh hội ý nghĩa kinh luận.
2. Nói về chỗ quy về của bốn luận.
3. Nói về tông chỉ của Trung Quán.
4. Nói về các câu hỏi mở rộng.

1) NÓI VỀ SỰ TIẾP CẬN, LÃNH HỘI Ý NGHĨA KINH LUẬN:

Lược nói ba thứ:

a/ Nói về người nói về Bồ-tát khác nhau.

b/ Biện minh về các kinh, luận khác nhau.

c/ Nói về đối tượng được hóa độ với căn duyên lợi, độn khác nhau.

Đây tức là Phật, Bồ-tát là nhân duyên, kinh luận là nhân duyên, các thể (đối tượng) là nhân duyên. Người tức Đức Phật Thích-ca đã hành hóa. Còn Long Thọ là Bồ-tát hành hóa. Có Phật nên có Bồ-tát, có Bồ-tát nên có Phật. Chỗ đạt đến, chẳng phải Bồ-tát hành hóa có Phật thì chẳng phải Bồ-tát. Phật hành hóa với phương tiện của hai trí đem lại lợi ích cho muôn vật. Do Bồ-tát hành hóa nên hai tuệ gắn liền với duyên, hai trí đem lại lợi ích cho muôn vật nên chỗ giảng nói được gọi là kinh. Do hai tuệ luôn gắn liền với Duyên nên chỗ giảng nói về duyên được gắn bó ấy nên gọi là luận. Chỗ nói giảng về duyên được gắn bó gọi là luận tức là phá trừ tà, làm hiển lộ chánh. Chỗ thuyết giảng được gọi là kinh tức là cửa giáo pháp của hai đế. Dùng cửa giáo pháp của hai đế, chính là để gắn liền với duyên. Duyên của đối tượng gắn liền

ấy vâng nhận giáo pháp của hai đế. Dùng giáo pháp để giải thích rõ về duyên nên giáo pháp là giáo pháp của duyên. Vâng nhận nơi giáo pháp nên duyên là duyên của giáo pháp. Giáo pháp là giáo pháp của duyên nên giáo pháp xứng hợp với duyên. Duyên là duyên của giáo pháp nên duyên xứng hợp với giáo pháp. Giáo pháp xứng hợp nơi duyên nên gọi là cảm ứng. Duyên xứng hợp với giáo pháp nên gọi là cảm ứng. Cảm ứng nên giảng nói có không ở hai đế. Ứng cảm nên tỏ ngộ về không, có, hai, không hai. Tạo được lợi ích như thế nên ngay đó khai mở đường tỏ ngộ về một đạo, việc làm đã xong, nên Niết-bàn của phương tiện gọi là phương tiện của Phật, Bồ-tát.

Về phương tiện của Phật, Bồ-tát, chỉ rõ chư Phật vắng bóng ở thế gian thì sẽ có Bồ-tát hưng khởi. Thánh do mặt trời, mặt trăng đem lại sự thành tựu cho bốn loài. Vì thế hiện tại tuy mặt trời ẩn thì có mặt trăng hiện ra. Nên Chư Phật vắng bóng ở thế gian thì có Bồ-tát. Do đó, Pháp sư Tuệ Viễn nói: "Ánh sáng mặt trời tuy đã lặn khuất, nhưng vẫn còn ánh sáng mặt trăng." Bởi vậy mà có Bồ-tát Long Thọ xuất hiện. Nhưng ở đời mạt pháp, chúng sinh căn trí chậm lụt, nghe nói có thì sinh ra sự hiểu biết về có, nên có thì chấp vào có, chẳng rõ có chẳng phải thật có. Nghe nói về không thì sinh ra sự hiểu biết về không, nên không thì chấp vào không, chẳng rõ không chẳng thật không. Đã chấp có chấp không thì cũng chẳng biết có chẳng thật có, không chẳng thật không, cũng chẳng rõ có không là "phi phi Hữu", "phi phi vô". Do đó nói về không hai cũng mất nơi hai, đã mất lý nên mất cả giáo pháp. Như thế thì hai, không hai đều mất, nên lý giáo cũng đều mất, trở thành kiến chấp luống dối về đọan, thường. Lời tựa chép: "Bậc Thánh vô thượng cho đó là sự vướng mắc, bậc đại sĩ vì vậy mà lo sợ." Nên Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ở đời, phá trừ các kiến chấp về đọan thường của chúng sinh, nói chẳng đoạn chẳng thường tức là Trung thật. Đã biết ở Trung thì mới rõ có không ở hai đế là nhân duyên giả danh của Chư Phật. Hai đế của sự giả danh ấy tức là chẳng sinh chẳng diệt, cho tới không đến không đi. Do vậy, Hai đế của giả danh tức là tám bất. Kinh Anh Lạc chép: "Hai đế, tức là chẳng sinh chẳng diệt, cho tới không đến không đi." Nay Bồ-tát Long Thọ nhằm phá trừ mê lầm về đoạn thường, phát huy không, và có ở hai đế, lại khiến cho chúng sinh biết rõ về không, có ở hai đế, tức là tỏ ngộ về không hai. Như thế là tạo lợi ích, ngay lúc ấy cùng biểu thị cho đạo duy nhất, ý chính của việc Bồ-tát xuất hiện ở thế gian là như vậy.

- Hỏi: Thế nào là kinh, luận chung riêng?

- Đáp: Đức Như lai bắt đầu từ vườn nai, kết thúc ở rừng Sa-la, giảng nói tuy có mười hai bộ kinh với tám mươi bốn ngàn kho tàng chánh pháp, suy xét về chỗ quy về ấy, đều là nhằm dứt trừ mọi thứ điên đảo luống dối của chúng sinh, mở ra đạo duy nhất. Đó là tính chất chung của các kinh.

Còn gọi là "kinh riêng", tức Đức Như lai vì hai thứ căn duyên lớn nhỏ, nên mở ra hai thứ quán theo phương tiện là sinh diệt và không sinh diệt. Hoặc là duyên của căn trí lớn nhỏ, theo phương tiện giảng nói về sinh diệt của không sinh diệt, hoặc là duyên của căn trí lớn nhỏ, theo phương tiện mở ra cửa không sinh diệt của sinh diệt. Đó là ý nghĩa của tính chất riêng của kinh.

Gọi là tính chất chung, riêng của luận: tức sau khi Phật diệt độ, sự truyền thừa để giữ gìn kho tàng chánh pháp có hai mươi ba người, đều để phá trừ tà kiến mê lầm, khai mở phát huy giáo pháp chân chính. Phá trừ mê chấp theo lối tà, tức là nói ra một cách thích hợp những người mất gốc chẳng biết quay về nguồn cội. Khai mở phát huy giáo pháp chân chính tức là báo đáp ân đức của Phật. Các luận tuy nhiều nhưng cùng một ý nghĩa ấy. Đó là tính chất chung của luận.

Về tính chất riêng của luận: Phật đã có hai phương tiện sinh diệt và không sinh diệt. Duyên của con người thời Mạt pháp phước mỏng căn độn, vâng nhận hai giáo pháp ấy đều làm mất tông chỉ. Nghe nói sinh diệt liền chấp trước, chẳng biết sinh diệt ấy là sinh diệt của không sinh diệt, nên sinh diệt tức là không sinh diệt. Lại nghe nói về không sinh diệt thì chấp vào không sinh diệt, chẳng rõ không sinh diệt ấy là không sinh diệt của sinh diệt, nên không sinh diệt tức là sinh diệt. Do đó mà Mã Minh, Long Thọ, tức là các bậc "Đại Nhân bốn thứ nương dựa" phá bỏ hai duyên ấy, phát huy giáo pháp không sinh diệt của Phật, tức là nói về không sinh diệt. Phát huy phương tiện, bàn về sinh diệt của Phật nên gọi là sinh diệt. Đó là ý nghĩa riêng của luận.

Vả chăng, nay nói ra kinh, luận nói về sinh diệt chính là để làm rõ kinh nói về không sinh diệt. Đối hợp với luận, nói về không sinh diệt. Kinh giảng nói về không sinh tuy là vô cùng, lược nói về giáo pháp đầu cuối của kinh Bát-nhã và Niết-bàn: Nói về ba nghĩa:

a. Nói rõ hai nhân hai quả.

b. Nói rõ một nhân một quả

c. Nói chẳng phải nhân, chẳng phải quả.

a) Hai nhân hai quả: Đây là chỗ giải thích của Đại Phẩm: "Bát-nhã là nhân, Trí Nhất Thiết là quả". Kinh Niết-bàn chép: "Phật tánh là

nhân, Niết-bàn là quả, đó là nghĩa về hai nhân quả.

b) Nhưng nhân của Bát-nhã vẫn là nhân của Phật tánh, nên tuy hai nhân mà rốt cuộc là một nhân. Quả của Trí Nhất Thiết còn là quả của Niết-bàn, nên tuy hai quả mà chung cuộc là một quả. Đó là một nghĩa về một nhân một quả.

c) Nhưng do nhân mà có quả, quả là quả của nhân. Đối tượng của nhân chẳng phải là quả, do có quả nên có nhân. Nhân là nhân của quả, do vậy chẳng phải nhân. Vì thế chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Trình bày gọi là Chánh pháp, ở kinh là Chánh pháp, ở luận là Trung thật. Đối tượng phát sinh của Trung thật gọi là Quán, chỗ thích nghi của Quán gọi là Luận.

Tuy nhiên, chánh là do duyên, duyên đã chẳng phải duyên thì chánh thành chẳng phải chánh. Do vậy, chẳng phải duyên cũng chẳng phải chánh, đã chẳng phải chánh tức chẳng phải quán, chẳng phải trung thì chẳng phải kinh chẳng phải luận chẳng phải Phật, chẳng phải Bồ-tát. Hoàn toàn vắng lặng, không bến bờ, đường đạo thật sự bình đẳng, mở ra thì pháp giới được hiển bày, dàn trải. Thu lại thì một mảy may cũng không xuất phát.

2) NÓI VỀ CHỖ QUY VỀ CỦA BỐN LUẬN :

Tựu trung gồm có hai lý:

a. Nói ý của bốn luận giống nhau.

b. Nói rõ ý của bốn luận khác nhau.

a/ Nói rõ ý của bốn luận giống nhau: Tóm lại có hai thứ giống nhau, một là người giống nhau, hai là pháp giống nhau.

- Về người giống nhau: Mã Minh, Long Thọ, Đề-bà, Thiên Thân, tuy là những vị sống khác đời, nhưng đều là các bậc Bồ-tát bốn chỗ nương dựa, xuất hiện ở thế gian để hành hóa đạo pháp. Vì thế kinh Niết-bàn chép: “Bốn hạng người xuất hiện ở đời, có thể đem lại nhiều lợi ích, là bậc bốn chỗ nơi nương dựa của thế gian, nên biết là Chư Phật.”

Tuy đồng là nương dựa, nhưng sự truyền thừa, duy trì kho tàng chánh pháp đầu cuối về luận có hai mươi ba vị, bắt đầu từ Ma-ha Ca-diếp, cuối cùng là Tỳ-kheo Ngưỡng Tử.

- Hỏi: Bồ-tát Mã Minh phó chúc cho vị nào? Cho tới Đề-bà phó chúc cho ai?

- Đáp: Bồ-tát Mã Minh nhập diệt thì phó chúc cho Tỳ-kheo Tỳ-La. Tỳ-kheo Tỳ-la diệt độ phó chúc cho Long Thọ, Long Thọ nhập

Niết-bàn phó chúc cho Đề-bà. Đề-bà nhập diệt phó chúc cho La-thập. Sự truyền thừa nối tiếp như thế cho tới khi phó chúc cho Tỳ kheo Sư Tử.

- Hỏi: Pháp Thắng Ha-lê cho đến Chiên-diên, Đạt-ma phó chúc cho ai?

- Đáp: Đây đều là các vị Luận Sư trong sự truyền thừa nối tiếp của các bộ phái khác, chẳng phải là sự truyền thừa kho tàng chánh pháp, đều là đối tượng bị phá trừ của các Bồ-tát như Mã Minh, Long Thọ v.v...

- Về pháp giống nhau: lược nói có bốn loại:

a. Nói bốn luận tuy tên gọi, cách cấu trúc khác nhau nhưng đều là luận của Đại thừa với các lý mầu không có sự nương dựa, không chấp trước sự đạt đạo, là tông chỉ chính của bậc Thánh giác ngộ.

b. Bốn luận đều ra đời sau Phật diệt độ, chính là vì giáo pháp đang hồi bị trì trệ, mê lầm, làm mất đường đạo, nên bốn luận cùng nhằm phá trừ mê chấp, cùng dốc phát huy giáo pháp lớn của Phật.

c. Nói rằng Long Thọ, Đề-Bà tuy thầy, trò có sự khác nhau, nhưng cùng vâng nhận giáo pháp từ hai đế của Như lai, phát sinh ra hai trí, nên dấy được ngọn gió từ bi có tác động lớn và soạn ra các bộ luận ấy.

d. Long thọ, Đề-bà là các bậc "bốn chỗ nương dựa". Cùng ở trong dòng sông Phật tánh, thực hiện sự hành hóa ấy, tỏ ngộ một cách thấu suốt các pháp là chẳng sinh chẳng diệt, cho tới không đến không đi, có khả năng phát huy giáo Pháp của Phật.

Còn như pháp Thắng Ha-lê, đã trở thành sự mê chấp về đoạn thường, sinh diệt, tức thuộc về dòng xoáy của mười hai nhân duyên sinh tử. Nay, với bốn luận ấy, mở mang làm rõ tám bất, phá trừ mê chấp về đoạn thường, nhằm khiến cho biển Phật tánh thường tồn tại, khởi sắc, còn dòng xoáy nhân duyên thì khô cạn. Vì vậy mà bậc "bốn chỗ nương dựa" xuất hiện ở đời, soạn ra bốn luận ấy, đại ý giống nhau.

b/ Nói rõ ý của bốn luận khác nhau: có hai phần:

- Dựa theo ba luận nói rõ sự khác nhau đối với Thích Luận.

- Theo ba luận tự nói về chỗ khác nhau.

a. Đối với ba luận, nói rõ sự khác nhau của Thích Luận:

Như ba luận thì gọi là luận riêng chung, còn Thích luận thì gọi là luận chung riêng.

- Ba luận gọi là luận về riêng chung:

Ba luận chung ở chỗ cùng phát huy tất cả giáo pháp của Phật, cùng chung ở điểm phá trừ tất cả mọi sự mê lầm. Do vậy, Trung luận,

luận Thập Nhị Môn phá trừ tất cả sự mê chấp của người thuộc Nội giáo, mở mang mọi giáo pháp của Phật. Còn Bách Luận thì phá trừ sự mê lầm của ngoại đạo, cũng nhằm phát huy tất cả giáo pháp của Đức Như lai. Hai mươi bảy phẩm của luận, về chiều dọc chiều ngang (thời gian và không gian) phá trừ tất cả các pháp, mở đầu phá nhân duyên, sau rốt phá tà kiến. Hai mươi bảy phẩm là hai mươi bảy điều đối với các pháp sinh tử và Niết-bàn, phàm và Thánh, tỏ ngộ và mê lầm, không gì không phá trừ rốt ráo, phá trừ theo chiều dọc, từ nhân duyên kết thúc ở tà kiến, năm quan điểm đều phá trừ, có hai, không hai, cho đến chẳng phải có chẳng phải không, phi phi hữu, phi phi vô đều được phá bỏ. Các thứ bệnh mê chấp đã dứt thì hai giáo pháp lớn nhỏ giới phương tiện giả danh của Phật tự nhiên được mở bày. Vì thế gọi là Luận riêng chung.

- Còn ý chính của Thích Luận, điểm chung là nhằm mở rộng các giáo pháp, chung phá trừ các thứ mê lầm, nhưng văn chính là giải thích bộ Bát-nhã. Do đó gọi là Luận chung riêng.

Trong Thích Luận chia ra bốn quan điểm:

Phá trừ mà chẳng thu dụng.

Thu dụng mà chẳng phá trừ.

Vừa thu dụng vừa phá trừ.

Chẳng phải thu dụng, chẳng phải phá trừ.

- ***Phá trừ mà chẳng thu dụng:***

Như trường hợp của Ca-chiên-diên tử cùng hệ phái vị ấy, tự cho là bậc thông hiểu sáng suốt, phát huy giáo pháp Phật. Nhưng đó, chẳng những không thể hiện được điều mình đề ra, chẳng những không phù hợp với ý nghĩa Đại thừa, mà còn làm mất cả tông chỉ của ba tạng. Do đó, ý của Luận chủ là chỉ phá trừ mà chẳng thu dụng.

- ***Thu dụng mà chẳng phá trừ:***

Nếu là cửa giáo pháp lớn nhỏ theo phương tiện giả danh của Đức Phật thì thu dụng mà chẳng phá trừ.

- ***Vừa thu dụng vừa phá trừ.***

Vì duyên là sự mê chấp đối với giáo pháp Đại, Tiểu của Phật, nên nay chỉ phá trừ chỗ mê chấp một cách xứng hợp và thu dụng giáo pháp Phật. Do đó gọi là thu dụng.

- ***Chẳng phải thu dụng, chẳng phải phá trừ:***

Nói các pháp bản tánh là thanh tịnh, nên thật sự là không có đối tượng bị phá trừ, cũng không có sự thu nhận.

Nếu là ba luận thì chỉ phá bỏ các mê chấp mà thu dụng giáo pháp Phật, nên khác với Đại luận.

- Hỏi: Ba luận chỉ nghiêng về một bên phá trừ, chẳng thu dụng, còn Thích Luận, thì vừa phá vừa thu, há chẳng phải là lấy, bỏ hay sao?

- Đáp: Ba luận tuy phá trừ mà thực chất là không có chố phá trừ. Thích Luận tuy thu dụng mà cũng chẳng có đối tượng được thu dụng.

b. Dựa theo ba luận, tự nói về chỗ khác nhau:

Lược chia ra làm mười chi tiết:

1. Sự đặt tên của ba luận có lý giáo khác nhau.

2. Nói ba luận có đế, trí chẳng giống nhau.

3. Nói ba luận giải thích về đế, có đế của giáo pháp và đế của nơi chốn khác nhau.

4. Nói ba luận giải thích về trí có sự hơn kém khác nhau.

5. Nói ba luận phá trừ Duyên có trong, ngoài khác nhau.

6. Nói ba luận trong sự phát huy và đả phá có chính phụ chẳng khác nhau.

7. Làm rõ ba luận có tính chất giả hữu theo sự đối hợp khác nhau.

8. Nói ba luận, có đối ứng với duyên, chẳng đối ứng với Duyên khác nhau.

9. Nói ba luận, về sự tỏ ngộ đối với Duyên của đối tượng được hóa độ có sự sâu cạn khác nhau.

10. Làm rõ trường hợp thầy trò của ba luận xuất hiện ở đời lâu xa, gần khác nhau.

1.Về sự đặt tên khác nhau:

Các luận Tiểu thừa gồm có ba thứ dựa theo:

- Một là đặt tên theo người: Như Luận Xá-lợi-phất Tỳ-đàm.

- Hai là đặt tên theo pháp: Như Luận Thành Thật v.v...

- Ba là theo thí dụ mà đặt tên: Như Luận Cam Lộ Tỳ-đàm, Luận Nhật Xuất.

Nay ba luận này, sự mang tên có tính chất chung, riêng.

- Về tính chất chung: Ba luận cùng phá trừ kiến chấp về đoạn, thường đều làm sáng tỏ cái thật của Trung Đạo. Do đó, về tính chất chung, ba luận được gọi là Trung. Lại nữa, ba luận đều nhằm mở bày đạo pháp, khiến cho chúng sinh bỏ mê lầm, trở về hội nhập với tỏ ngộ. Vì thế, ba luận đều được xem là cửa xứng hợp. Ba luận đều có số lượng kệ, do đó ba luận được gọi chung là Bách Luận. Ba Luận đều giải thích ý Phật, do đó ba luận được gọi chung là Thích Luận.

- Chung mà có nét riêng thì có ba ý:

Như Trung Luận thì theo cái thật của ý mà đặt tên. Nếu là Luận

Thập Nhị Môn thì theo ngôn từ giáo pháp mà đặt tên. Còn Bách Luận thì theo số lượng bài kệ mà đặt tên.

- Hỏi: Vì sao Trung luận được gọi là theo sự thật của lý mà đặt tên? Nếu theo sự thật của lý đặt tên mà cho là Trung, vậy vì sao chẳng theo cái thật của lý để lập tông, dùng Trung làm tông chỉ?

- Đáp: Tông chỉ là hai đế nhằm phát huy giáo pháp của Phật. Gọi là cái thật của lý ấy là muốn làm sáng tỏ đối tượng được biểu thị. Đối tượng được biểu thị của hai đế là lý mầu không hai, gọi đó là Trung. Nên lấy cái thật của lý làm tông chỉ cho hai đế. Đó tức là gồm đủ cả giáo pháp, lý mầu, do vậy, tông chỉ là tên gọi của luận, giải thích lẫn nhau. Luận Thập Nhị Môn theo giáo pháp mà đặt tên: Nói rõ người hành hóa, xuất xứ của ngôn từ, giáo pháp đều được hội nhập với đạo. Giáo pháp ấy có thể mở thông đạo lý, khiến cho người hành hóa được hội nhập chỗ tỏ ngộ. Cho nên gọi là theo ngôn giáo mà đặt tên. Trung luận thì theo chỗ thật của lý mà đặt tên. Luận Thập Nhị Môn thì theo giáo pháp mà đặt tên. Đó tức là nghĩa về giáo pháp, lý mầu là nhân duyên, là chủ thể đối tượng.

Bách Luận gọi là theo số lượng bài kệ mà đặt tên, như đại sư nói thí dụ. "Như trăm vị tướng mạnh mẽ có thể phá trừ kẻ địch, khiến cho dân chúng được an ổn, nước nhà được vẹn toàn." Khen ngợi những vị ấy là trăm vị tướng mạnh mẽ, thì Bồ-tát Đề-bà cũng thế. Dùng trăm bài kệ đó để phá trừ đám giặc thù là chín mươi sáu thứ ngoại đạo, khiến cho trí tuệ sáng tỏ của chúng sinh được mở bày, chánh pháp của Như lai được giảng nói, truyền bá ở thế gian. Nên khen ngợi trăm bài kệ ấy có công năng phá trừ, được gọi tên là Bách Luận.

- Hỏi: Bách Luận có được gọi là Trung chăng?

- Đáp: Vấn đề này gồm có bốn quan điểm:

a. Cả hai cùng xả bỏ, mà chẳng phải Trung.

b. Ở nơi Trung mà chẳng phải là cả hai lìa bỏ.

c. Vừa là Trung vừa là hai lìa bỏ.

d. Chẳng phải Trung, chẳng phải hai lìa bỏ.

a) Cả hai cùng lìa bỏ, mà chẳng phải Trung: Tức là Bách Luận, tuy đối với tội lỗi, tai họa đều lìa bỏ cả hai, nhưng chẳng gọi là Trung.

b) Trung chẳng phải lìa bỏ cả hai: Đây là chỗ giải thích trong kinh: một sắc một hương đều là Trung, chưa hẳn đều lìa bỏ cả hai.

c) Vừa là Trung vừa là hai lìa bỏ: Tức là Trung Luận lìa bỏ cả hai về đoạn thường, nên gọi là lìa bỏ cả hai. Cũng gượng gọi là cái thật của Trung, do đó gọi là Trung.

d) Chẳng phải Trung, chẳng phải hai xả bỏ: phần này có hai ý:

- Một: Điên đảo chấp đoạn, thường nên chẳng phải Trung, chẳng phải hai xả bỏ.

- Hai: Bản tánh các pháp là thanh tịnh, nên chẳng phải Trung, chẳng phải hai xả bỏ.

2. Nói rõ giáo pháp nơi tông chỉ có ba luận khác nhau:

Như Trung luận thì lấy hai đế làm tông chỉ, Bách luận dùng hai trí làm tông chỉ. Luận Thập nhị môn thì trước sau có hai đề xuất: một là giống với Trung luận lấy hai đế làm tông chỉ, hai là lấy cảnh, trí làm tông chỉ.

- Trung Luận lấy hai đế làm tông chỉ: Chư Phật nói pháp luôn dựa vào hai đế. Nhưng Long Thọ và người ngoài đồng học hai đế của Phật có chỗ hơn kém. Người ngoài học hai đế của Phật trở thành "đoạn thường, sinh diệt, lai xuất, nhất dị". Còn Long Thọ thấu đạt hai đế của Phật là chẳng sinh chẳng diệt, cho tới không đến không đi. Do đó, chương đầu là xả bỏ tức nói rõ tám bất. Tám bất tức là Hai đế. Vì vậy, dùng hai đế làm tông chỉ. Như Bách Luận, vì đối mặt nhằm bẻ gãy mọi luận điểm của ngoại đạo khiến cho chín mươi sáu thứ tà thuyết ấy, về lý thì thua, về lời thì hết. Tán dương hai trí ấy có công năng ngăn chận tà, hiển bày chánh, nên dùng hai trí làm tông chỉ của Bách Luận.

3. Nói rõ ba luận giải thích về đế có đế của nơi chốn, đế của giáo pháp khác nhau:

Làm rõ chung về ba luận, giải thích về đế: tức có đế của nơi chốn và đế của giáo pháp, chung mà dẫn về riêng. Bách luận thì nói về đế của nơi chốn. Trung luận thì sáng tỏ đế của giáo pháp. Sở dĩ như thế là vì, đế của nơi chốn thì cạn, đế của giáo pháp thì sâu. Trung luận nói về cửa giáo pháp có không giả danh của Như lai đều là bất sinh bất diệt. Còn như Bách luận thì dựa theo hai duyên mà làm rõ hai đế của nơi chốn.

- Hỏi: Đế của nơi chốn và đế của giáo pháp khác nhau thế nào?

- Đáp: Đế của giáo pháp dựa theo ngôn từ chân thật thành tựu của Phật, còn đế của nơi chốn thì theo hai duyên để làm rõ về hai thật: nơi chốn theo phàm phu là thật.

- Hỏi: Kinh nói: Tất cả thế đế, nếu đối với Như lai tức là nghĩa đế đệ nhất. Vậy đó là cái gì đối với đế của nơi chốn?

- Đáp: Đế ấy là nhân duyên đối với đế của nơi chốn.

- Hỏi: Cùng như thế, đế của giáo pháp thì chẳng theo Duyên để sử dụng giáo pháp. Còn đế của nơi chốn nếu không có ngôn từ giáo pháp

thì đâu được gọi là Đế?

- Đáp: Đế của giáo pháp chẳng phải chẳng gắn liền với duyên, vâng nhận giáo pháp ấy tức liền tỏ ngộ về lý, nên gọi là đế của giáo pháp. Còn đế của nơi chốn cũng vâng nhận giáo pháp của Phật, nhưng chỉ ở chỗ nương dựa tạo được sự lý giải, chẳng thể có sự tỏ ngộ rộng nên gọi là đế của nơi chốn.

4. Nói ba luận sử dụng trí có chỗ hơn kém khác nhau: Như Trung luận thì nói rõ về Trí thật phương tiện của thật Trí. Bách Luận thì nói thật trí và quyền trí. Quyền trí thì kém, còn thật Trí thì hơn.

- Hỏi: Do đâu Long Thọ sử dụng Trí Thật phương Tiện? Còn Bách Luận thì dùng thật trí và quyền trí?

- Đáp: Bồ-tát Đề-bà phải đối mặt với mọi Luận điểm của ngoại đạo, một thời sự dụng công năng của phương tiện khéo léo, nên quyền trì thì kém. Trung Luận thì đối với Phật pháp nhằm sửa lại cho đúng, sửa sang việc nhà, việc nước chẳng phải là việc trong một thời. Do vậy mà hai trí thì hơn hẳn. Ví như hai kinh Đại Phẩm và Tịnh Danh giải thích về trí và chỗ hơn kém. Đại Phẩm thì nói về trí thật phương tiện nên công dụng của nó thì hơn. Tịnh danh thì nói về hai trí quyền, thật, công dụng của chúng thì kém.

- Hỏi: Hai kinh nói tính chất hơn kém ở ba trí cùng với ba Luận nói tính chất hơn kém ở trí thì thế nào?

- Đáp: Hai kinh nói rõ về trí chung cho việc phá lập. Như kinh Đại Phẩm đã phá hữu sở đắc mà nói rộng về pháp môn nhân quả. Còn kinh Tịnh Danh thì phá trừ sự mê chấp hoặc Đại hoặc Tiểu mà làm sáng tỏ khắp về diệu dụng chẳng thể nghĩ bàn của Bồ-tát. Nếu là ba luận thì chỉ dốc phá trừ sạch các pháp, chẳng nói ra việc lập.

- Hỏi: Phật pháp là biển rộng với vô lượng kho pháp báu, ba luận đâu chỉ phá trừ một mà nói pháp Phật ấy là chung cho toàn bộ các luận? Khác nào thầy thuốc quen cũ dùng sữa, còn ông lão làm ruộng thì ăn muối!

- Đáp: Tất cả chúng sinh nghe pháp quán theo hướng Bát-nhã thì đều chấp mắc ở chỗ giáo pháp mình vâng nhận trở thành bệnh. Do vậy mà ba luận nhằm phá trừ các chỗ chấp mắc ấy, phá bỏ khắp bệnh mê chấp của chúng sinh. Nếu bệnh ấy được dứt trừ thì giáo pháp chân chính của Như lai tự mở bày, bởi thế chẳng cần phải lập riêng.

5. Nói ba luận phá trừ các duyên có trong ngoài khác nhau:

Như Trung Luận và Luận Thập Nhị Môn thì phá trừ người học theo Nội giáo. Bách Luận thì phá bỏ cái học của ngoại đạo. Sở dĩ như

thế là vì, thời đại Long Thọ xuất hiện là Chánh pháp mới diệt, Tượng pháp mới bắt đầu, trong đó có bệnh mê chấp của người Nội giáo đang thịnh hành. Đại Luận chép: "Sau Phật diệt độ hơn năm trăm năm, có năm trăm bộ phái xuất hiện ở đời, đều chấp kiến giải của mình là đúng, mọi kiến giải khác là sai, chẳng rõ ý Phật mục đích là giải thoát, nên nghe nói về pháp không rốt ráo thì ưa chuộng tà, che lấp chánh". Do đó mà Bồ-tát dốc trừ tà, làm hiển bày chánh, nên được gọi là phá trừ cái học trong Nội giáo.

- Hỏi: Long Thọ phá trừ cái học trong nội giáo, chẳng những dứt trừ bệnh mê chấp trong giáo pháp mà còn thu dụng, chọn lấy giáo pháp của Phật. Đề-bà phá trừ cái học của ngoại đạo cũng có nghĩa nhằm thu dụng chọn lấy phải chăng?

- Đáp: Cũng có nghĩa ấy. Như phẩm Văn Tự của nghĩa kinh nói: "Tất cả kinh sách, chú thuật đều là pháp của Phật nói, chẳng phải là của ngoại đạo". Do đó cũng có sự thu dụng để quy về nội giáo.

Lại nữa, Đại Kinh chép: "Luân Vương xuất hiện ở thế gian lại thu dụng, chọn lấy các thứ trâu bò" cũng là việc ấy.

- Hỏi: Bách Luận phá trừ ngoại đạo mà có nghĩa thu dụng giáo pháp của ngoại đạo hay chăng? Trung Luận phá trừ sự mê chấp của nội giáo có nghĩa là thu dụng hay không?

- Đáp: Cũng có nghĩa ấy. Nên Đại Luận giải thích: "các vị Luận sư bàn về ý nghĩa đã tự tạo ra kiến giải ấy, còn chẳng thể hợp ý của ba tạng, huống chi sự phá trừ của Đại thừa mà chẳng thu dụng hay sao."

6. Nói về ba luận trong sự phát huy và phá trừ có chính phụ khác nhau: Phần này có hai chi tiết:

Theo hướng phá trừ nói rõ chính phụ.

Theo hướng phát huy nói rõ chính phụ.

- Theo hướng phá trừ nói rõ chính phụ:

Trung Luận phá sự mê chấp của Nội giáo, phụ là phá bỏ ngoại đạo. Bách Luận thì chính là đã phá mọi mê lầm của ngoại đạo, phụ là phá bỏ chỗ mê chấp của nội giáo. Sở dĩ như thế là vì, nếu sự mê chấp của ngoại đạo giống như chỗ chấp của nội giáo thì Trung Luận đả phá theo tướng phụ. Nếu cái chấp của nội giáo giống với chỗ chấp của ngoại đạo thì Bách Luận liền phá bỏ.

- Theo hướng phát huy nói rõ chính phụ:

Trung Luận chính là phát huy giáo pháp của Phật, phụ là phá trừ ngoại đạo. Bách Luận thì chính là đã phá ngoại đạo, phụ là phát huy giáo pháp Phật. Sở dĩ như vậy là do Trung Luận với phần mở đầu liền

nói về hai đế của tám bất, sau đó mới đã phá ngoại đạo, nên chính là phát huy, phụ là đả phá. Còn Bách Luận thì mở đầu là quy kính Tam Bảo, nên chính là phá trừ, phụ là phát huy.

- Hỏi: Còn Luận Thập Nhị Môn và Trung Luận thì thế nào?

- Đáp: Đại Sư có lúc cho rằng: “Các nghĩa của hai luận là không khác nhau. Có khi nói: Luận Thập Nhị Môn với nghĩa phát huy thì mạnh, còn nghĩa phá trừ thì yếu.” Nên phần mở đầu nói: “Nay sẽ lược giải về nghĩa Ma-ha-diễn.” Còn Trung Luận thì mở đầu nói rõ tám bất để phá trừ người ngoài, nên văn luận chép: “Các pháp là vô lượng, vì sao chỉ dùng tám việc ấy để phá? Nên biết: Trung Luận chính là phá trừ, phụ là phát huy.”

7. Làm rõ ba luận sử dụng giả khác nhau: có bốn thứ giả:

- Nhân duyên Giả: Như hai đế của không có.

- Tùy duyên Giả: Như cho thế gian nói có ngã, ngã cũng nói về trí của thế gian, nói không có ngã.

- Tựu duyên Giả: Như chúng sinh chấp có nên tìm cầu theo có không. Chúng sinh chấp không nên tìm cầu không chẳng đạt được. Đó là Tựu duyên Giả.

- Đối duyên Giả: Như nói thường là đối trị với Vô thường, nói Vô thường là đối trị với thường.

Nếu trong kinh và Đại luận thì có đủ bốn giả, còn trong ba luận thì chỉ có hai giả là tựu duyên giả và đối duyên giả. Như Trung Luận chính là tựu duyên giả mạnh, đối duyên giả yếu. Bồ-tát Long Thọ đã dựa theo người ngoài tìm sinh diệt, đoạn thường đều chẳng thật có. Còn Bách Luận thì đối duyên giả mạnh, tựu duyên giả yếu, nên nói cái mê chấp của ngoại đạo về một khác, Luận chủ liền phá trừ.

8. Nói ba luận có đối duyên, không đối duyên khác nhau:

Như Bách Luận thì Bồ-tát Đề-bà đã tập hợp đủ chín mươi sáu thứ ngoại đạo, tà sư Luận sĩ của tám phương đều có mặt ở địa điểm đều là ngã tư đường lớn, mỗi người đều nêu lên luận thuyết của mình, lập Luận không bị hạn chế và Bồ-tát Đề-bà đã đối diện, bẻ gãy mọi luận điểm của ngoại đạo, khiến các tà sư phải khuất phục. Còn Trung Luận thì Bồ-tát Long Thọ ẩn mình, chỉ dùng ngồi bút để trứ thuật, thâu tóm lẽ huyền diệu, chỉ rõ chỗ mê chấp, theo đó mà phá trừ, nên không đối mặt với kẻ ngoài, khác với Đề-bà.

- Hỏi: Vì sao như thế?

- Đáp: Long Thọ xuất hiện ở thế gian được xem như một vị Phật thứ ba, lời truyền cho rằng: “Mặt trời trí tuệ bị lu mờ thì người ấy sẽ

làm sáng tỏ lại cho đời. Chỗ mịt mờ tăm tối kéo dài từ lâu thì người ấy tỏ ngộ để khiến mọi người thức tỉnh.” Lại nói “sáng tỏ thì cùng với ánh trăng sáng tranh vẻ lồng lộng, trí tuệ thì cùng với bậc Thánh soi rọi!”. Vì vậy Tiểu thừa, ngoại đạo chỉ nghe danh đã phải khuất phục, không dám tranh Luận. Do đó, Bồ-tát Long Thọ khỏi phải đối diện để phá trừ, chỉ soạn luận để làm việc ấy. Bồ-tát Đề-bà thì không như thế. Lúc đầu thì ẩn tích, vì thuộc chủng tộc Bà-la-môn nên các Luận sư ngoại đạo không sợ việc đả phá, biện luận, do đó phải đối mặt tranh luận với họ.

- Hỏi: Bồ-tát Đề-bà đối mặt tranh biện với ngoại đạo, nhưng có có soạn lụân hay không?

- Đáp: Bồ-tát Đề-bà, trong khoảng chín mươi ngày tranh biện với ngoại đạo. Sau đó lại ở rừng núi vắng lặng, chọn lấy những đều mình đã sử dụng trước đó viết thành tác phẩm Bách Luận.

9. Nói về ba luận, về Duyên của đối tượng được phá trừ, căn trí có lợi, độn khác nhau:

Do chúng sinh căn trí khác nhau, nên nay dựa theo Trung Luận và Bách Luận, lược chia làm Ba trường hợp căn duyên khác nhau:

- Thứ nhất, có một loại căn duyên: như Bách Luận mở đầu là xả bỏ tội phước, kết cuộc là phá trừ mê chấp về có không, đối tượng được nghe nghĩa lý của luận liền tỏ ngộ pháp Vô sinh.

- Thứ hai, có một loại chúng sinh tức là ngoại đạo, được nghe lý mầu từ chỗ đả phá của Bồ-tát Đề-bà thời bấy giờ tuy khuất phục nhưng chưa tỏ ngộ. Về sau xuất gia, vâng nhận kinh giáo của Phật mới được tỏ ngộ. Đó là người có căn Trí trung bình.

- Thứ ba là người căn trí thấp kém: Tức các ngoại đạo nghe chỗ phá trừ của Bách Luận, tuy cả ngôn từ, diệu lý đều khiến khuất phục, nhưng chẳng tỏ ngộ. Sau, vâng nhận kinh giáo của Phật cũng vẫn chưa thấy được ánh sáng. Chẳng những không được tỏ ngộ khi học hỏi kinh Phật mà còn mê chấp theo đường tà. Sau nữa, nhờ chỗ phá trừ của Trung Luận mới được tỏ ngộ.

- Hỏi: Cũng có trường hợp người của nội giáo tuy được nghe chỗ đả phá của Trung Luận nhưng chẳng tỏ ngộ, sau đó được lãnh hội phần phá trừ ở Bách Luận thì mới tỏ ngộ chăng?

- Đáp: Cũng có trường hợp như thế. Trung Luận với nghĩa sâu xa nghe chẳng thể hiểu, còn Bách Lụân thì theo hoàn cảnh, tóm lược chỗ sâu mầu nên thuận tiện cho việc tỏ ngộ.

10. Làm rõ ba luận, về sự xuất hiện của thầy trò khác nhau:

Đại sư Tăng Duệ nói: “Thiên-trúc có mười sáu nước lớn vuông vức

tám mươi dặm. Ba trăm năm mươi năm sau Phật diệt độ. Có Bồ-tát Mã Minh xuất hiện ở đời, hoằng hóa giáo pháp Đại thừa, khiến giáo pháp ấy lại được truyền bá khắp cõi Diêm-phù-đề. Năm trăm ba mươi năm sau Phật diệt độ, có Bồ-tát Long Thọ ra đời, phát huy giáo pháp vô tướng, ba lần mở rộng đạo pháp ở thời phong hóa suy kém. Hơn tám trăm năm sau Phật nhập diệt, có Bồ-tát Đề-bà thuộc dòng họ Bà-la-môn, là đệ tử hàng đầu của Long Thọ. Vị này đã cùng với bậc thầy thông minh chung tỏa chiếu sáng uy đức, chung bước với thời cuộc, khiến cho giáo pháp của Phật được hưng thịnh, tà đạo phải chìm khuất.

- Hỏi: Trung Luận đã được gọi là Trung, Bách Luận có được gọi là Trung chăng?

- Đáp: Hai luận đều được gọi là Trung.

- Hỏi: Nếu đều được gọi là Trung thì có gì khác nhau?

- Đáp: Như Trung Luận thì đối với chỗ nghiêng lệch mà giải thích về Trung. Còn Bách Luận thì đối với chỗ tà mà giải thích về Trung. Sở dĩ như thế là vì, duyên đối của Trung Luận là sự mê chấp giáo pháp, học hỏi hai đế của Phật mà chẳng tỏ ngộ về hai, không hai nên trở thành sự mê chấp lệch lạc. Do đó, nay phá trừ sự lệch lạc về hai ấy, nói rõ Trung của không hai. Còn Bách Luận thì đối với những kẻ chẳng học hỏi giáo pháp Phật, hoàn toàn đi theo con đường tà vọng, lầm lạc, nên phá bỏ sự tà vạy lầm lạc đó, nói về cái Trung, là cái Trung của phá trừ tà kiến.

3) DỰA THEO TÔNG CHỈ CỦA THÍCH LUẬN, TRUNG LUẬN, BÁCH LUẬN, NÓI VỀ TÊN GỌI CỦA LUẬN TRUNG QUÁN

Nói ra tính chất lìa, hợp giải thích. Trước theo hướng lìa để giải thích ba chữ (Luận Trung Quán), tiếp theo là theo hướng hợp để giải thích lần nữa. Nhưng, tuy giải thích theo hướng lìa nhưng chẳng phải khác nghĩa.

Tuy giải thích theo hướng hợp nhưng cũng chẳng phải là một nghĩa, sỡ dĩ như thế vì, do người học, nếu nghe giải thích theo hướng hợp thì liền hiểu theo nghĩa là một, nếu giải thích theo hướng lìa thì lại lãnh hội theo nghĩa khác. Vì những hạng người ấy nên phải nhắc nhở: Tuy giải thích theo hướng lìa nhưng chẳng phải nghĩa khác. Tuy giải thích theo hướng hợp nhưng cũng chẳng phải nghiã một. Ví như người nghe nói về Bát-nhã, Phật tánh, pháp giới, Niết-bàn thì liền hiểu là khác nhau. Nếu nghe nói Bát-nhã tức Phật tánh, pháp giới, tức Niết-bàn thì lại hiểu là một. Đối với những trường hợp như vậy nên phải nói về Bát-nhã, Phật tánh,

pháp giới, Niết-bàn, tuy là hợp nhưng chẳng phải một, tuy là lìa nhưng chẳng phải khác.

- Gọi là Trung: Vì lấy thật làm nghĩa. Cũng như dùng số năm làm nghĩa. Lấy thật làm nghĩa cũng như đại sư Tăng Duệ đã giải thích về Trung: "Trung là danh, như đó là thật". Lấy chánh làm nghĩa, như Đại sư Tăng Triệu trong luận Chánh Quán có viết: "Trung tức là Chánh". Như lấy thật làm nghĩa của Trung gọi là Thật tướng, Thật tế. Nếu lấy chánh làm nghĩa của Trung thì gọi là chánh pháp, chánh tánh.

- Hỏi: Thế nào là Trung lấy thật làm nghĩa?

- Đáp: Chính vì những người đánh mất đường đạo, nói rõ sự học ấy đều là luống dối. Đối trị với luống dối đó nên gọi Trung là thật.

- Hỏi: Ai là người đánh mất Đạo?

- Đáp: Nói theo hướng chung thì nếu chưa thấy được Phật tánh, chưa quán về Bát-nhã thì đều là luống dối, là đi theo đoạn thường, là kẻ đánh mất Đạo. Còn xét theo hướng riêng thì có ba hạng người:

a. Những người mất giáo pháp của Phật: cho thế đế là có, chân đế là không, sinh tử quyết định là đoạn, quả Phật quyết định là thường. Những người như vậy tức là luống dối.

b. Những người tự che chắn lấy mình, tức là chín mươi sáu thứ ngoại đạo với sự nhận thức, hành động theo sự tà vậy, lầm lạc, tức là luống dối.

c. Những người buông thả theo sự điên đảo, chẳng học hỏi giáo pháp của Phật, cũng chẳng tự ngăn bỏ tà kiến của mình, chạy theo cái vui của thế gian, tự nhiên làm mất đạo.

Ba hạng người như trên đều gọi là luống dối.

- Hỏi: Nay giải thích về Trung là thật, là đối trị với hạng nào?

- Đáp: Xét theo hướng chung thì đều nhằm đối trị cả ba hạng nói trên. Còn xét theo hướng riêng thì chính là nhằm đối trị với hạng thứ nhất là những người làm mất giáo pháp Phật.

- Hỏi: Những người làm mất giáo pháp Phật là đã mất vào lúc nào?

- Đáp: Đó là giai đoạn cuối của thời Chánh pháp, buổi đầu của thời Tượng pháp, những người vâng nhận giáo pháp Phật trở thành mê chấp về đoạn thường luống dối. Do đó thành chấp theo đoạn thường nên mất Trung đạo. Là luống dối nên mất ngay thật tướng, trở nên tà kiến tức là mất chánh pháp.

- Hỏi: Do đâu người đánh mất giáo pháp gọi là luống dối?

- Đáp: Những người ấy cho rằng: có sinh có diệt, có có có không.

Do đó, Bồ-tát Long Thọ đã nói câu hỏi: "Đối với ông, nếu thật có sinh diệt, thật có hữu không thì theo ông nếu giúp đỡ thì sẽ đạt được. Nay theo ông, sinh diệt không dẫn tới sự thật, có không chẳng đạt được. Nên biết: chỗ nhận thức của ông là không mà cho là có nên gọi là luống dối. Chính là nhằm để đối trị với chỗ luống dối tà chấp lệnh lạc ấy, mà nói về chẳng đoạn chẳng thường chẳng sinh chẳng diệt, tức là Trung đạo. Do trung, thật nên gọi là Chánh pháp. Kinh Tịnh Danh nói: "Quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế." Quán như vậy gọi là chánh quán, quán khác gọi là Tà quán.

Nên biết: Trung tức là thật, Thật tức là trung.

a. Ngoại đạo giải thích về Trung:

b. Người của phái Tỳ-đàm nói về Trung.

c. Người thuộc phái Thành Thật nói về Trung.

d. Người theo phái trung giả nói về Trung.

a) Ngoại đạo nói về Trung:

- Người của phái Tăng-khư cho rằng: một nắm bùn chẳng phải là cái bình, phi chang phải cái bình, tức là Trung.

- Phái Vệ-thế sư thì nói: âm thanh chẳng gọi là lớn, chẳng gọi là nhỏ là Trung.

- Phái Cần-sa-bà cho: ánh sáng chẳng sáng chẳng tối gọi là Trung.

Đó là ba học phái ngoại đạo cùng giải thích về trung.

b) Người của Tỳ-đàm nói về Trung:

Theo họ thì người có sự lý. Về trung của sự: như trong đất nước toàn là bậc của Đại vương, không ở cõi Dục, lại lìa cõi Phi tưởng. Cùng lìa hai bên ấy, ở tại Trung đạo. Về trung của lý, lý của khổ và nguyên nhân khổ, chẳng phải đoạn, chẳng phải thường tức là Trung đạo.

c) Người của phái Thành Thật nói về Trung:

Theo họ thì có ba thứ Trung:

- Trung đạo của Thế Đế tức là chẳng đoạn, chẳng thường, v.v...

- Trung đạo của Chân Đế tức là chẳng phải có, chẳng phải không.

- Trung đạo của Vi Đế tức chẳng phải chân, chẳng phải tục.

d) Người của phái Trung Giả giải thích về Trung:

Như chẳng phải có, chẳng phải không, là Trung, còn có, không là giả.

Các lối giải thích như thế cần được phá trừ khắp như phần văn luận đã làm. Nay nói về Trung lược nói có ba thứ:

a. Đối thiên Trung.

b. Nhân duyên Trung.

c. Tuyệt Đãi trung.

- Đối thiên Trung: Người học hỏi giáo pháp Phật, đã mất tông chỉ của Phật, trở thành chấp nghiêng về Đoạn, Thường. Đối trị với sự chấp nghiêng lệch ấy cần nói rõ về Trung, nên gọi là Đối Thiên Trung.

- Nhân duyên Trung: Như giả có chẳng thể nói là có, chẳng thể nói là không, thì cái có ấy tức là Trung.

- Tuyệt Đãi Trung: Gốc là đối trị với sự nghiêng lệch, do đó có Trung. Sự nghiêng lệch đã dứt trừ thì trung cũng chẳng còn lập. Nên chẳng phải nghiêng lệch, chẳng phải Trung, gượng gọi là Trung.

- Gọi là Quán: Luận có hai văn quảng diễn và tóm lược. Như về văn quảng diễn thì gọi là Luận Trung Quán. Nếu là văn tóm lược thì chỉ gọi là Trung. Hai Đại sư Đàm Ảnh và Tăng Duệ của đất Quan Trung đã giải thích theo hai nghĩa quảng diễn và tóm lược. Đại sư Đàm Ảnh nói: "Đem lại sự tĩnh lặng cho các đạo nên gọi là Trung. Hỏi đáp, phán đoán để thấy rõ sự việc thì gọi là Luận". Lại nói: "Quán là sự xem xét trực tiếp để thấu đạt tâm, nên gọi là Quán. Còn luận là sự nói bày ở miệng". Đại sư Tăng Duệ nói: "Lấy Trung làm danh để soi chiếu cái Thật, dùng luận làm sự xứng hợp để ngôn từ diễn đạt đến chỗ tận cùng."

Hai ý kiến trên chỉ giải thích Trung và Luận, chưa nói về Quán. Nay dựa vào gốc là sự quảng để nói về nghĩa của Quán: Gọi là Quán nghĩa là Quán chiếu. Bồ-tát Long Thọ quán đúng, soi chiếu trọn vẹn các pháp là chẳng đoạn, chẳng thường, chẳng sinh, chẳng diệt, nên gọi là quán có hai thứ quán: Quán sinh diệt và Quán không sinh diệt.

a/ Quán sinh diệt: Có mê lầm thì nên dứt, có sự hiểu biết thì nên sinh, có Thánh thì nên giữ lấy, có phàm thì nên xả bỏ. Tức quán thì về các thứ sinh diệt, lấy bỏ.

b/ Quán không sinh diệt: Biết rõ mê lầm vốn chẳng sinh thì nay có chỗ nào để diệt? Vậy nên tỏ ngộ thấu suốt các pháp mà chẳng sinh chẳng diệt. Vì thế gọi là quán không sinh diệt.

Dựa theo hai thứ quán ấy, về sự thực hành đều có ba thứ: Quán về danh tự, Quán về nghĩa tướng và Quán về tâm hành.

a. Quán Danh tự: Nhận biết tất cả các pháp chỉ là danh tự, chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, cũng chẳng phải ở giữa, chẳng trụ, cũng chẳng phải chẳng trụ, từ chẳng phải danh để tỏ ngộ về danh tự, tức là giải thoát, nên gọi là Quán Danh tự.

b. Quán Nghĩa tướng: Đã có cái Danh thì phải có nghĩa, như chân

Tục là danh của chẳng phải chân, chẳng phải Tục. Nghĩa ấy cũng đạt được danh của chân Tục. Chân lấy thật làm nghĩa. Tục có nghĩa là phù hư. Thấu đạt danh, nghĩa ấy tức là Quán Nghĩa Tướng.

c. Quán Tâm hành: Quán tâm vận hành như thế thì gọi là Quán Tâm hành.

Gọi là Luận: Luận có hai loại: Luận Tiểu thừa, và Luận Đại thừa.

Luận Tiểu thừa có hai loại: chung và riêng.

Luận riêng. Luận Đại thừa cũng có hai loại: chung và riêng.

a/ Luận chung của Tiểu thừa: Như Thành Thật, Tỳ-đàm, v.v... cùng chung ý nghĩa là giải thích ba tạng giáo pháp của Phật. Luận Thành Thật nói: "Tôi muốn luận giải đúng về nghĩa Trung thật trong ba tạng giáo pháp."

b. Luận riêng của Tiểu thừa:

Thích Luận chép: "Có kiếp tỳ-kheo hiếp soạn ra bốn luận A-hàm?

c. Luận chung của Đại thừa: như Trung Luận, Bách Luận, v.v... cùng nói về ý nghĩa trong kinh Đại thừa của Phật.

d. Luận riêng của Đại thừa: Như Thích Luận, Địa Luận, Bát-nhã Luận, giải thích riêng về kinh.

- Hỏi: Luận nghĩa ấy thì thế nào?

- Đáp: Gọi là luận tức ngôn từ cùng qua lại, trao đổi. Lại cho. Khách chủ qua lại bàn bạc là luận. Nay dựa theo ý kiến của Đại sư đất Quan Trung, trong bài tựa cho rằng: "Luận là nhằm sử dụng chỗ cùng cực của nguồn để dạt tới chỗ tận cùng ở lý." Lại nói: "Luận tức là đạt tới chỗ tạn cùng của ngôn từ".

- Có người hỏi: Chỗ tận cùng của ngôn từ là luận, là dùng ngôn từ từ làm luận, hay dùng không ngôn từ làm luận? Nếu dùng ngôn từ làm luận, thì ngôn từ đâu được dẫn dắt tới chỗ tận cùng của ngôn từ? Nếu lấy vô ngôn làm luận, thì làm sao xứng hợp với việc đạt tới chỗ tận cùng của ngôn từ?

- Đáp: dẫn dắt tới chỗ tận cùng của ngôn từ là luận, đâu được dùng ngôn từ làm luận. Nếu không ngôn từ thì sao được chỗ tận cùng? Vì thế phải có khách chủ, ngôn từ giáo tiếp, là nhằm đạt tới chỗ tận cùng của ngôn từ mới gọi là Luận. Nếu chẳng có sự giao tiếp qua ngôn từ thì ngôn từ do đâu mà tận cùng?

- Hỏi: Ngon từ cùng giao tiếp có đạt tới chỗ tận cùng của ngôn từ chăng?

- Đáp: Câu hỏi của Luận chủ, không sự hồ nghi nào mà không bị phá vỡ, người ngoài không ai chẳng bị khuất phục. Nếu người ngoài không khuất phục thì các chấp về đoạn, thường chẳng dứt hết hồ nghi. Hồ nghi ấy nếu chẳng được phá trừ thì hý luận chẳng tiêu tan, hý luận không dứt thì trung chẳng phát sinh. Đoạn thường quán không tận cùng thì chẳng thể làm phát khởi Trung, nếu Trung chẳng sinh thì Phật tánh không hiện rõ, Bát-nhã chẳng hiển bày. Vì thế, lấy rõ tận cùng nơi ngôn từ làm luận.

- Hỏi: Chỉ dứt hết ngôn từ tà là tận cùng, hay dứt hết cả ngôn từ chánh mới là tận cùng?

- Đáp: Hướng thứ nhất là luận chỉ nhằm dứt hết ngôn từ tà, hướng thứ hai là luận: ngôn từ tà đã dứt hết thì ngôn từ chánh cũng dứt luôn.

- Hỏi: Luận chủ đã dùng ngôn từ thì đâu được gọi là dứt hết ngôn từ?

- Đáp: Luận chủ dùng luận để để dứt hết ngôn từ, vì thế gọi là ngôn từ. Như Đại luận chép: "Tỳ-kheo chấp sự đưa tay xướng lớn rằng đại chúng đều vắng lặng". Đây là dùng âm thanh để ngăn che âm thanh, chẳng phải là tìm kiếm âm thanh. Nay dùng ngôn từ để dứt hết ngôn từ, chẳng phải là tạo lập ngôn từ.

- Theo hướng hợp để giải thích ba chữ "Luận Trung Quán":

Chia làm hai ý: Lấy Trung đối Quán tức là tên gọi của Cảnh-Trí, dùng Quán đối Trung tức là quán của Trí-Cảnh. Túc là Cảnh-Trí, do Cảnh là Trung Thật, nên sinh ra Quán, đó là chánh quán, do quán là chánh nên vì thế mà cảnh tức là Trung. Do vậy, Trung phát sinh từ Quán, Quán phát khởi từ Trung.

* Gọi là Trung phát khởi Quán: Do các pháp chẳng sinh chẳng diệt không đến không đi, nên có thể làm phát sinh chánh quán ở Bồ-tát. Do vậy lý nơi thừa cho rằng: mười hai nhân duyên là chẳng sinh chẳng diệt, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, nên sẽ sinh ra Quán. Cũng như trái bầu có thể làm phát sinh bệnh nóng, là nghĩa của Trung, phát khởi từ Quán.

Quán phát khởi Trung: Do Quán đúng nên sẽ thấu đạt trọn vẹn các pháp đều không sinh diệt, tức là quán phát khởi từ Trung.

Dùng quán đối với luận là hành- thuyết: Luận của Quán tức là nói đúng theo sự hành hóa. Quán của luận tức là nói theo đúng như sự hành hóa. Nói theo sự hành hóa tức là nêu giảng chỗ hành hóa của mình. Đúng như sự giảng nói mà hành hóa tức là hành hóa theo những gì mình đã nói. Nói về chỗ hành hóa của mình nên gọi là Trung Luận. Hành hóa

đúng theo chỗ mình đã nói nên gọi là Trung Quán.

- Hỏi: Ba chữ Luận Trung Quán ấy với tính chất chung riêng như thế nào?

- Đáp: Xét theo hướng chung thì ba chữ ấy đều là Trung đều là Quán, đều là Luận.

* Về ba chữ đều là Trung: Trung đã là chẳng sinh chẳng diệt thì Qúan cũng chẳng sinh chẳng diệt, nên tức là Trung. Trung là đối tượng được hành hóa về chẳng sinh, chẳng diệt. Quán tức chủ thể hành hóa về chẳng sinh, chẳng diệt. Trung là đối tượng được soi chiếu về chẳng sinh chẳng diệt. Quán tức là chủ thể soi chiếu về chẳng sinh chẳng diệt. Luận tức là chủ thể luận bàn về chẳng sinh chẳng diệt, là đối tượng được nói về chẳng sinh chẳng diệt. Đã là Trung ở chủ thể nói về chẳng sinh chẳng diệt thì cũng là Trung.

* Ba chữ đều là Quán: Trung tức là Quán về nghĩa tướng. Quán tức là Quán về tâm hành. Luận tức là Quán về Danh Tự. Cho nên ba chữ đều là Qúan.

* Ba chữ đều là Luận: Luận chính là chủ thể được nói, nên chủ thể được nói là đối tượng được luận bàn. Trung Quán cũng thế.

4) NÓI RÕ CÁC CÂU HỎI ĐÁP KHÔNG GIỚI HẠN:

- Hỏi: Hai đế trong kinh, hai Đế trong luận, Trung đạo trong kinh, Trung đạo trong luận, giống và khác nhau ra sao?

- Đáp: Theo hướng chung mà xét thì không có khác nhau. Hai Đế trong luận đã là hai Đế trong kinh, hai Đế trong kinh đã là hai Đế trong luận, từ chung mà dẫn đến riêng. Chỗ giải thích trong kinh thì trước là Giải, sau là Trung. Còn chỗ giải thích trong luận thì trước là Trung, sau là Giải. Sở dĩ như vậy là vì, trong kinh trước nói hai đế là cửa giáo pháp, nói hai đế là nhằm nói lên lý không hai. Như nói có của không là Tục, không của có là chân. Có của không là Tục thì có ấy chẳng tự có, có tức là Giả. Không của có là chân thì không ấy chẳng tự không, không tức là Giả, nên cái có ấy đã là giả danh. Do cái giả của không, có ấy để biểu thị cho cái Trung của không hai chẳng phải không, chẳng phải có. Như thế là trong kinh trước Giả sau Trung, nên do Giả mà đạt Trung, do giáo mà tỏ ngộ lý.

Nếu trong Luận thì trước Trung sau Giả. Do duyên đối là sự mê chấp đối với giáo pháp, nghe nói có liền chấp vào có, nghe nói không liền chấp vào không, thì cái có, không ấy trở thành tánh thật. Do vậy, Bồ-tát Long Thọ đã phá trừ cái tánh về thật ấy, nói các pháp chẳng phải

có, chẳng phải không. Tức phá trừ tánh có nên nói chẳng phải có, phá trừ tánh không nên nói chẳng phải không. Chẳng phải có, chẳng phải không tức là hai lần trừ bỏ, chẳng biết dùng tên gì để gọi, gượng gọi là Trung. Đó là trước nói rõ về nghĩa của Trung, do Trung ấy mà tỏ ngộ giả. Do Trung của chẳng phải có, chẳng phải không mà phát sinh Giả nên có nên không. Đó là trước nói Trung, sau nói Giả.

- Hỏi: Trong kinh nói về Trung, Thật và trong Luận giải thích về Trung, Thật giống và khác nhau ra sao?

- Đáp: Nếu là trong kinh thì nói rõ cái thật trong giáo pháp của hai đế. Còn trong luận thì giải thích về cái thật của Trung tức cái thật của lý.

- Hỏi: Thế nào là cái thật của giáo pháp, cái thật của Lý ở Trung?

- Đáp: Cái Thật của giáo pháp, tức là cửa giáo pháp ở hai Đế của Phật, ngôn từ thành thật chắc chắn, nên là Thật. Còn cái Thật của Lý là nói các pháp là chẳng thật không chẳng thật có, thật tướng là Thật. Lại có nghĩa Thật đối với Duyên: có đối với phàm là Thật, không đối với Thánh là thật, từ hai Duyên ấy nên gọi là hai Thật.

(Hỏi, Đáp chưa hết. Xin dành văn phần giữa để giải thích).

Lại như Luận sư phái Thành Thật cho rằng: Luận sư của Ba luận không thể phá bỏ Luận Thành Thật, luận sư của Ba luận thì nói là phá bỏ được.

Luận sư phái Thành Thật cho rằng thể phá được, ý nghĩa ấy gồm có tám điểm:

- Phá bỏ sự khác nhau, giống nhau.
- Nói hai đế giống nhau
- Nói Trung đạo giống nhau.
- Nói rõ Bát-nhã giống nhau.
- Nói người giống nhau.
- Nói sự khác nhau về trường hợp xuất hiện ở đời.
- Nói việc phá bỏ Tiểu Đại giống nhau.
- Nói Phá như có lập.

1. Phá bỏ sự khác nhau, giống nhau: điều này có thể giải thích.

2. Nói rõ hai Đế đồng: phẩm Thập Hiệu của Luận Thành Thật chép:

"Chẳng nói Thế Đế là Nghĩa Đế Đệ Nhất. Chỉ nói Đệ Nhất Nghĩa Đế là Thế đế."

Lại như phẩm luận văn nói: "Có ngã là Thế Đế, Vô ngã là Nghĩa

Đế đệ Nhất.” Cho nên chẳng thể phá trừ được.

3. Nói Trung Đạo giống nhau: phẩm Hữu Vô của Luận viết: “Theo phương tiện nói là có. Theo phương tiện nói là không. Nếu quyết định là có thì rơi vào chấp thường. Nếu quyết định là không thì rơi vào chấp đoạn. Lìa hai bên có không thì gọi là Trung Đạo.”

4. Nói Bát-nhã giống nhau: Điều này có thể hiểu.

5. Nói người giống nhau: kinh Tăng Nhất A-hàm nói: “Vì thế Tỳ-kheo phải thành tựu Bốn Đế.”

6. Nói sự khác nhau về trường hợp xuất hiện ở đời: Bồ-tát Long Thọ soạn luận khoảng hơn bảy trăm năm sau Phật diệt độ. Ha-lê-bạt-ma soạn luận Thành Thật khoảng hơn tám trăm năm sau Phật diệt độ. Như vậy là có trước sau. Trước chẳng thể phá bỏ được sau.

7. Nói về sự phá bỏ Đại, Tiểu nên chẳng đạt tới, mở rộng việc phá trừ đối với người trong Đạo.

8. Nói về việc phá trừ nhưng có lập: điều này cũng dễ biết.

Họ tuy cho là như thế mà Luận sư của Ba Luận đều phá trừ được. Phá trừ thì mới lãnh hội được lý, chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải nhân chẳng phải quả. Nhưng kinh Niết-bàn lấy “Vô sở Hữu” làm tông chỉ, còn kinh Đại Phẩm thì dùng “Hữu sở Vô” làm tông chỉ.

- Dựa vào kinh Niết-bàn để giải thích về mười thứ có của chẳng có. Về không cũng vậy, mười thứ chẳng có của chẳng có là:

1/ Dựa theo Thể nói về có của chẳng có.

2/ Dựa theo một bên nói về có của chẳng có.

3/ Dựa theo Giả có nói về có của chẳng có.

4/ Dựa theo việc nói dụng nối kết thể nói về có của chẳng có.

5/ Y theo muôn pháp nói về có của chẳng có.

6/ Đối trị các bệnh nói về có của chẳng có.

7/ Y theo chiều dọc nói về có của chẳng có.

8/ Y theo có không nói về có của chẳng có.

9/ Đối hợp cái có không nói về có của chẳng có.

10/ Lại dùng các sự nối kết về Dụng nói về có của chẳng có.

- Dựa theo chỗ nói về có của chẳng có:

Đại kinh chép: “chánh pháp là thành trì quý báu khéo có” thì cái có ấy là có của chẳng có. Do đâu mà có sự tạo tác theo vọng như thế? Chánh pháp của không hai là chẳng phải có, chẳng phải không, chỉ gượng gọi là khéo có nên cái có ấy là có của chẳng có.

- Dựa theo “có một bên” để nói về có của chẳng có:

Từ thể trực tiếp dấy khởi có thì cái có ấy là có của chẳng có. Vì

sao? Vì có của không nên gọi là có của chẳng có. Sỡ dĩ gọi là một bên là vì, chỗ đạt đến là không bến bờ lại cho là có bến bờ.

- Dựa vào Giả có nói về có của chẳng có:

Cái giả có ấy là có của chẳng có. Do cái giả có chẳng phải là có thật, nên gọi là có của chẳng có.

- Nói rõ dụng nối kết về Thể nói về có của chẳng có:

Cái có của dụng ấy cũng như thể là chẳng có nên gọi là có của chẳng có.

- Theo muôn pháp nói về có của chẳng có:

Muôn pháp ấy là có của chẳng có, do cái có của không kia nên cho rằng muôn pháp là có của chẳng có.

- Đối trị các bệnh mà nói rõ có của chẳng có:

Nói rõ là không có Xiển-đề, nói tất cả là không, nên cái không ấy là nhằm đối trị bệnh, nói về có của chẳng có, nên gọi là có của chẳng có.

- Y theo chiều dọc mà nói về có của chẳng có:

Có chẳng phải có, chẳng phải chẳng có, là có của chẳng có nên gọi là có của chẳng có.

- Đối hợp cái có không gọi là có mà nói về có của chẳng có:

Do đối với không nên gọi cái có ấy là có của chẳng có.

- Dựa theo có không mà nói về có của chẳng có:

Cái có không ấy chẳng phải có không thật sự, nên gọi là có của chẳng có.

- Nói rõ chẳng có, lại dùng các dụng nối kết với thể, nên gọi là có của chẳng có.

- Lại còn có bốn câu về chủ thể, đối tượng:

a/ Chủ thể của kinh, đối tượng của kinh, chủ thể của Luận, đối tượng của luận hợp thành một câu.

b/ Chủ thể của kinh là đối tượng của luận, đối tượng của kinh là chủ thể của luận; chủ thể của luận là đối tượng của kinh, đối tượng của luận là chủ thể của kinh, hợp thành một câu.

c/ Chủ thể, đối tượng của kinh đều là chủ thể của kinh, chủ thể, đối tượng của luận đều là chủ thể của luận, hợp thành một câu.

d/ Chẳng phải là chủ thể, chẳng phải là đối tượng, là nghĩa không còn Luận chứng.

- Chủ thể của kinh tức Phật là chủ thể giảng nói về hai trí. Đối tượng của kinh tức là chỗ giảng nói giáo pháp của kinh. Chủ thể của Luận tức là Bồ-tát với hai tuệ. Đối tượng của luận tức là luận được Bồ-

tát soạn ra.

- Hỏi: Thế nào là hai Trí và Phật, hai tuệ và Bồ-tát?

- Đáp: Xét theo hướng chung thì đều có được sự tương thông. Bàn theo hướng riêng thì ở Phật là hai Trí, ở Bồ-tát là hai tuệ. Đây là dựa vào kinh Đại Phẩm chép: "Đối với Phật là chủng Trí, Nhất Thiết chủng Trí. Đối với Bồ-tát là Đạo tuệ và Đạo chủng tuệ." Trí có nghĩa là sự quyết đoán. Tuệ nghĩa là sự nhận thức hiểu biết. Về khía cạnh khác của câu thì có khả năng nhận biết.

Nội giáo còn có bốn Tất-đàn:

a/ Tất-đàn Thế Đế.

b/ Tất-đàn Đệ Nhất Nghĩa.

c/ Đối Trị Tất Đàn.

d/ Tất-đàn các vị nhân.

Ngoại đạo cũng có bốn Tất-đàn: a/ Tất-đàn Bình đẳng, b/ Tất-đàn Bất bình đẳng. c/ Y chỉ Tất-đàn. d/ Tự chứng Tất-đàn. Nói chung, về ý nghĩa thì có thể hiểu. Ba vị Luận sư nhằm vào đối tượng nào để nói về ba thứ Trung đạo?

Pháp sư Sơn Chỉ Quán nói: Nhằm đối trị với Luận Thành Thật nên nói. Đại sư thường đọc kinh Đại Phẩm, nên dựa vào đó để giảng nói. Kinh ấy chép: "Ngôn thuyết là Tục đế, không ngôn thuyết là chân đế." Về hình tướng trong sự nói bày ấy có thể lãnh hội. Nhưng về sau các Đại sư đã dựa vào văn của Trung luận: "Chẳng sinh chẳng Diệt, v.v..." chẳng chuyển đổi để nương vào sinh diệt mà giải thích. Nhờ vào một ít đốn ngộ đối với kiến giải của Đại sư có sáu vị: Đại sư Tăng Triệu, Đại sư Chi Đạo Lâm, Đại sư Chân An Đỏa, Đại sư Tà Thông, Đại sư Lý Sơn Viễn, Đại sư Đạo An, các vị Đại sư này cho rằng, từ Thất địa trở lên tỏ ngộ "Vô sinh nhẫn" và Đạo sư Niên Thiên Tử Trúc, phần lớn nhờ vào đó mà đốn ngộ nghĩa mầu. Thiên Tử Tiểu Duyên, Kim Cương trở xuống là mộng lớn. Kim Cương trở lên mới là sự giác ngộ toàn diện.

Lại nữa, sử dụng năm thời giáo pháp, kiến giải của các Sư không giống nhau. Cư sĩ Lưu cầu cho rằng: Dùng bảy thời:

1/ Nơi cội cây Bồ-đề thành Đạo, vì người mù điếc nói về "Tam Quy" là giáo pháp của thế tục.

2/ Nói về giáo pháp riêng của Ba thừa.

3/ Giáo pháp

4/ Thời.

5/ Giảng nói các kinh như Đại Phẩm, Duy-ma, Tư Ích, Lăng-già, Pháp Cổ, v.v...

6/ Giảng nói kinh Pháp Hoa.

7/ Giảng nói kinh Niết-bàn.

Lại nữa, các Đại sư Tuệ Quán. Khai Thiện nói về năm thời như thường được nghe. Nhưng Đại sư Tuệ Quán nói: "Từ kinh Đại Phẩm của thời thứ hai là giáo pháp Thường Trụ." Do đâu mà biết? Kinh Nhân Vương chép: "Vượt qua Thế Đế là đệ Nhất Nghĩa Đế vắng lặng thường trụ". Lại nữa, kệ chép: "chuyển sang Diệu Giác thường trong lặng". Đại sư Khai Thiện nói: "Bốn thời trước đều là giáo pháp vô thường". Tức là dùng kiến giải bốn thời của Đại sư Tuệ Quán.

Đại kinh có câu: "Năm vị cùng sinh". Kiến giải của các sư không giống nhau. Lưu Cầu cho rằng: "Từ Phật pháp có ra mười hai bộ kinh tức là Thế đế. Giáo pháp riêng của Ba thừa từ mười hai bộ có ra Tu-đa-la như kinh Đại Phẩm. Từ Tu-đa-la có ra kinh phương Đẳng, như kinh Duy-ma, Tư Ích, v.v... từ kinh Phương Đẳng dẫn ra Bát-nhã Ba-la-mật tức kinh Pháp Hoa. Từ Bát-nhã Ba-la-mật có ra kinh Đại Niết-bàn, v.v... Tức là thời thứ năm với giáo pháp thường trụ. Các Đại sư Khai Thiện, Tuệ Quán giảng nói, như thường được nghe.

Nay, các Luận sư của Ba luận nói: Từ Phật có ra mười hai bộ kinh, là giáo pháp bán tự thế tục của Thế Đế. Từ mười hai bộ kinh có ra Tu-đa-la, là giáo pháp nữa phần đầu. Từ Tu-đa-la có ra phương Đẳng, như kinh Duy-ma, Tư Ích, v.v... từ Phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật, như kinh đại phẩm Bát-nhã. Từ Bát-nhã Ba La Mật dẫn ra Đại Bát Niết-bàn, tức là kinh Niết-bàn. Sỡ dĩ như thế là vì, Bát-nhã là Nhân, Niết-bàn là Quả, vì thế môn Bát-nhã có công năng làm phát sinh tất cả các pháp, nên là gốc của pháp. Do đâu mà giáo pháp ban đầu là gốc của pháp?

- Đáp: Theo lý nên Bát-nhã là gốc của pháp. Do dấy khởi giáo pháp ban đầu là gốc của pháp. Các kiến giải kia chẳng theo thứ lớp của năm thời, chỉ trọn lấy tính chất đầy đủ và một nữa. Dùng một nữa làm nhân để mở ra giáo pháp viên mãn.

- Hỏi: Do đâu mà các Luận sư thuộc phái Thành Thật cho rằng từ phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật, là giáo pháp của thời Pháp Hoa thứ tư, tên gọi của kinh là chẳng thường trụ?

- Đáp: Phẩm Hiên Đa Bảo Pháp chép: "Lành Thay! Phật Thích-ca Mâu-ni! Đã có thể dùng hội lớn bình Đẳng để giảng nói pháp của Bồ-tát." Tuệ bình Đẳng tức là Bát-nhã.

Lại nữa, Niết-bàn là gốc, có ba loại: Một là hai quyển Nê-hoàn do Pháp sư Chi-khiêm dịch, gọi là Hồ Âm Bát Nê-hoàn, hai là do Pháp sư

Thích Đạo An sao chép thành hai quyển, gọi là Hồ Bản Bát-nê-hoàn. Ba là do Đại sư Phật-đà-bạt-đề dịch, hai quyển, gọi là phương Đẳng Nê-hoàn. Pháp sư Trí Viên dịch mười quyển Nê-hoàn. Thêm nữa, Pháp sư Pháp Hiển Từ Thiên-trúc đem về Nê-hoàn sáu quyển. Lúc đầu là hai quyển, sau là sáu quyển, hai bộ ấy được phổ biến nhiều ở đời. Bộ hai quyển chỉ nói quyển thứ nhất, quyển thứ nhì của Niết-bàn. Bộ sáu quyển chỉ nói phần thứ nhất đến quyển thứ nhất. Bộ Niết-bàn bốn mươi quyển, do pháp sư Trí Viêm ở quận Vũ Uy, huyện cô Tang dịch. Lại có Pháp sư Đàm-vô-sấm từ Trung Thiên-trúc mang đến nước Chư-cự-mâu-nễ, dịch thành bốn mươi quyển về sau, các Đại sư Tuệ Nghiêm ở chùa Đông An, đại sư Tuệ Quán ở chùa Đạo Tràng cùng Tạ Linh Vân dịch thành ba mươi sáu quyển. Do đó kinh đã được nói truyền như thế.

Ngoài ra, đại sư Trúc-đạo-sinh, khi kinh Niết-bàn chưa truyền đến đất Hán, xem sáu quyển Nê-hoàn nêu lên kiến giải "Xiển-đề thành Phật". Bấy giờ, các vị Đại đức trong nước cho rằng, Nê-hoàn không nói "Xiển-đề thành Phật" mà chỉ có đại sư Đạo Sinh là nói như thế. Do đó các vị đại đức đã ruồng đuổi đại sư Đạo Sinh ra cách Hổ Sơn năm trăm dặm. Cuối đời Tấn, đầu đời Lưu Tống, niên hiệu Nguyên Gia năm thứ bảy, kinh Niết-bàn truyền đến Dương Châu, lúc này đại sư Tuệ Quán ở Lý Sơn lại mời pháp sư Đạo Sinh giảng về kinh ấy.

Về số lượng bài kệ, kinh Niết-bàn hoặc cho là gồm hai muôn năm ngàn bài kệ, hoặc nói gồm ba muôn năm ngàn bài kệ. Do thế mà cho Niết-bàn có ba muôn năm ngàn bài kệ.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

CƯU MA LA THẬP PHÁP SƯ ĐẠI NGHĨA

SỐ 1856
(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1856

CƯU-MA-LA-THẬP PHÁP SƯ ĐẠI NGHĨA

Tác giả: Pháp Sư Tuệ Viễn hỏi. Pháp Sư La-thập đáp

QUYỂN THƯỢNG

Pháp sư Tuệ Viễn ở Lô Sơn thuộc nước Tống, thời trẻ sư kính mến đạo Nho, nổi tiếng là người có chí khí khác thường, cùng ham chuộng nẻo thanh cao thoát tục, cũng là ngọn Tu-di của vùng Giang Tả. Mọi sự soạn thuật, tất cả đều là chỗ quy về sự thật. Pháp sư thường thăm hỏi pháp sư Cưu-ma-la-thập, là bậc cao tăng của Phật giáo Đại thừa, đang ở chỗ am tranh của đất Trường An. Sách đời Phù Tần chép: "La-thập là con của Cưu-ma-la-viêm, người Thiên-trúc thuộc dòng họ Bà-la-môn danh giá. Người mẹ đã chứng quả Dự Lưu. La-thập hồi mới sinh có vầng ánh sáng chiếu xa đến một trượng. Càng lớn càng tỏ rõ là bậc xuất chúng, hơn đời". Một mình đi khắp xứ Diêm-phù, đến đâu cũng đều khiến các dị học phải khuất phục. Ở những nước đã trải qua, La-thập đều tạo được sự lôi cuốn đối với mọi người, chánh pháp nhờ đó được hưng thịnh như mây nhóm họp nơi am tranh. Chỗ thấm đượm của trận mưa cam lồ ấy chính là tám vị đệ tử: Dung, Luân, Ảnh, Triệu, Uyên, Sinh, Thành, Duệ. Phúc lành được soi sáng, sự tin tưởng đã có chứng cứ. Ý nghĩa sâu mầu trong kinh điển Đại thừa đầy đủ có tám đường, pháp sư La-thập mỗi mỗi đều mở bày, giải đáp.

Nay chia làm ba quyển Thượng, Trung, Hạ: Quyển thượng có sáu việc, quyển trung có bảy, quyển hạ có năm.

1. Hỏi đáp về pháp thân chân thật.

2. Lại hỏi đáp về pháp thân.
3. Hỏi đáp về hình loại pháp thân.
4. Hỏi đáp về tuổi thọ của pháp thân.
5. Hỏi đáp về ba mươi hai tướng.
6. Hỏi đáp về sự thọ ký.

1) HỎI ĐÁP VỀ PHÁP THÂN CHÂN THẬT:

Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:Phật hiện hữu trong pháp thân là Bồ-tát giảng kinh, Bồ-tát pháp thân mới thấy được. Như thế nên có năm căn của bốn đại. Nếu vậy thì có gì khác với sắc thân mà gọi là pháp thân? Kinh nói: Pháp thân không đến, không đi, không sinh, không diệt, giống như Nê-hoàn, vậy làm sao thấy được mà nói?

Pháp sư La-thập đáp:

Về pháp thân của Phật thì đồng với biến hóa. Biến hóa nên không có bốn đại năm căn. Vì sao? Vì pháp của sự tạo sắc không lìa bốn đại. Mà nay có vật của hương thì có bốn pháp: sắc, hương, vị, xúc. Có vật của vị thì có ba pháp: sắc, vị, xúc. Có vật của sắc tất có hai pháp: sắc, xúc. Có vật của xúc tất có một pháp: tức là xúc. Còn lại thì hoặc có hoặc không. Như đất tất có sắc, hương, vị, xúc. Nước có sắc, vị, xúc. Nếu có hương thì là mùi của đất. Do đâu mà biết? Vật dùng của vàng ròng nhận lấy từ mưa trời nên không có hương. Lửa thì có xúc, nếu có hương thì là hương của cây. Do đâu mà biết được? Lửa từ đá mà ra nên không có hương, gió thì chỉ có xúc mà không có sắc. Nếu là vật chẳng phải sắc thì khác với sự vật hiện tại. Như bóng trong gương, trăng đáy nước, thấy như có sắc nhưng không tiếp xúc được nên chẳng phải sắc.

Sự biến hóa cũng giống như thế. Pháp thân cũng như vậy. Lại như trong kinh nói về Pháp thân, hoặc nói là đối tượng được hóa thân của Phật, hoặc nói là pháp thân diệu hạnh. Thân sinh từ tánh, thân sinh từ pháp tánh diệu hạnh đúng là Pháp thân. Như Bồ-tát Vô sinh, xả bỏ nhục thân ấy, đạt được thân hành thanh tịnh. Kinh Pháp Hoa chép: “La-hán thọ khởi thành Phật”. Kinh lại cho rằng: “La-hán là thân của đời sau cùng”. Hai kinh ấy đều từ miệng vàng của Phật nói ra, có thể không tin hay sao? Nhưng do La-hán lại không thọ nhận hình tướng của nghiệp trói buộc, nên nói là bờ mé sau cùng. Ví như Bồ-tát pháp thân, sinh từ hành thanh tịnh, nên cho là thành Phật. Như vậy, Phật sự tuy đều là thật như có sự hơn kém không đều. Có thật có giả.

Về pháp thân đích thật thì đầy khắp trong mười phương pháp giới hư không, ánh sáng đều soi chiếu vô lượng các cõi nướcc, âm thanh

giảng nói chánh pháp thường vang khắp vô số các nước trong mười phương, chúng Bồ-tát viên mãn mười trụ mới được nghe pháp. Thân Phật từ đó theo phương tiện mà hóa hiện, thường có vô lượng vô biên hóa Phật, ở khắp mười phương, tùy theo loài chúng sinh, với từng ấy sự khác nhau, mà vì họ hiện thân tướng thích hợp, ánh sáng, hình sắc, có tinh, thô khác nhau. Chân thân của Như lai, Bồ-tát Cửu trụ vẫn còn chưa thấy được, huống chi là người lui sụt cùng với các chúng sinh khác. Vì sao như thế? Vì pháp thân Phật vượt ngoài ba cõi, chẳng dựa vào sự tạo tác của thân, miệng, tâm, là chỗ thành tựu từ hành gốc của vô lượng công đức thanh tịnh, vô lậu, có khả năng an trụ lâu dài, giống như Nê-hoàn. Pháp thân đích thật cũng như mặt trời xuất hiện. Thân của đối tượng được biến hóa giống như ánh sáng mặt trời. Như kinh Thủ-lăng-nghiêm, Phật Đăng Minh Vương thọ mạng bảy trăm A-tăng-kỳ kiếp, đồng với đức Thích-ca ấy, tức là một thân không có khác nhau. Như là một Phật thì đây phải từ nơi kia mà có, từ pháp tánh sinh Phật là Phật của đối tượng được biến hóa thì cũng như thế. Nếu cho pháp thân không đến không đi tức là thật tướng của pháp thân, đồng với Nê-hoàn, không còn sự tạo tác của các pháp hữu vi. Lại nói: pháp thân tuy an trụ lâu dài, thì pháp hữu vi ấy rốt cuộc cũng quy về vô vi, tánh ấy là vắng lặng. Nếu vậy thì cũng là thật tướng của pháp thân không đến không đi. Như thế tuy cho pháp thân giảng nói kinh nhưng thật tướng ấy là chẳng sinh chẳng diệt, nên không vướng lỗi gì.

Pháp sư Tuệ viễn lãnh hội và lý giải: dựa theo chỗ cốt yếu của lời đáp thì lời ấy có ba: một cho Pháp thân là không đến không đi, giống như Nê-hoàn. Hai cho pháp thân đồng với sự biến hóa, không có bốn đại năm căn, như trăng trong nước, như bóng trong gương. Ba cho thân từ pháp tánh sinh là pháp thân chân thật, có khả năng an trụ lâu dài ở đời, cũng như mặt trời xuất hiện. Ba cách giải thích ấy đều khác nhau, hợp lại thành một tên gọi, nên gọi chung là Pháp thân, nhưng người truyền đạt chưa giải thích tường tận, vẫn còn cái danh mà thật thì chưa hiện rõ. Vậy xin nói tiếp câu hỏi như trước. Pháp sư đã lần lượt nhận định là rất tốt.

2) LẠI HỎI ĐÁP VỀ PHÁP THÂN:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Thật tướng của Pháp thân không đi không đến. Trong kinh Bát-nhã, Bồ-tát Pháp Thượng trả lời về tâm Bi thường trụ đã có sự thành tựu với quán. Lại nữa, pháp thân giống như sự biến hóa, giống như bóng

trong gương. Các Kinh Phương Đẳng nói ví dụ cho rằng cung điện của mặt trời, mặt trăng chẳng dời đổi, mà bóng sáng của nó hiện rõ nơi sông suối. Hai điều ấy là việc chẳng nghi ngờ. Nay xin hỏi về cái gọi là thân sinh từ pháp tánh, là đối tượng thành tựu của Diệu hạnh. Phẩm Thiện Quyền trong kinh Tỳ-ma-la-cật, nói: "Thân Như lai là đối tượng được thành tựu của Pháp thân, Hóa thân". Chỗ cốt yếu của lời đáp kia giống với lời giảng nói ấy. Pháp nói bày ở chỗ được giảng ở một chương đó, đúng là đối tượng tạo nhân của thân sinh từ Pháp Tánh, chẳng phải như là nhân trước, đều do đó mà dùng để đạt đến quả như đã biết. Pháp của việc đạt đến quả là hòa hợp với thật tướng, chẳng bằng đối tượng tạo nhân, hòa hợp với thật tướng, chẳng lìa các cấu uế khác thì chẳng hợp với sự thọ sinh. Xin suy tìm gốc của sự thọ sinh, nên tìm ở chỗ so sánh. Từ người bậc đến hàng Thanh văn đã chứng đắc quả A-la-hán, với thân sau cùng đều từ phiền não sinh, là chỗ biến hóa của nghiệp ràng buộc. Từ Bồ-tát đạt được pháp nhẫn, thọ thẫn thanh tịnh, lên đến bậc đại sĩ Bổ Xứ, ngồi dưới cây Bồ-đề, thành bậc Chánh giác, đều từ tập khí còn sót lại của phiền não sinh ra, là chỗ biến hóa của những cấu uế còn lại nơi tập khí gốc. Từ đó về sau, lý của sinh đều dứt bặt, hễ là sinh thì thích nghi với hình tướng cùng với ngôn từ si mê. Nếu là chỗ giải thích của Đại nghĩa thì giống với điều ấy chăng? Nếu giống với điều ấy thì xin hỏi về chỗ còn nghi ngờ: Bồ-tát đạt được pháp nhẫn, khi bỏ nghiệp ràng buộc thọ thân từ pháp tánh sinh, thì vì sao mà được sinh? Nếu do tập khí còn sót, mọi tạo tác chấp mắc cũng dứt, không còn ái trong pháp, há có ái còn sót của tập khí gốc? Dù cho có phần còn sót ấy thì làm sao dấy khởi được mà cho là thọ thân? Là thật sinh là sinh hay chẳng sinh là sinh? Nếu cho chẳng sinh là sinh, thì gọi là thật sinh sẽ sinh ra lý khôn cùng. Nếu cho sinh là sinh thì chủng loại của sự thọ sinh đều cùng loại có đạo, giả khiến Pháp thân nơi Bồ-tát, lấy thật tướng làm chỗ an trụ, pháp mầu làm nhân lành, đạt đến bờ mé của sự thọ sinh, sẽ giúp cho các thứ cấu uế còn sót lại tạo thành sự biến hóa, chỉ nên thay đổi, do luận bàn về lý hiện có. Nay, chỗ chưa được thông hiểu, đó là chốn dừng lại đã dứt, hình tướng của chỗ yên định chẳng phải là vật gốc, cái còn sót lại của tập khí từ trước đã không có lý do để dấy khởi. Vì sao biết như thế? Vì tập khí dư thừa của phiền não vẫn theo nghiệp ràng buộc sinh khởi thân sau cùng. Nhưng cái ấy dùng hiệu lực để làm sáng tỏ. Dù cho hỏi Xá-lợi-phất luôn tu tập thiền định Tam-muội, thinh, sắc kết hợp hiện bày ở trước. Tai, mắt không còn công dụng thì thọ nhận sự đạm bạc mà vượt qua, cùng với sự dụng công ở đó mà vượt qua dần dần. Sự

hiểu biết của phàm phu làm tổn giảm pháp Đại thừa, làm mất tư tưởng cần được giữ gìn của bậc Hiền giả. Sở dĩ như vậy là do chốn dừng lại chưa được dứt trừ tai, mắt còn có chỗ đối hợp, đến chỗ quên mất đối hợp, do vẫn còn không dụng công, huống chi là dứt bặt năm căn? Đó đã là tập khí dư thừa của phiền não, nên do nghiệp ràng buộc từ hiệu lực của năm căn. Dù cho tánh từ bi, biến hóa đối với tập khí của sự thọ nhận, phát khởi từ gốc của thần thông, chẳng đối đãi với các căn, bốn đại đã dứt hẳn thì đem đối tượng được gồm thâu vào mà có được hình tướng này. Sự biểu lộ của âm dương đâu thể cảm ứng mà thành biến hóa hay sao? Như thế là chẳng được thì đạo cùng số hết, lý không có chỗ để phát xuất, ví dụ về gương, nước, có nhân mà giống như sinh từ pháp tánh chân thật, là do đâu?

- Pháp sư La-thập đáp:

Sau năm trăm năm trở đi, tùy theo các vị Luận sư, sự phát triển đều dựa vào chỗ đã được lập. Đại, Tiểu đã phân biệt. Về bộ phận Tiểu thừa thì lấy chỗ đạt được về công đức vô lậu của các bậc Hiền Thánh, đó là ba mươi bảy phẩm cùng mười lực của Phật, bốn điều không sợ, mười tám pháp bất cộng v.v... dùng làm Pháp thân. Do đó các nước ở Thiên-trúc đều cho rằng: tuy không còn thân Phật trụ thế nhưng pháp thân vẫn tồn tại. Về bộ phận Đại thừa thì do tất cả các pháp là không sinh, không diệt. Mọi con đường ngôn ngữ đều dứt, nơi chốn hành hóa của tâm đều vắng lặng, vô lậu vô vi, vô lượng vô biên, như tướng của Niết-bàn, đó gọi là Pháp thân. Cùng với các thứ công đức vô lậu và các giáo pháp trong kinh điển, cũng gọi là Pháp Thân. Sở dĩ như thế là vì do nhân duyên ấy nên đạt được thật tướng. Lại nữa, trong pháp Đại thừa không có sự phân biệt quyết định là sinh thân là pháp thân. Là vì tướng các pháp rốt ráo thanh tịnh, nhưng tùy theo thế tục mà có sự phân biệt. Bồ-tát đạt dược Pháp Nhẫn vô sinh, xả bỏ nhục thân, nhận lấy thân sau, gọi là Pháp thân. Vì sao? Là vì thể là năng lực mầu nhiệm vô sinh nhẫn, không còn các thứ phiền não, cũng chẳng chọn lấy sự chứng đắc của hai thừa. Lại nữa, chưa thành Phật, trong khoảng thời gian thọ nhận thân ấy gọi là thân sinh từ pháp tánh. Nhưng các vị Luận sư, đối với Pháp thân ấy, phát sinh những sự luận giải khác nhau.

Hoặc cho không còn các thứ phiền não, đã đạt Niết-bàn, chẳng còn thọ sinh nữa. Như Kinh Tự Tại Vương chép: "Phật bảo Bồ-tát Tự Tại Vương: Khi ta ở chỗ Đức Phật Nhiên Đăng thông đạt bốn tự tại, tức là bấy giờ đã đạt được Phật đạo, nhập vào Niết-bàn, là thân sau cùng của ta. Bồ-tát Tự Tại thưa: Nếu bấy giờ đã đạt được Niết-bàn, thì từ đó

trở đi sao lại có sự tạo tác. Đức Phật nói:Việc tự lợi đã hoàn tất, chỉ vì nhằm giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh cõi Phật, thể hiện đầy đủ các diệu lực từ thần thông, uy đức". Do nhân duyên ấy nên có thể biết thân phần tuy dứt mà thường dùng hóa thân độ thoát chúng sinh.

Có người cho rằng: Việc ấy không đúng! Vì sao? Vì nếu như bấy giờ đạt được Niết-bàn, thân phận hoàn toàn dứt hết, lại không có tâm ý, làm sao hóa hiện trong năm đường, độ thoát chúng sinh, làm thanh tịnh cõi Phật? Ví như thật có nhà ảo thuật, sau đó mới có việc ảo thuật. Nếu không có nhà ảo thuật thì không có các việc huyễn hóa. Vì vậy, Bồ-tát đạt được pháp nhẫn vô sinh, tuy không còn phiền não nhưng vẫn có tập khí còn sót lại. Như bậc A-la-hán khi thành tựu đạo quả, các lậu tuy dứt sạch nhưng vẫn còn tạp khí dư thừa. Nhưng các vị A-la-hán, đối với mọi chúng sinh, không khởi tâm đại bi, mà các tập khí còn sót ấy lại chẳng thọ sinh. Các Bồ-tát thì đối với tất cả chúng sinh luôn thể hiện tâm đại bi sâu xa, thấu suốt chỗ cốt tủy, cùng với diệu lực từ bản nguyện, chứng đắc lý chân như, thuận theo để hóa độ chúng sinh nên ở trong sinh tử thọ thân, con mất tự tại, không bị phiền não lôi kéo, cho tới khi ngồi nơi đạo tràng thì tập khí còn sót kia mới dứt hẳn. Nếu chẳng như thế thì Phật và Bồ-tát chẳng nên có sự phân biệt.

Có người nói: Bồ-tát đạt được pháp nhẫn vô sinh có hai hạng: một là hạng chứng đắc năm thứ Thần thông, hai là hạng chứng đắc sáu thứ thần thông.

Hạng chứng đắc năm thứ thần thông: phiền não vẫn còn, nhưng không hiện rõ. Như người bắt được kẻ giặc cướp, trói nhốt trong ngục nên không còn lo sợ nữa. Cũng vậy, các vị Bồ-tát với diệu lực tù pháp nhẫn vô sinh nên thường chế ngự các thứ phiền não, chẳng bao giờ dấy khởi trở lại, chỉ dùng tâm thanh tịnh tu tập sáu pháp Ba-la-mật. Như người phàm phu tạo tác các phiền não trong ba cõi, lên hai cõi trên thì phiền não không còn hiện tiền, tuy còn phiền não nhưng không có đối tượng để chi phối. Bồ-tát trụ trong năm thần thông với vô số sự hóa hiện nhằm độ thoát chúng sinh, nên kiết sử dư thừa được giữ lại, tiếp tục cho sự thọ sinh. Nếu không có phiền não dư thừa ấy thì không có sự thọ sinh trở lại. Giống như mong có được gạo thì phải giữ lại giống lúa thóc để gieo trồng. Bồ-tát cũng như thế, dần dần tu tập đầy đủ sáu pháp Ba-la-mật, giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh cõi Phật, ngồi nơi đạo tràng, xả bỏ mọi phiền não hệ lụy, sau đó thì thành Phật.

Hạng chứng đắc sáu thứ thần thông: thì mọi việc phải làm đã làm xong, tự lợi đã đầy đủ, như các bậc A-la-hán, Bích Chi Phật. Thân

ấy dứt rồi thì không còn thọ sinh trở lại. Chỉ dùng năng lực đại bi mầu nhiệm của bản nguyện, với thân ứng hóa nối nhau không dứt để hóa độ chúng sinh, xong thì tự nhiên thành tựu quả Phật, mọi sự hóa độ đã hoàn tất, an nhiên mà diệt. Trước là thật diệt, vì nhằm dẫn dắt cứu độ chúng sinh nên biến hóa thành thân ấy, khiến được thấy trở lại sự diệt độ hoàn toàn kia.

Lại như Luận sư của Ba tạng kinh điển, cho rằng Bồ-tát tuy đạt được sáu thứ thần thông, nhưng các lậu chưa được dứt sạch, thực hành bốn tâm vô lượng, sinh lên cõi sắc, cho đến thân sau cùng, sinh ra La-hầu-la, tắm gội dưới sông Ni-liên-thiền, vì nước lớn dâng cao, sức chẳng thể chế ngự, nghi ngờ năm người đã bỏ mình ra đi. Lúc ngồi dưới đạo tràng, dùng mười sáu tâm đạt được quả A-na-hàm, dùng mười tám tâm dứt trừ các kiết sử ở cõi Vô Sắc, dùng ba mươi bốn tâm phá tất cả mọi phiền não, được Trí Nhất Thiết, thành Phật rồi thì thọ nhận đủ các pháp của con người như đói khát, lạnh nóng, già bệnh, chết, v.v... tuy tâm được giải thoát mà thân vẫn còn có chướng ngại, nhưng dùng tất cả trí tuệ, tâm đại bi làm sự thù thắng.

Như vậy, các vị Pháp sư đã bàn luận về ý nghĩa, đều do lời Phật dạy, giảng nói về hình tướng Bồ-tát, do đó mà sinh ra các lối giải thích khác nhau, đạt được Trung thì ít. Ý cho là Bồ-tát chứng đắc Pháp nhẫn Vô sinh, xả bỏ thân sinh tử, tức rơi vào vô lượng vô biên các pháp, chẳng thể nói được là trời hoặc người, hoặc còn hoặc mất. Vì sao? Vì do nhân duyên nên gọi là người, nhân duyên tan thì tự nhiên dứt, không nhất định thật diệt, chỉ gọi là có sự biến chuyển, đổi khác. Đạt được pháp môn như thế, vào lúc muốn diệt độ thì Chư Phật trong mười phương đều bảo rằng: "Này người Thiện nam! Ông chưa đạt được vô lượng vô biên sự nhận biết tức thì về thân Phật như thế! Lại cũng chưa có được vô lượng các công đức về thiền định trí tuệ của Chư Phật. Ông chỉ đạt được một pháp môn, chớ lấy một pháp môn tự cho là đầy đủ. Nên nhớ nghĩ về bản nguyện, thương xót chúng sinh, vì do họ chẳng biết về tướng vắng lặng như thế nên tự rơi vào ba đường ác, chịu bao thứ khổ não. Chỗ chứng đắc của ông, tuy là pháp chân thật rốt ráo, nhưng chưa phải là sự chứng đắc đúng lúc." Bấy giờ, Bồ-tát lãnh hội lời Phật chỉ dạy, tự nhớ nghĩ về bản nguyện, lại dùng tâm đại bi đi vào trong sinh tử. Bồ-tát ấy, gọi đó là chẳng ở nơi Niết-bàn, chẳng ở nơi thế gian, không có hình tướng cố định, dùng vô số các phương tiện để độ thoát chúng sinh. Nếu như có người hỏi, Bồ-tát đáp như thế. Không có việc sinh trở lại thật sự, chịu đựng sự khổ cực. Không bị các phiền não quấy nhiễu. Công lao

quá ít. Nên đáp là việc ấy chẳng đúng. Lúc còn là phàm phu, do tâm điên đảo chấp trước, cầu mong có quả báo. Tuy tu khổ hạnh đều chẳng phải hành chân thật. Nay đạt được thật tướng các pháp, gồm đủ niềm vui mầu nhiệm của Niết-bàn, nên đi vào sinh tử, hóa độ chúng sinh, đó là việc ít có, nếu như có người hỏi: Người ấy mọi tư tưởng lý luận đều dứt sạch, lại là tâm vô ngã, có thể cho là công đức ít có chăng? Tâm Bồ-tát không có việc ấy, chỉ do phân biệt nên cho là có cái vui lớn. Như sư tử có sức mạnh lớn, chẳng cho là lớn, chỉ là đối với việc săn bắn khác nên cho là lớn. Lại như thần âm nhạc, vì để đem lại lợi ích cho chúng sinh nên mới xuất hiện ở thế gian, nhưng không phân biệt. Nhưng người khác thì biết là có sức mạnh lớn. Như thế thì người cho rằng thân rốt ráo là tướng vắng lặng, như huyễn như mộng, như hình bóng trong gương, chẳng thể lấy tướng sinh, tướng chẳng sinh cho là khó. Vì sao? Người ấy rơi vào vô số lượng, chẳng nên dùng hý luận để mong cầu. Nhưgng do người vọng cho rằng người ngư thế. Bồ-tát có đến đạo tràng, dứt hết các thứ kiết sử, xả bỏ các ý tưởng kia, nên cho rằng Bồ-tát chỉ có tập khí tàn khí dư thừa của kiết sử, như trong luận Đại thừa nói, kiết có hai thứ: một là kiết sử của phàm phu, bị trói buộc trong ba cõi, hai là các vị Bồ-tát đạt được thật tướng các pháp, diệt trừ các thứ kiết sử trong ba cõi. Chỉ có trong pháp Phật rất sâu mầu, những ràng buộc vi tế của Ái, mạn, vô minh vẫn còn tiềm ẩn nơi pháp thân. Ái là sự tham luyến sâu xa đối với Phật thân cùng các pháp Phật. Cho đến chẳng tiếc thân mạng. Vô minh là ở trong pháp sâu mầu ấy chẳng thể thông đạt đầy đủ. Mạn là đạt được pháp sâu xa đó, nếu tâm chẳng ở trong định Vô sinh nhẫn, hoặc khởi tâm tự cao: "Ta đối với phàm phu, đã đạt được pháp vắng lặng đặc biệt khác lạ"! cong gọi là tập khí dư thừa thì đó là kiết sử trong pháp thân của Bồ-tát, do người đời chẳng biết nên nói là tập khí.

Tập khí dư thừa ấy chẳng thể khiến con người thọ sinh vào ba cõi, chỉ có thể khiến các vị Bồ-tát thọ nhận trong pháp thân, giáo hóa chúng sinh, thực hiện đầy đủ các pháp Phật. Còn như kiết sử của phàm phu: hoặc gây chướng ngại sinh lên cõi trời, người thì gọi đó là tà kiến, sân hận, tham lam keo kiệt, ganh ghé, v.v... gây sự não hại nặng nề đối với chúng sinh. Hoặc chẳng gây chướng ngại, thì gọi là thân kiến, giới thủ, ái, mạn, vô minh, v.v... chẳng gây não hại cho chúng sinh. Kiết sử hoặc sinh vào ba cõi cũng giống như thế. Do đó, Bồ-tát cũng gọi là được giải thoát, cũng cho là chưa giải thoát. Đối với kiết sử của phàm phu là giải thoát. Còn đối với kiết sử gắn với công đức của Phật thì chưa giải thoát.

Hoặc nói: đạt được sáu thứ thần thông là dứt sạch hết kiết sử trong ba cõi. Hoặc cho rằng đạt được năm thứ thần thông thì chưa phá trừ hết kiết sử của Bồ-tát. Lại nói: còn các ái không ở trong pháp thì đó là cái không ở trong pháp của phàm phu và Nhị Thừa. Sở dĩ như thế là vì Bồ-tát đã vượt qua hai bậc ấy. Như các Tu-đà-hoàn nhận biết tất cả các pháp là Vô thường, khổ đau, thì chẳng sinh khởi ái. Nếu tâm không gắn vào đạo thì còn có đối tượng tham ái. Lại như bậc A-la-hán, đối với tất cả các pháp không còn ái, nhưng ở trong pháp Phật thì còn có ái. Như các Tôn giả Xá-lợi-phất, Ma-ha Ca-diếp, nghe nói về trí tuệ rất mực thâm diệu của Phật cùng vô lượng thần lực, bèn cùng nhau bày tỏ: "Nếu ta vốn biết về công đức của Phật như thế, thì ở cõi địa ngục, thà nằm nghiêng trên đất cho đến hết một kiếp, đối với Phật đạo, tâm chẳng còn có sự hối tiếc".

Lại nữa, các vị Thanh văn đều gào khóc lớn tiếng, âm thanh vang động cả Tam thiên đại thiên thế giới: "Vì sao lại mất đi lợi lộc lớn lao như vậy? Vì thế, Nhị thừa đắc đạo, tuy dứt trừ mọi sự trói buộc trong ba cõi, nhưng đối với pháp công đức của Phật thì tâm ái chưa dứt. Các vị Bồ-tát có được diệu lực từ Pháp nhẫn Vô sinh, nên thâu tóm cho rằng tất cả không còn đối tượng để tham ái, chỉ thường nhớ nghĩ về ân đức sâu nặng của Phật, yêu qúi pháp Phật hết mực, nhưng chẳng dấy khởi lý luận".

Nếu đối với tất cả các pháp đã dứt trừ ái, tức lại chẳng còn có thể thực hiện đầy đủ các bậc trên, nhưng người ấy chưa viên mãn thì giúp cho viên mãn, chưa chứng đắc thì giúp cho chứng đắc.

Lại cho rằng: nơi chốn chính đã dứt trừ, hình tướng của Bồ-tát yên định chẳng phải là vật gốc. Cái còn lại ở tạp khí xa xưa không còn nguyên do để được dấy khởi. Hình tướng bên ngoài ba cõi hiện ra một cách mầu nhiệm, thì cái dư thừa ở tập khí của ái cũng sâu kín. Do đó, dù có hình tướng khác nhau thì lý phát khởi cùng với nhân, đều không có lỗi lầm.

Lại nữa, Niết-bàn ấy mà cho là chướng ngại, như kinh điển Đại thừa cho tất cả các pháp từ xưa đến nay luôn là tướng vắng lặng, tất cả chúng sinh mọi chỗ tạo tác đã hoàn tất. Chỉ vì vô minh cùng các thứ kiết sử ngăn che, nên chẳng thể tự biết, "chúng ta là tướng vắng lặng". Bồ-tát đã dứt trừ các chướng ngại như thế nên mới tự biết nay ta thành Phật. Nếu không có kiết sử gây chướng ngại cho Bồ-tát thì trước đã là Phật. Có ba thứ chướng ngại: một là các thứ phiền não trong ba cõi ngăn chận con đường đạt đến Niết-bàn. Còn kiết sử của Nhị thừa, Bồ-tát thì ngăn

chận đối với Phật đạo, rất khó dứt trừ, do chúng tiềm ẩn rất sâu kín. Ví như sự trốn tránh của giặc thù, thì giặc bên trong rất khó nhận biết. Khi đạt được Pháp nhẫn vô sinh, thấu rõ thật tướng thế gian, tuy đã dứt trừ mọi kiết sử của phàm phu, nhưng chưa dứt trừ hết kiết sử của Phật đạo, đối với trong Phật đạo vẫn còn lầm lẫn, nếu không còn lầm lẫn, thì khi đạt được Pháp nhẫn Vô sinh sẽ chính là Phật. Nếu muốn giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh cõi Phật, thì có thể trong một lúc liền đạt được đầy đủ. Vì sao? Vì trước hết thật trí bị ngăn ngại nên do đó mà chẳng đạt được, vì có sự ngăn che hết sức nhỏ nhiệm. Lúc này, nhờ hiệu lực từ Pháp nhẫn Vô sinh, có công năng phá trừ các thứ hý luận tà vạy, chỉ rõ thật tướng các pháp. Sau khi đạt được quả Phật, thì mới đối với tất cả các pháp thông hiểu là không gần không xa, không sâu không cạn.

- Hỏi: Có A-tỳ-đàm của Bồ-tát nên phân biệt rộng về hình tướng của kiết sử. Như A-tỳ-đàm của Thanh văn phân biệt rộng về mười kiết sử căn bản. Lại cho rằng bốn đại đã dứt bặt thì dùng cái gì làm đối tượng cấu tạo mà có hình tướng ấy? Đã cho con đường sinh tử chẳng dứt hẳn thì sự ứng hợp của pháp thân không hề nghi ngại. Song pháp của A-tỳ-đàm, pháp của Ma-ha-diễn, đối tượng được giải thích đều khác. Như A-tỳ-đàm của Ca-chiên-diên nói về huyễn hóa, mộng, tiếng vang, bóng trong gương, trăng đáy nước, là có thể nhận thức, cũng có thể nhận biết về chỗ thâu tóm của ấm, Giới, Nhập, là đối tượng bị trói buộc trong ba cõi. Trong pháp Đại thừa thì mọi sự huyễn hóa, trăng đáy nước, chỉ là sự lừa dối nơi tâm mắt. Không có pháp cố định. Lại nữa, kinh điển Tiểu thừa nói, hóa độ người là đối tượng thuộc về cõi nào?

- Đáp: Không có nơi chốn. Nay dùng pháp Đại thừa nói về pháp thân, không có việc huyễn hóa của bốn đại, năm căn. Chỗ nhận thức của mắt còn không có đối tượng thuộc về, huống chi đối với Pháp Thân mầu nhiệm, như vậy, không có năm căn bốn đại thô sơ trong ba cõi, chỉ vì nhân duyên hóa độ chúng sinh nên xuất hiện. Duyên hết thì diệt. Ví như mặt trời hiện rõ ở chỗ nước trong, chỗ nước đục thì chẳng thấy. Như thế là các vị Bồ-tát thường còn trong pháp tánh. Nếu chúng sinh căn trí nhạy bén, phước đức thanh tịnh, thì theo chỗ nhận thức ấy mà ứng hiện thân để hóa độ. Lại nữa, nếu muốn đạt tới sự thật ấy thì chỉ có các bậc Thánh. Lúc mới đắc đạo, pháp của đối tượng được quán là dứt trừ mọi thứ hý luận, rốt ráo là tướng vắng lặng, trong đó, tướng Niết-bàn, tướng sinh tử, còn chẳng thể đạt được, huống chi là bốn đại, năm căn. Như vậy là chẳng nên cho bốn đại và năm căn là thật, cho rằng không có các thứ ấy thì chẳng có được Pháp thân. Như một pháp hữu vi, đều

là luống dối chẳng thật. Pháp hữu vi tức là năm ấm. Trong năm ấm thì thô nhất là sắc ấm, cho nên sự luống dối là thậm tệ nhất, không vượt qua bốn đại. Sở dĩ như vậy là vì, sự suy nghĩ phân biệt rõ, thì cho đến sự thô sơ nhỏ nhiệm lại cũng chẳng có. Trong luận đã nói rộng, chỉ đối với phàm phu, nhiều pháp hòa hợp, được gọi là sắc ấm. Sắc ấm không có tính chất quyết định, huống chi là bốn đại, năm căn. Do vậy, chẳng nên cho chỗ nhận thức luống dối về sắc ấm của phàm phu là thật chứng mà nên hỏi về thân là chỗ thành tựu của vô lượng công đức. Nếu muốn chọn lấy sự tin tưởng thì nên tin Pháp thân như trong kinh nói. Chỗ hiện hữu của sắc đều từ bốn đại và các pháp hữu vi làm nhân duyên, bị trói buộc sai khiến trong ba cõi, nên nói bốn đại năm căn trong Pháp thân của Bồ-tát giống như biến hóa, chẳng được cho đó là duy nhất. Lại nữa, chúng sinh trong cõi Dục và cõi Sắc bị bốn đại năm căn trói buộc chẳng được tự tại, cho đến bậc A-la-hán, Bích-chi Phật, tâm tuy lìa được sự hệ lụy khởi sự tác động của nóng lạnh đói khát. Pháp nhân Bồ-đề thì chẳng như thế, không có sinh tử, còn mất tự tại, tùy theo đối tượng mà biến hiện, không hề bị trở ngại

3) HỎI ĐÁP VỀ HÌNH LOẠI CỦA PHÁP THÂN CHÂN THẬT:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Các kinh nói về hình tướng Phật, đều cho rằng thân tướng đầy đủ, ánh sáng tỏa chiếu, oai nghi, trang nghiêm không gì so sánh, cách tiếp đãi đối xử là khuôn phép của đức, tức là pháp tượng của Sa-môn. Pháp Thân chân thật, có giống với hình ảnh ấy chăng? Nếu giống thì có chỗ nghi ngờ. Vì sao? Hình tướng biến hóa của Phật gá sinh ở con người. Bậc hơn hết trong con người không gì hơn vua Chuyển Luân. Như vậy đức Thế tôn, hình tướng của sự xuất gia là biểu thị cho tự thể cao quý mầu nhiệm, dùng để dẫn dắt phàm tục. Về hình loại ấy thì đại thể là giống nhau. Nên lấy sự tinh thô làm thứ bậc cho sự khác nhau. Vả chăng pháp thân đích thực của Như lai chỉ là đối tượng nhận thức của bậc Thập trụ, cách biệt với nhóm thô. Bậc Thập Trụ không thầy, lại chẳng phải là đối tượng mong đợi. Nếu có sự đợi chờ đối với điều sẽ đến thì đủ để thúc đẩy nghiệp của sự chờ đợi, Vậy đem đối tượng nào để dẫn dắt mà có được hình tướng ấy? Nếu do công hiệu ở qủa báo thì tự nhiên chẳng hẹn mà về sau ứng hợp, tức Bồ-tát chẳng nên nêu mình có vị, để tạo lập gốc đức.

- Pháp Sư La-thập đáp:

Pháp thân Phật và pháp thân Bồ-tát, tên gọi thì đồng mà thật sự là khác nhau. Pháp thân Bồ-tát chỉ thu nhận các kiết sử sâu kín như trước đã nói. Còn pháp thân Phật thì chẳng phải thế. Chỉ lấy bản nguyện làm nhân duyên cho sự hành hóa, an nhiên thực hành mọi Phật sự, như kinh Mật Tích nói rõ thân Phật luôn ứng hợp với mọi nơi chốn. Chúng sinh trong cùng một hội có người thấy thân Phật mầu vàng ròng, hoặc thấy là mầu bạc, hoặc các mầu như xa cừ, mã não, v.v... Hoặc có chúng sinh thấy thân Phật không khác với thân người, hoặc có người thấy thân Phật với hình tướng cao trượng sáu, hoặc thấy cao ba trượng, hoặc thấy hình tướng hàng ngàn muôn trượng. Hoặc thấy như núi Tu Di, hoặc thấy vô lượng vô biên thân. Như dùng một âm thanh giảng nói, mà chúng sinh tùy theo tâm ý nên chổ nghe khác nhau. Hoặc có người nghe âm thanh Phật, cao vút, đằm thắm, mầu nhiệm, như tiếng hót của chim Ca-lăng-tần-già, chim hạc trắng, như tiếng gầm của sư tử, như âm thanh của dã can đầu đàn, như âm thanh của trống lớn được khua vang, như âm thanh của tiếng sấm lớn rền động, như âm thanh của Phạm Vương, v.v... vô số các thứ âm thanh như vậy không giống nhau.

Trong âm thanh ấy, hoặc nhge nói về bố thí, hoặc nghe nói về các pháp Đại thừa như trì giới, Thiền định, trí tuệ, giải thoát, mỗi người đều cho là vì mình mà nói chánh pháp. Thần lực của pháp thân ấy không có đối tượng nào mà chẳng ứng hiện. Nếu chẳng như thế thì sao có thể trong một thời giảng với vô số âm thanh cùng muôn vàn pháp môn. Nên biết đó đều là từng phần của pháp thân. Thân Phật nơi cung vua của vua Bạch Tịnh tức là một phần của pháp thân chẳng cần có được hình loại. Vì sao? Thân Phật Thích-ca Mâu-ni, có thể trong một thời ở trong ngàn muôn cõi nước, cùng làm Phật sự, với vô số danh hiệu, vô số thân tướng, nhằm giáo hóa chúng sinh.

Cho rằng bậc Mười trụ là không thầy, vì dưới đó là phàm phu, Nhị thừa, từ Cửu trụ trở xuống có thể chẳng phải ở chỗ Chư Phật, nên nói là không thầy. Còn Bồ-tát ngồi đạo tràng cũng vẫn còn có thầy huống chi là bậc Thập Trụ. Như trong kinh Thập Trụ có câu: Bồ-tát ngồi nơi đạo tràng nhằm hoàn thành quả vị Phật. Bấy giờ nơi miệng vàng của Chư Phật trong mười phương. Đều phát ra ánh sáng, bay đến và nhập vào đỉnh đầu của Bồ-tát. Bồ-tát ấy liền hội nhập sâu xa trong vô lượng các pháp Tam-muội Chư phật, Tam muội Đà-la-ni giải thoát, v.v..., thông suốt về các kiếp trong quá khứ, vị lai: Vô lượng kiếp là một kiếp, một kiếp là vô lượng kiếp; một hạt bụi là vô lượng sắc, vô lượng sắc là một hạt bụi, phân biệt vô lượng danh hiệu cõi nước ở ba đời trong mười

phương cùng tên gọi của chúng sinh với gốc ngọn ở nhân duyên của các nghiệp tạo tác, vô số thứ lớp cửa đạo giải thoát, dùng nhất tâm tương ứng với trí tuệ, thông đạt tất cả các pháp, chứng đắc giải thoát vô ngại, gọi là Phật. Giải thoát vô ngại là căn bản của Phật Pháp, như kinh đã nói. Bồ-tát Thập Trụ nên biết như Phật là Phật khen ngợi công đức của Mười địa, như người tán tụng kinh Pháp Hoa, thì đó là Phật. Lại nói:Ta dùng hai vai gánh vác người này!

Thêm nữa, như trong kinh Phóng Quang Bát-nhã nói: Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi nói với Đại sĩ Di-lạc: “Đại sĩ có thể giữ lấy bát này!” Di-lặc chẳng thể giữ lấ, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi liền duỗi cánh tay của mình xuống phía dưới để giữ lấy bát. Bấy giờ, Đại sĩ Di-lặc nói với Văn-thù-sư-lợi: Bồ-tát hiện nay tuy có suy nghĩ như thế, khi tôi thành Phật, so với Bồ-tát thì có vô lượng vô số chẳng thể biết các việc như tôi đưa chân lên, hạ chân xuống! Mà các vị Bồ-tát này đều là bậc Thập Trụ, nói ra tính chất chẳng thể nghĩ bàn của Phật pháp, đều không thẻ đạt tới. Lại như các vị Văn-thù, Di-lặc, ở trong pháp Phật, chỗ nào cũng phần nhiều đều có nói câu hỏi, hoặc hằm đem lại lợi ích cho chúng sinh, hoặc vì lợi ích cho chính mình khiến đạt được chỗ sâu mầu nơi Phật Pháp. Như thế thì, làm sao nói bậc Thập Trụ là không thầy? Hơn nữa, các đại Bồ-tát, chẳng phân biệt là thô sơ, là nhỏ nhiệm, có thể quán tất cả các pháp đều là sâu kín, có thể quán tất cả đều là thô sơ. Như trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa chép: Tôn giả Tu-bồ-đề nói: Bạch đức Thế tôn! Bát-nhã Ba-la-mật-đa là rất sâu mầu. Phật dạy: Bồ-tát quán Bát-nhã Ba-la-mật, quán cạn cột cũng sai lầm. Do đó chẳng nên nói bày.

Như đối tượng nhận thức của mắt là thô sơ, đối tượng nhận thức của tâm là nhỏ nhiệm. Đại Bồ-tát nghe rồi, xa lìa nơi các căn như mắt v.v... chỉ lấy pháp giới làm đối tượng nhận thức, theo Phật nghe pháp. Như trong kinh Bất Khả Tư Nghị giải thoát chép: Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi và Bồ-tát trong mười phương, ở tại chúng hội của Phật, cùng ngồi nghe pháp, nhưng có thể hiện thân du hành nơi các cõi nước phương Nam. Lại nữa, đại Bồ-tát thường ở trong định, mà có thể thấy Phật nghe pháp, là chỗ mà các vị Thanh văn chẳng thể đạt tới. Như trong kinh Tư Ích chép: Bồ-tát Phổ Hoa hỏi Tôn giả Xá-lợi-phất: Tôn giả nhập pháp định Diệt Tận, có thể nghe pháp được chẳng? Tôn giả Xá-lợi-phất đáp “chẳng thể được, Bồ-tát thì có thể”. Nhử thế thì Pháp Thân của Bồ-tát với đối tượng có thể hành hóa là vô lượng chẳng thể nghĩ bàn. Nếu có thân sinh từ quả báo với năm căn thì có thể với câu hỏi ấy, tinh thô chẳng giống nhau. Nhưng Thể vốn bình đẳng nên thân tâm lại có hình tướng khác

nhau. Lại có người nói: Pháp Thân nơi Bồ-tát, vì nhằm đem lại lợi ích cho chúng sinh, nên dùng mắt.v.v... thấy Phật, nghe pháp, thiết lập sự cúng dường mà có đối tượng lãnh hội. Vì sao ? Vì nhằm để mở bày dẫn dắt Bồ-tát mới phát tâm.

4) HỎI ĐÁP VỀ TUỔI THỌ CỦA PHÁP THÂN:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Thọ lượng của phàm phu đều là chỗ tạo thành của nghiệp đã tạo tác. Gốc Hữu của sự tạo thành, do đó tuy tinh thô khác nhau nhưng thể từ nhân quả. Do đó đáp rằng: Pháp thân ở Bồ-tát chẳng phải là đối tượng được tạo thành của các nghiệp thân miệng ý. Nếu chẳng phải nghiệp của ý, tức là không nhân mà thọ quả, có thể như vậy được chăng? Như chẳng phải vậy thì cái diệu thể sẽ đạt đến, do cái gì mà được? Lại hỏi Bồ-tát từ pháp Nhẫn mới trở về pháp thân, lên đến bậc Thập Trụ, tinh thô hơn kém, chẳng thể cho là vượt hơn. Ở Trong chỗ thọ nhận ấy đều có gốc của tuổi thọ dài ngắn, cũng phải tùy theo tinh thô mà làm thọ lượng. Từ Thập Trụ trở xuống, chẳng còn luận bàn về tinh. Nay, chỗ hỏi ấy, chỉ rõ ở bậc Thập trụ. Kinh Thập Trụ chép: “Bồ-tát Thập Trụ nhiều nhất là có ngàn đời Bổ xứ, ít nhất là một đời Bổ xứ”. Đây là sinh từ Pháp thân, nếu chẳng phải như vậy, thì là sự chuyển biết chứa nhóm của công năng quả báo, dần dần tạo nơi cùng cực, cho đến một đời. Vì cấu uế còn lại chuyển biến và mất đi thì lý phát sinh cũng chuyển biến tận cùng, cho đến một đời? Nếu cấu uế còn lại chuyển biến và mất đi, tức đồng với giai vị Tu-đà-hoàn, nghĩa là cũng bảy đời. Do diệu lực của Thánh Đạo nên chẳng tới tám đời. Nay, bậc Thập Trụ không quá ngàn đời thì đó là nhờ diệu lực nào? Nếu là lúc học hỏi khắp, chỗ chế ngự diệu lực của đạo, tức lý phát sinh có hạn, chẳng thể đến ngàn. Theo đó mà suy, tức chẳng đồng sinh bảy lần có thể biết. Nếu công năng ở quả báo chuyển biến chứa nhóm, lý đạt tới chỗ cùng cực, nên chỉ là một đời, thì một đời tức là thân sau cùng. Thân nhất nơi cõi sau thì đạt được Chánh giác. Nếu chẳng thể chẳng thành, thì do đâu Bồ-tát có lời tự thệ là chẳng thành Chánh giác. Lời tự thệ ấy đúng là hình tướng biến hóa hay Pháp thân đích thực? Nếu là hình tướng biến hóa thì đó là sự giảng nói của việc suy theo cái giả. Còn như pháp thân đích thực thì luôn có sự xác định nhiều nhất, tức chẳng thể có lời tự thệ vô cùng.

- Pháp sư La-thập đáp:

Nay lại nói bày sơ lược về Pháp thân có hai loại: một là pháp tánh thường trụ như hư không, không có mọi hý luận về hữu vi, vô vi. Hai là

Bồ-tát chứng đắc sáu thứ thần thông, lại chưa thành Phật, hình tướng có được trong khoảng ấy gọi là Pháp thân sau. Pháp tánh, tức là dù có Phật, không Phật, vẫn thường trụ chẳng hoại, như hư không chẳng tạo tác, vô tận. Do các pháp như tám Thánh đạo phần, sáu Ba-la-mật, v.v... được gọi là Pháp. Cho đến câu văn, chương đoạn của kinh điển cũng gọi là Pháp. Như địa vị Tu-đà-hoàn đạt được pháp phần ấy, gọi là đầu tiên chứng được Pháp thân, cho đến địa vị A-la-hán, Bích-chi phật, gọi là về sau chứng đắc pháp thân. Sở dĩ như thế là vì. A-la-hán, Bích-chi Phật, đạt được pháp thân rồi thì chẳng còn sinh trở lại trong hai cõi. Đúng là Phật phân biệt rõ về nghĩa của ba thừa nên không nói về đói tượng là chốn rời bỏ của pháp hữu. Theo kinh Pháp Hoa thì có giảng nói về điều này. Nếu mỗi chỗ đều giảng nói thì kinh Pháp Hoa chẳng gọi là kho tàng của các pháp cốt yếu, sâu mầu. Lại cũng chẳng thể khiến con người dốc tu tập theo con đường giải thoát, dứt sạch mọi thứ trói buộc của phiền não. Vì thế, ở Thiên-trúc chỉ nói là Ca-da, đời Tần thì gọi là Thân, hoặc gọi là Chúng, hoặc gọi là Bộ, hoặc gọi là thể Tướng của pháp. Như dùng tâm và các pháp của tâm gọi là thân, như kinh nói về sáu thức của thân,sáu xúc của thân, sáu thọ của thân, sáu ái của thân, sáu tướng của thân, sáu suy nghĩ của thân, v.v... trước là Tám Thánh đạo, v.v cùng các sự kiện hòa hợp, chẳng rời nhau, nên được gọi là thân. Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh, tuy là hình tướng của hư không biến hóa, nhưng tương tợ với nhục thân, nên gọi là thân, mà trong đó, pháp thân đích thực là thể tướng của pháp thật, còn cho không có nghiệp của thân miệng ý là nói trong pháp thân đích thật ấy.

Hoặc có người cho rằng: Bồ-tát chứng đắc Pháp nhẫn Vô sinh, cởi bỏ hình tướng của chủ thể tạo nghiệp, hủy hoại nghiệp trong ba cõi, chỉ dùng tâm đại Bi phát khởi sự nghiệp của Bồ-tát. Do dứt trừ các nghiệp nên gọi là không nghiệp, tức không như sự phân biệt về nghiệp của phàm phu. Như Phật dạy: Ta từ khi đạt được qủa vị Phật đến nay, chẳng còn dấy khởi nghiệp trở lại. Diệt trừ hình tướng của nghiệp nên gọi là chẳng phải nghiệp. Lại nữa, các vị Bồ-tát có đối tượng dấy khởi nghiệp, đều cùng ứng hợp với Pháp nhẫn Vô sinh, nên gọi là không nghiệp. Do đó, Bồ-tát trong sự thực hiện, tạo tác, không phân biệt chấp giữ lấy hình tướng, nên gọi là không nghiệp. Kinh gọi là ngàn đời, chỗ này chưa được nghe nên chẳng phải gượng theo chỗ cần thiết để trả lời. Như các vị Bồ-tát Phổ Hiền, Quan Thế Âm, Văn-thù-sư-lợi, là Bồ-tát Thập Trụ, đầy đủ mười lực của Phật, bốn điều không sợ hãi, mười tám pháp bất cộng, nhưng do bản nguyện nhằm độ các chúng sinh nên chẳng

thành Phật. Trong kinh Văn-thù-sư-lợi Thọ Ký chép: "Từng ấy A-tăng-kỳ kiếp sẽ chứng đắc quả vị Phật" Mà Đức Phật Thích-ca văn v.v... đều nhờ Văn-thù-sư-lợi làm nhân duyên để phát tâm tu tập. Bấy giờ, uy đức, diệu lực đã thành tựu. Như thế, suy tìm về gốc ngọn thì chẳng giới hạn nơi ngàn đời. Nếu kinh nói có ngàn đời, tức là do không phân biệt về nguyện an trụ lâu dài ở thế gian, hoặc là hàng độn căn, chưa lãnh hội đầy đủ giáo pháp của Chư Phật, nên có nhiều đời. Nếu là người gồm đủ công đức thì là một đời. Lại nữa, công đức chứa nhóm tròn đầy thì chỉ có một đời. Bồ-tát chẳng thể chẳng thành Chánh Giác có hai loại: Một là công đức đầy đủ, tự nhiên thành Phật. Như tất cả Bồ-tát khi mới phát tâm đều nói rõ nguyện rằng: "Tôi sẽ hoá độ tất cả chúng sinh mà về sau tâm trí dần dần chuyển biến thêm sáng suốt. Suy nghỉ, tính toán thì không có một Đức Phật nào có thể hóa độ hết thảy chúng sinh. Chính gì vậy mà Chư Phật đạt được Trí Nhất Thiết, hóa độ trong nhân duyên có thể hóa độ, rồi chọn lấy sự diệt độ. Vậy ta cũng giống như thế." Hai là, hoặc có Bồ-tát, còn mang lấy nhục thân, suy nghĩ phân biệt về lý thật như thì chẳng thể được: Ta sẽ riêng mình tự lập nguyện, an trụ lâu dài ở thế gian, rộng khắp cùng với chúng sinh làm nhân duyên, chẳng được thành Phật. Ví như có người nhận biết tất cả thế gian đều quy về Vô thường, chẳng thể tồn tại mãi, mà dốc tu tập theo hạnh nghiệp sống lâu, sinh lên cõi phi Hữu Tướng Phi Vô Tưởng, thọ đến tám muôn kiếp. Lại như Phật A-di-đà v.v... là cõi Phật thanh tịnh, tuổi thọ vô lượng.

5) HỎI ĐÁP VỀ TU TẬP BA MƯƠI HAI TƯỚNG:

- Pháp Sư Tuệ Viễn hỏi:

Về ba mươi hai tướng thì nên tu tập như thế nào? Tu ở hình tướng của nghiệp trói buộc, hay tu nơi pháp thân? Nếu tu tập theo hình tướng của nghiệp bị trói buộc, thì ba mươi hai tướng chẳng phải là chủ thể đối tượng của bậc dưới. Nếu tu tập theo các pháp thân, thì pháp thân không có nghiệp về thân, miệng. Lại nữa, làm sao để tu tập? Nếu suy nghĩ có hai loại: thứ nhất chẳng tạo nghiệp nơi thân miệng mà có thể tu tập ba mươi hai tướng, xin hỏi: Phật của đối tượng được duyên là Phật của Pháp Thân đích thực hay thân của sự biến hóa? Nếu duyên với Phật Pháp thân đích thực thì chẳng phải là đối tượng nhận thức của bậc Cửu Trụ. Nếu duyên với sự biến hóa thì công đức của việc đạt tới chỗ sâu mầu, lại do cái gì mà tận cùng? Nếu hình tướng chân thật không khác với sự biến hóa thì công năng của sự cảm ứng sẽ giống nhau. Như thế thì làm sao riêng gọi là Phật của Pháp thân, đích thực là diệu sắc ở bậc

Cựu trụ?

- Pháp sư La-thập đáp:

Pháp Thân có thể dùng giả danh để nói bày, chẳng thể tìm cầu với việc chấp giữ hình tướng, sở dĩ như thế là vì, trong ba tạng giáo pháp của Thanh văn chỉ nói về các pháp vô lậu như mười lực của Phật, v.v... là Pháp thân. Sau Phật diệt độ lấy giáo pháp kinh điển làm pháp thân, lại không còn có tên gọi Pháp thân nào khác. Trong pháp Đại thừa, Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh, dứt trừ các thứ phiền não, vì hóa độ chúng sinh mà có sự thọ thân. Các vị luận sự bàn bạc, gọi đó là Pháp thân. Vì sao? Vì trong ấy không còn có kiết sử và các nghiệp hữu lậu, gây tội mà chỉ là quả báo của sáu pháp Ba-la-mật thanh tịnh vô vi. Thân ấy là thường có, tự tại vô ngại, cho đến khi thành tựu quả vị Phật. Chuyển Luân Thánh Vương là bậc nhất trong loại người, chỉ có ba mươi hai tướng. Do đó, Bồ-tát với thân ứng hiện ở đời, có ba mươi hai tướng, ở trong đường sinh tử vun tròng nhân duyên, đối với Pháp thân của Bồ-tát, thường làm cho tăng thêm sự thanh tịnh, sáng suốt. Sở dĩ như thế là vì, ba mươi hai tướng, thì phàm phu cũng có, chẳng phải là việc khó. Như vương đệ của Phật là Nan-đà, tiền thân dùng chất thư hoàn làm trang nghiêm tất cả các tháp thờ Bích-chi Phật, phát nguyện: “Nguyện cho tôi sẽ được thân tướng tốt đẹp với màu vàng ròng.” Do phước đức của nhân duyên như thế, sau khi qua đời, được sinh làm Vương tử Lợi-xa của nước Ba-la-nại. Lại thấy tháp của Phật Ca-diếp, trong lòng vô cùng vui mừng, liền sinh tâm kính quí cúng dường. Do nhân duyên ấy, ở trong cõi trời, người thọ nhận vô lượng phước lạc; sau cùng, sinh làm Vương tử của vua Bạch Tịnh, nước Ca-tỳ-la-bà, đầy đủ ba mươi hai tướng, xuất gia học đạo chứng đắc A-la-hán, trong số các vị Tỳ-kheo có thân tướng đoan nghiêm bậc nhất. Tôn giả A-nê-luật-đà từng cúng dường Bích-chi Phật Ba-lợi-đà, nên bảy đời sinh lên cõi trời Đao-lợi, bảy đời sinh xuống cõi người, làm Chuyển Luân Thánh vương, bảy thứ báu gồm đủ, được ba hai tướng. Lại như Phật nói: “Các thầy Tỳ-kheo! thấy có sự thọ nhận diệu lạc tối thượng, nên biết là ta cũng từng thọ nhận diệu lạc như vậy. Sở dĩ như thế là vì, từ thế giới vô thỉ đến nay, các nơi chốn sinh ra, chẳng có gì không trải qua. Nay tuy ở cõi đời xấu ác, vẫn có người đạt được một tướng, hai tướng, năm tướng, ba tướng. Do vậy nên biết, trong thân sinh tử, tu tập các tướng tốt. Nhưng, tướng tốt đạt được, thường thanh tịnh, trang nghiêm, ánh sáng tỏ chiếu, uy đức đầy đủ thì gọi là Phật. Câu hỏi về sự suy nghĩ đối với ba mươi hai tướng thì đệ tử của Ca-chiên-diên, tự nói theo ý mình, chẳng phải do Phật nói.

Lại nữa, cái gọi là suy nghĩ ba mươi hai tướng, chẳng phải có đủ trong một niệm. Thời gian một niệm thì gấp gáp chẳng trụ, sự việc giảng nói chẳng thành, tất cả các pháp hữu vi, cần phải hòa hợp thì mới có được sự thành tựu. Như người thấy ba mươi hai người xấu ác thậm tệ, nếu muốn giết hại, chẳng những trong một niệm. Nhưng ngay vào lúc dứt bỏ thân mạng mới gọi là tâm giết hại, dù trước sau thường có tâm giết hại, chỉ được tên gọi ba mươi hai tướng.

Có người cho rằng: Bồ-tát hoặc thấy thân tướng Phật, hoặc thấy Phật có ba mươi hai tướng, do sự tu tập và hồi hướng phước đức, nguyện mình cũng được phước báo như vậy, hoặc thời Phật làm người, giảng nói pháp tu tập ba mươi hai tướng, mắt người thấy ba mươi hai tướng của Phật, liền phát nguyện: "Vào đời vị lai tôi sẽ đạt được tướng tốt như thế." Sau đó nhờ công đức thanh tịnh, khiến nguyện kia được thành tựu. Vì như trước thì gieo giống, sau tăng thêm việc tưới nước, chăm sóc. Như dâng cúng vườn rừng, nên có được tướng đứng vững vàng, dâng cúng đèn thắp sáng, v.v... nên có được tướng rạng rỡ. Đem tâm từ bi nhớ nghĩ đến chúng sinh, nên được tướng mắt trong xanh. Thường dùng đầu mặt cung kính lễ bái các bậc sư trưởng, Hiền Thánh dâng cúng dù lọng, v.v... do nhân duyên ấy nên có được tướng nhục kế trên đỉnh đầu. Hoặc có người chẳng theo Phật nghe pháp, cũng chẳng được thấy Phật, chỉ được nghe người khác nói về ba mươi hai tướng. Hoặc tự đọc kinh sách mà biết được, bèn phát nguyện: "Nguyện cho tôi có được ba mươi hai tướng," dần dần gồm đủ, đầy đặn, như trên đã nói. Như có người, hoặc thấy Phật hoặc chẳng thấy Phật, tâm người ấy không liên hệ chỉ được nghe về ý nghĩa của giáo pháp Đại thừa, đối với chúng sinh khởi tâm từ bi, muốn dùng thật tướng các pháp để đem lại lợi ích cho mọi loài, "nguyện ta có được thân tâm bậc nhất nhằm dẫn dắt chúng sinh, khiến họ tin theo lời nói của ta." Như trong khế kinh, Đức Phật vì Bồ-tát Di-lặc giảng nói có bảy nhân duyên trong việc phát tâm cầu đạo quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác:

Phật khiến phát tâm.

Nhận thấy chánh pháp đang hồi suy kém, dốc lòng che chở giữ gìn.

Chánh pháp nên phát tâm.

Thấy chúng sinh thật đáng thương xót nên phát tâm.

Bồ-tát khiến phát tâm.

Thấy người phát tâm, mình cũng phát tâm.

Vì sự Bố thí lớn lao nên phát tâm.

Nghe Đức Phật có ba mươi hai tướng và tám mươi vẻ đẹp nên phát tâm.

Phật bảo Đại sĩ Di-lặc: ba loại phát tâm trước sẽ được thành Phật, chẳng hề lui sụt. Bốn loại phát tâm sau, chẳng thể quyết định có nhiều lui sụt. Vì thế nên biết: việc vun trồng có được ba mươi hai tướng là không giống nhau.

Lại nữa, về Pháp Thân của Bồ-tát thì kinh cũng chẳng nói rõ rốt ráo có Pháp thân, cõi nước, nơi chốn. Nhưng theo lý mà suy xét thì phải có pháp thân. Như các bậc Bồ-tát dứt trừ mọi thứ phiền não, ra khỏi ba cõi, đã không còn thân sinh tử, cũng chẳng nhập Niết-bàn, thì trong khoảng ấy, nếu không có Pháp thân thì sự việc sẽ thế nào? Do đó các vị Luận sư cho rằng. Ở trong khoảng kia, thân sinh từ pháp tánh vô lậu, gọi là Pháp Thân. Hơn nữa, đó chẳng phải từ nơi một thân mà thôi. Tùy theo diệu lực của công đức nơi gốc nhiều, ít mà có được thân ấy. Hoặc có hai thân, ba thân, mười thân, trăm ngàn muôn vô lượng A-tăng-kỳ thân, cho đến các thế giới trong mười phương, đều có thân ấy ứng hiện, vì nhằm đem lại sự đầy đủ cho các pháp Phật khác, gồm cả việc hóa độ chúng sinh. Ca-chiên-diên trong A-tỳ-đàm cho là pháp vô lậu không có quả báo.

Vì sao? Trong giáo pháp của Thanh văn chỉ nói về sự việc trong ba cõi và pháp Niết-bàn của Tiểu thừa. Trong giáo pháp Đại thừa luôn vượt quá pháp của phàm phu và pháp Niết-bàn của Tiểu thừa, lại nói về các sự việc của Đại thừa thanh tịnh, như kinh Bất Khả Tư Nghị, v.v... như hàng phàm phu tuy đã khởi nghiệp lành, nhưng phiền não chưa dứt trừ, nên phước đức bị xâm chiếm, vì trái với tánh nên không khiến cho nghiệp lành thêm lớn. Các vị A-la-hán tuy không còn phiền não, không làm tổn hại pháp lành, chứng đắc Niết-bàn, nhưng tâm không phát khởi, chẳng thể làm cho thêm lớn gốc lành nơi Phật đạo. Còn Bồ-tát thì dứt trừ phiền não, pháp lành không hề bị tổn hại, lại chẳng chứng đác Niết-bàn, tâm thì chẳng trở lại với việc làm cho công đức thêm lớn. Bấy giờ, dấy khởi tất cả đức, hơn gốc từ thế giới vô thỉ đến nay, chỗ phước đức tạo được, như kinh Tư Ích có chép: Ta dùng năm cành hoa dâng cúng Phật, hơn hẳn ngày xưa với tất cả chỗ xả thí về đầu mắt, tủy não v.v...”

Vì sao? Vì Bố thí ngày xưa đều là luống dối, lẫn lộn các thứ kiết sử, điên đảo chẳng phải là thật. Sự bố thí ấy có lợi ích thanh tịnh, chân thật. Như người trong mộng có được vô lượng châu báu, chẳng bằng như lúc tỉnh có ít châu báu. Do Bồ-tát đã dứt trừ hết mọi chướng ngại trong

ba cõi, chỉ có những chướng ngại nhỏ nhiệm nơi Phật đạo là chưa dứt sạch. Như dùng một cây đèn xua tan bóng tối, chẳng thể phá bỏ phần sáng của cây đèn thứ hai. Nếu có thể phá bỏ thì ánh sáng nơi cây đèn thứ hai sẽ không còn chỗ để tăng thêm, mà cây đèn thứ hai với chỗ phá trừ bóng tối, hòa hợp với cây đèn trước, chỉ là không còn phần bóng tối bị phá trừ của cây đèn ban đầu. Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn vô sinh cũng giống như thế. Xả bỏ thân sinh tử, thọ lãnh pháp thân, phá trừ mọi chướng ngại của phàm phu trong ba cõi, chẳng thể phá bỏ chướng ngại của Bồ-tát. Nếu phá trừ được là bậc Thập Trụ, xứng đáng làm Phật. Người ấy lúc này dù dấy khởi nghiệp, cũng không có sự trói buộc của ba cõi, chỉ có sự trói buộc làm chướng ngại nhỏ nhiệm của Bồ-tát, có chỗ vượt khỏi nghiệp, đều là chân thật, thanh tịnh vô lượng. Vì sao? Vì không còn bị sinh tử trói buộc, không hòa hợp với phiền não, tâm chí rộng lớn. Từ pháp thân về sau, chỗ thọ thân như huyễn, như bóng trong gương, Nghiệp cũng như vậy, đối tượng dấy khởi của tâm thì nghiệp theo.

Chỗ đạt được ở quả báu cũng theo nghiệp. Chẳng thể dùng thân thô sơ của ba cõi để nói câu hỏi về thân mầu nhiệm của Bồ-tát, vượt ra khỏi hình tướng của ba cõi. Về câu hỏi đối tượng được duyên nơi Phật là Pháp thân Đức Phật, hai là thân của sự biến hóa, thì việc này trước đã đáp như đã nói ở trên.

Hoặc có người thấy, hoặc có người nghe, hoặc tự vì chúng sinh nên trang nghiêm thân. Hoặc có người chẳng thấy Phật, chẳng nghe pháp, vẫn còn có thể phát tâm cầu đạo quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, huống chi là người thấy Phật, nghe pháp. Người ấy dùng mắt tâm, duyên nơi hình tướng Phật trong ba đời: Hình tướng của thân Phật thời quá khứ, “Tôi sẽ biết rõ về sự nhớ nghĩ ấy.” Hình tướng của thân Phật thời hiện tại, vị lai. “thân tôi cũng sẽ như vậy.” Hoặc có người tùy theo chỗ ưa thích, tự sinh tưởng nhớ: “Công đức tôi đã tạo được xin hồi hướng về Phật đạo”. Sau này, khi thành Phật, tuổi thọ, cõi nướcc, công đức, tướng tốt, sẽ theo duyên như thế. Phật Thích-ca trong kinh “Bản Sơ Phát Tâm” có dạy: “Ở cõi nước không có Phật, không có pháp Phật, làm vị Đại vương tên Quang Minh. Lúc ấy, có vị tiểu vương dâng con voi trắng đẹp đẽ lên vua Quang Minh. Vua thấy voi đẹp rất vui mừng, bèn sai người tìm người luyện voi theo đúng pháp mà huấn luyện voi. Người chuyên về luyện voi vâng lệnh theo đúng cách để luyện tập, sau đó dâng vua cỡi đi dạo chơi trong rừng núi. Con voi ấy lúc ở trong rừng, đánh hơi có giống voi cái, tâm dâm phát khởi, nên chạy xộc về

hướng ấy để tìm. Vua liền bảo người chuyên luyện voi tìm cách chế ngự cho nó đứng lại, người này bèn dùng cái móc sắt chế ngự, nhưng chẳng thể khiến voi dừng. Lúc này, mắt vua nhìn thấy cảnh vật bên ngoài tất cả điều xoay chuyển, vào sâu trong lùm cây rậm rạp, áo rách, thân thể bị thương tích, liền ngước mặt lên vịn tay vào một cành cây, khỏi cần ai giúp vẫn thoát được. Con voi đó về sau lại nhớ chuyện được ăn uống nơi con người nên trở lại chốn cũ. Vua hỏi vị Đại thần: "Nếu người nào vì vua tạo ra nhân duyên ấy thì nên xử trị như thế nào?" Vị đại thần tâu: "Tội đáng xử theo pháp cực hình." Khi ấy, người chuyên luyện voi thưa: "Chớ nên lừa dối mà giết nó, tôi đã có cách xử trị khéo léo." Nhà vua hỏi: "Voi ác như thế thì xử trị khéo léo ra sao?". Người chuyên luyện voi liền ở trước chỗ vua nung một thỏi sắt lớn cho thật đỏ rồi nói với voi: "Hãy chọn lấy thỏi sắt nung đỏ này mà nuốt đi. Nếu không nuốt thì sẽ đúng theo pháp xưa mà xử trị nhà ngươi." Voi tự suy tính, thà trong chốc lát mà chết, chứ không thể chịu nổi sự đau khổ lâu dài. Bèn dốc lấy thỏi sắt nuốt vào bụng, cả thân thể bị thiêu đốt, rống lớn lên rồi chết. Nhà vua thấy thế mới rõ về sự tập luyện chế ngự kia, liền hỏi người chuyên luyện voi: "Voi đã được luyện tập thuần thục như vậy, nhưng voi gần gũi với nhân duyên gì mà xảy ra việc ác như thế?" người chuyên luyện voi tâu: "Tâm có điều dâm dục là bệnh nặng, sức mạnh ấy phát khởi thì không có gì lường tính, kiềm chế nổi! Vua nghe rồi thì kinh sợ nói: "dâm dục là thứ bệnh lớn, vậy nó phát sinh từ đâu?". người chuyên luyện voi thưa: "Thần cũng không rõ chỗ phát khởi và lúc tăng giảm của nó." Vua bảo: "Bệnh như vậy mà không ai có thể chữa trị được sao?". Người chuyên luyện voi tâu: "Muốn chữa trị bệnh này, phần đông đều chẳng có được phương thức chung, lại tự mình đánh mất việc chữa trị ấy, có người nhằm phá trừ thứ giặc dâm dục nên xa lìa năm thứ dục lạc, thực hành khổ hạnh. Hoặc có người tuy thọ nhận năm thứ dục lạc nhưng tình ý thì chán lìa, do nhân duyên ấy nên thoát khỏi bệnh đó. Hoặc có thì xuất gia. Nói chung là có vô số nhân duyên nhằm tránh khỏi mối lo này, nhưng đều chẳng nhổ được gốc cây dâm độc ác kia." Vua nghe xong càng lo sợ, bảo người chuyên luyện voi: "như vậy thì bệnh ấy khó có thể chữa trị được! Ở trong cõi người, trời, ai có khả năng chữa được bệnh này?" người chuyên luyện voi tâu: "Thần nghe truyền tụng rằng có bậc đại nhân xuất hiện ở đời, thân tướng màu vàng rong, có ba mươi hai tướng và tám mươi vẻ đẹp kèm theo, ánh sáng thường tỏa chiếu ra xa, thường thương xót chúng sinh, được gọi là Phật. Bậc ấy thấu đạt được tâm dâm dục sinh diệt, vì thương tưởng muôn

loài, nên đã vì họ mà giảng nói.” Nhà vua nghe tâu như thế xong liền bước ra khỏi chỗ ngồi, quỳ gối bên phải chạm sát đất, chắp tay nói rằng: “Ta theo đúng như pháp để trị nước, cùng tạo mọi công đức như Bố thí, v.v... theo nhân duyên của bao phước đức ấy sẽ được thành Phật, chữa trị bệnh nặng dâm dục cho tất cả chúng sinh”. Từ khi phát tâm như thế về sau, lần đầu được gặp Phật, hiệu là Thích-ca, ở vào thời chúng sống lâu mạng một trăm tuổi thành Phật. Phật Thích-ca hiện nay sự việc đều giống với Đức Phật kia. Thời gian vua Quang Minh làm người chuyên làm đồ gốm tên là Quảng Chiếu, Phật Thích-ca kia hóa độ chúng sinh vô số, rồi cùng năm trăm vị A-la-hán hóa độ Quảng Chiếu. Phật và các vị La-hán đích thân thực hành chẳng quản khó nhọc, cũng đi tới nhà Quảng Chiếu. Ông ta liền nước ấm, dầu xoa, đèn đuốt, mật ong, nước uống, v.v... dâng lên cúng dường Phật. Người thợ chuyên về đồ gốm ấy từ khi được nghe Phật pháp, liền phát tâm: “Vào thời vị lai tôi được thành Phật cũng sẽ như vị!” người ở đời không có Phật pháp vẫn còn có thể phát tâm, huống chi là được thấy nghe pháp.

Về việc vun trồng ba mươi hai tướng thì như lúc mới phát tâm đều thông hiểu mọi sự việc, không chút lầm lẫn, sao lại quý trọng việc thành Phật? Chỉ có Phật là người duy nhất đạt được việc không lầm lẫn. Do đó nên biết, như vua Quang Minh, có được hoàn cảnh thích hợp, liền tự phát tâm. Nhờ nhân duyên ấy lại được làm thân người, gặp được Phật Thích-ca, theo Phật nghe pháp rồi sau đó phát nguyện. Ngày trước ở trong chốn tối tăm phát nguyện, chỉ vì muốn phá trừ bệnh dâm dục. Về sau được gặp Phật, thấu rõ, phân biệt về danh hiệu mà phát nguyện, tâm dần chuyển hóa trở nên mềm mỏng, có thể tự dùng thân tạo sự chuyển hóa. Sau đối với các pháp, không còn chấp giữ hình tướng, an trụ trong pháp không rốt ráo, tu tập đầy đủ sáu pháp Ba-la-mật, phát nguyện thanh tịnh. Nguyện cũ còn xen lẫn tâm tham chấp về tôi, ta. Còn các nguyện hiện tại thì thanh tịnh, không cấu uế. Lại nữa, chẳng thể nào không có nhâ, chỉ phát nguyện mà đạt được nguyện thanh tịnh, việc ấy là khó. Như hoa sen trong lành, phải nhờ mọc lên từ bùn, chẳng thể sinh ở trên núi vàng. Trong kinh Duy-ma-cật chép: “Lại như Phật pháp lìa tướng một khác, không có chân thân quyết định. Lìa tướng khác, nên không có thân thô sơ quyết định. Chỉ do con người bị điên đảo, làm nhân duyên tạo tội, nên chẳng thể thấy Phật. Điên đảo dần dần giảm ít thì mắt thanh tịnh được mở ra, mới nhìn thấy được.” Thân tướng Phật mầu nhiệm, không có thô uế. Vì chúng sinh nên sự hiện ra chẳng giống nhau. Chúng sinh ở đời trước vun trồng nhân duyên thấy

Phật, dày mỏng có khác. Về mỏng thì như nay thấy hình tượng Xá-lợi. Dày thì được nhìn thấy sinh thân đầy đủ tướng tốt, thực hiện các Phật sự. Được thấy Phật tại thế cũng có hai loại: hoặc có người thấy Phật như núi Tu-di v.v... hoặc có người thấy Phật với vô lượng vô biên thân. Như lúc xoay bánh xe pháp, Bồ-tát Trì Lực muốn tính lượng thân Phật, thì đó là thấy thượng thân. Có thân như trên có khả năng hóa độ chúng sinh, phá trừ mọi thứ phiền não, tuy rằng tinh, diệu không khác nhau, nhưng đều là thật, trong cái diệu lại có cái diệu. Cho đến Pháp thân chân thật, Bồ-tát Thập trụ cũng chẳng thể nhận thấy đày đủ. Lại nữa, Phật đối với đối tượng nhận thức của Chư Phật, cũng từ các duyên hòa hợp mà sinh, luống dối chẳng thật, rốt ráo là tánh không, đồng như pháp tánh. Nếu thân ấy thật thì nên thân kia là hư vọng. Do chẳng thật thân kia nên chẳng luống dối một cách riêng lẻ. Luống dối chẳng khác nên thô diệu giống nhau. Phải dùng thân thô sơ để có thể vì chúng sinh, tạo nhân duyên mầu nhiệm, khiến ra khỏi ba cõi, an trụ trong Phật đạo, nên cũng không gọi là thô.

6) HỎI ĐÁP VỀ SỰ THỌ KÝ:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Bồ-tát được thọ ký là thọ ký từ Pháp thân chân thật hay thọ ký từ thân biến hóa? Nếu thọ ký từ thân biến hóa, thì Phật Thích-ca thọ ký từ ở Phật định Quang, Đại sĩ Di-lặc thọ ký ở Phật Thích-ca đều này hết sức sâu rộng, đều chẳng phải ngôn từ chân thật. Nếu thọ ký từ pháp thân chân thật, thì về sau. Khi thành Phật, sẽ cùng với những người thô tục mãi mãi là như thế. Dứt hẳn đối với Bồ-tát Thập Trụ cùng là cõi nước. Đó lại là công gì hay là đức gì? Nếu công đức có thật, nên không thầy mà tự giác ngộ, lại là người nào? Còn nếu không thật thì là một lần của sự quyền biến, giả tạm. Kinh chép: "Hoặc có Bồ-tát, về sau lúc thành Phật, cõi nước ấy cùng một chốn với Bổ Xứ.".Đây chính là Thập Trụ cùng là cõi nước được nói rõ. Nếu về quả có cõi nước của Thập Trụ thì chính là chỗ giống nhau ở kỳ hạn sau cùng của các vị Bồ-tát. Chẳng nên cho rằng:Hoặc có, hoặc có mà chẳng phải thật. Đúng là sự trôi lăn của thân biến hóa. Như thế, pháp thân Phật chân thật chính là cõi riêng biệt đối với cảnh giới mầu nhiệm rộng mở.

- Pháp Sư La-thập đáp:

Nói về Bồ-tát được thọ ký thì mỗi việc trình bày không giống nhau. Hoặc có người cho rằng, vì đem lại lợi ích cho chúng sinh, nên có sự thọ ký ấy. Hoặc do Bồ-tát nhục thân, trong vô lượng kiếp, thường

hành hóa đúng đạo Bồ-tát, nên vì Bồ-tát ấy mà thọ ký, thể hiện rõ phước báo, khích lệ nơi tâm. Hoặc cho rằng, trong sự biến hóa thô sơ có ý nghĩa thọ ký. Nghĩa ở pháp thân thì không có việc này, cũng có người nói, thọ ký là việc thật, chỉ nên nói với pháp thân thọ ký, chẳng phải thân biến hóa. Lại cho đó là công đức gì: Trí tuệ đức hạnh của Như lai vô lượng vô biên, đem lại lợi ích cho hàng Thập Trụ thì công ấy là cao quý, nhờ đó là người lợi căn nên đối tượng được thọ nhận là rộng khắp. Như trong kinh Bát-nhã chép: "Cúng dường vô lượng bậc không lui sụt chẳng bằng cúng dường một người mau chóng thành Phật." Nói là không thầy mà tự giác thì chỉ là thầy của các ngoại đạo không mắt. Nghĩa này ở trên đã nói. Nếu lời ấy là như thật, uy nghi của Chư Phật, với các việc thô sơ, vẫn còn chẳng thể biết, huống chi là nghĩa thọ ký rất mầu nhiệm. Có chúng sinh chưa phát tâm mà Đức Phật đã thọ ký, có người hiện đang phát tâm nhưng không được thọ ký, có người ngay khi phát tâm liền được thọ ký, có người ngay thân sinh tử đạt được pháp Vô sinh, do đó mà được thọ ký, có trường hợp xả bỏ thân sinh tử, nhận lấy pháp thân nên được thọ ký. Như Bồ-tát Văn-thù Sư-lợi, v.v... có Bồ-tát được vô lượng Chư Phật thọ ký như Phật Thích-ca Mâu-ni được Phật Nhiên Đăng, Phật Liên Hoa Thượng, Phật Hoa Thượng Danh, cho đến Phật Ca-diếp, thọ ký. Có Phật Thiên Vương đã thọ ký cho chân thân Phật Thích-ca Mâu-ni. Hoặc đối với đại Pháp thân của Bồ-tát, Ở trong chúng hội được thọ ký. Bồ-tát ấy, tuy ở trong đại chúng, được Phật thọ ký trước hết, nhưng không nói ra. Vì sao? Tự biết thân ở mọi nơi được thọ ký, chẳng lấy một thân được thọ ký làm vui, cũng chẳng thể thấy sự vui. Ví như rồng đầu đàn A-na-bà-đạt-đa lúc được thọ ký, vua A-xà-thế nói: "Ông có được lợi lộc lớn, ở trong đại chúng được thọ ký làm Phật," rồng đầu đàn đáp: "Ai được thọ ký? Nếu là thân thì thân như ngói, đá. Nếu là tâm thì tâm như huyễn hóa. Lìa hai pháp ấy thì không có sự thọ ký. Nên biết là có lợi lạc gì mà tâm vui mừng? Nếu tôi được thọ ký thì tất cả chúng sinh lẽ ra cũng được thọ ký, vì cũng giống nhau." Như thế là vô lượng chẳng thể nghĩ bàn, không nên lấy dấu vết của sự việc làm câu hỏi. Lại nữa, thân Chư Phật, Bồ-tát, với vô lượng âm thinh giảng nói chánh pháp, vô lượng phương tiện thần thông, vì đem lại lợi ích cho Bồ-tát và cho tất cả chúng sinh mà thực hành việc thọ ký. Câu hỏi cho rằng chúng sinh chẳng nên nói là: hoặc có, thì pháp Phật là vô lượng, chẳng thể lãnh hội ngay tức khắc hết được. Theo thời ứng hợp với chúng sinh, dần dần mới khai mở, chỉ rõ. Cõi nước của Bồ-tát Thập Trụ là kỳ hạn sau cùng của các Bồ-tát ấy, cố nhiên là đồng với lý. Phật phân biệt

rộng khắp vô số hình tướng của các Bồ-tát, nên trong phẩm Trụ Sinh chép: hoặc có cảnh giới của sự mầu nhiệm mở rộng nơi chốn riêng lẻ. Nếu lấy sự mầu nhiệm mở rộng nơi chốn riêng lẻ làm gốc, lại hóa độ chúng sinh, thì đó là lỗi gì? Chư Phật từ nơi vô lượng vô biên phương tiện của trí tuệ sinh ra, thân tướng ấy mầu nhiệm, chẳng thể thấu đạt cùng tận. Chúng sinh công đức chưa được đầy đủ nên chẳng thể thấy đầy đủ thân Phật. Chỉ có Phật và Phật mới thấu đạt được tận cùng. Công đức trí tuệ, v.v... cũng đều như thế. Như bốn con sông lớn đều từ nơi ao A-ma-đà chảy ra, cùng đổ về biển cả. Con người chỉ thấy bốn dòng sông mà chẳng thấy chỗ đầu nguồn của chúng. Chỉ có các người đạt được thần thông mới thấy được. Người tuy chẳng thấy, nhưng xét về lý do, thì biết là có gốc. Lại nữa, nước trong ao ấy thật trong sạch, chúng sinh ít phước đức thì chẳng thể dùng được. Từ ao đó xuất phát, chảy qua các địa phương, khu vực thì mọi người mới được dùng. Pháp thân Phật cũng giống như thế. Chỉ riêng dứt bặt ở trong cõi mầu nhiệm mênh mông, thì con người chẳng có được ân ích gì. Nếu từ thấy ứng hóa vô lượng thân thì tất cả chúng sinh mới được ân ích.

■

CƯU-MA-LA-THẬP PHÁP SƯ ĐẠI NGHĨA

QUYỂN TRUNG

QUYỂN NÀY GỒM 7 VIỆC:

Hỏi đáp về sự cảm ứng của pháp thân.
Hỏi đáp về việc dứt hết trừ gốc tập khí của pháp thân.
Hỏi đáp về sự tạo tác sắc pháp.
Hỏi đáp về sự thọ ký của A-la-hán.
Hỏi đáp về pháp tam-muội quán Phật.
Hỏi đáp về bốn tướng.
Hỏi đáp về mé như chân của pháp tánh.

1. HỎI ĐÁP VỀ SỰ CẢM ỨNG CỦA PHÁP THÂN:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Hình tướng tự nhiên được mở bày không gì tốt hơn là các căn. Lực dụng được thể hiện không gì mầu nhiệm hơn thần thông. Nên cho rằng Bồ-tát không đạt thần thông thì cũng như chim không có hai cánh chẳng thể bay lượn cao thấp vui chơi ở chốn xa xôi, không có lý do để hóa độ rộng khắp chúng sinh, làm thanh tịnh cõi nước Phật. Nói theo đó thì tìm nguồn cầu gốc, chính là do bốn đại. Bốn đại đã hình thành thì dẫn ra năm căn. Năm căn ở dụng, được mở rộng là nhờ thần thông. Thần thông đã được mở rộng thì theo cảm mà ứng, pháp thân ở Bồ-tát không có năm căn của bốn đại không có năm căn của bốn đại thì sự mầu nhiệm của thần thông không có đối tượng ở nhân giả. Nếu pháp thân vận hành riêng lẻ, chẳng mau chóng đến nơi chúng hội, ứng hợp với số đông thô sơ thì trước là vật dụng giả. Cái lớn vật dụng giả không gì lớn hơn đối với thần thông. Nên trong kinh nói Như lai có các thứ trí tuệ thông suốt khắp. Trí tuệ thông suốt là biển nhất thiết trí. Đây mới là chốn hội tụ chính của muôn dòng. Pháp thân là chỗ xuất phát của các đám mây lành, là công đức của hoa se, công đức do nơi đây. Chẳng phải như thế sao? Nếu thần thông nương theo các vật dụng nhờ đó mà thể hiện trọn vẹn diệu dụng, dụng hết nên không vật dùng nào chẳng nương theo.

Đây là do tính chất tự nhiên của muôn vật khác nhau. Hợp lại thành một khí, từ nơi gốc mà xét, thì cái khác kia ở chỗ nào? Chính là chỗ nhận thức của Thập Trụ. Vượt hẳn đối với Cửu Trụ, chính là sự cao thấp của các tiết mục, là thứ sự khác nhau của kiến thức nhỏ hẹp.

- Pháp sư La-thập đáp:

Nghĩa về pháp thân dùng để làm rõ nghĩa về pháp tướng, dứt mọi lý luận về có không, vì tướng là vắng lặng. Đạt được pháp ấy thì thân kia gọi là pháp thân. Như pháp tướng chẳng phải lý luận. Thân của đối tượng đạt được cũng chẳng thể lý luận hoặc là có, hoặc là không. trước nói không có năm căn của bốn đại tức là pháp thân thô sơ đối với phàm phu trong ba cõi. Còn như tính chất thanh tịnh vắng lặng của pháp tướng, thì thân cũng nhỏ nhiệm, vì nhỏ nhiệm nên nói rằng không như thân của các vị trời cõi Dục, nếu chẳng cho người thấy thì người chẳng thấy. Các vị trời cõi Sắc, đối với các vị trời cõi Dục, đạt được pháp Thiền định nơi cõi Sắc, có thần thông rộng lớn mà những người khác không thấy, là do tính chất nhỏ nhiệm. Lại như Thiền định với vô số hình sắc, tuy thường theo người mà chẳng thể thấy, tuy có nhưng nhỏ nhiệm, nhỏ nhiệm nên không hiện rõ. Bốn đại trong năm căn của Bồ-tát lại cũng nhỏ nhiệm như vậy. Phàm phu, Nhị thừa chẳng thể thấy được. Chỉ có Bồ-tát đồng bậc trở lên, cùng với người vượt qua được, thì mới thấy. Lại nữa, như trong pháp biến hóa, nói sắc biến hóa nơi cõi Dục tức là dựa vào bốn đại của cõi Dục. Nói sắc biến hóa ở cõi Sắc, tức dựa vào bốn đại của cõi sắc. Pháp thân của Bồ-tát như thế, giống với sự biến hóa, nhưng riêng tự có bốn đại. Năm căn ngỏ nhiệm và thần thông, chẳng thể lấy tâm bị ràng buộc trong ba cõi, cùng tâm của Thanh văn, để có thể thấy được. Nếu đạt được mắt thanh tịnh không bị chướng ngại của Bồ-tát thì mới nhận thấy được. Như trong kinh Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát chép: “Bồ-tát đại pháp thân trong mười phương cùng ngồi ở trước Phật để nghe pháp. Bấy giờ, một ngàn hai trăm năm mươi vị Đại A-la-hán, đều ngồi hai bên Phật, nhưng chẳng thể nhìn thấy. Do đời trước chẳng gieo trồng nhân duyên thấy đại pháp thân Bồ-tát cùng ngồi. Như người trong mộng nhìn thấy lầu gác trong vườn hoa trên cõi trời, đến khi thức giấc thì giả như ở cũng chẳng thấy. Lại như người nhập pháp tam-muội Thủy Hỏa, nếu chẳng được nghe, thì tuy cùng một nơi, cũng không thấy được. Hoặc có người cho rằng, Bồ-tát pháp thân đạt được thần thông chẳng cần nhờ vào năm căn của bốn đại mõi phát huy diệu dụng. Thần thông ở thế gian phải nhờ nơi năm căn của bốn đại. Như trên đất, lửa cây mà xuất hiện, còn trên trời thì lửa chớp từ nước mà xuất phát. Còn lửa biến

hóa thì cũng chẳng do cây mà có. Vậy nên biết, chẳng thể dùng năm căn của bốn đại, khẳng định là gốc của thần thông. Như Phật biến hóa ra vô số các thứ thân, ở trong các cõi nước khắp mười phương thực hành các Phật sự, đều từ tâm Phật xuất phát. Pháp thân của Bồ-tát cũng như thế, nhận lãnh thế mạnh từ diệu lực, tùy theo khả năng hóa độ chúng sinh mà có sự hiện thân. Thân của sự ứng hiện như thế, chẳng thể phân biệt theo tính chất hý luận. Như bóng trong gương, chỉ biểu thị để nhận biết tướng ngoài mặt tốt xấu mà thôi. Lại chẳng nên hý luận về sự thật của có, không.

Còn nhưng thần thông nương theo vật dùng để thể hiện diệu dụng, dụng hết nên không vật dùng nào mà chẳng nương, thì bậc Thánh với chỗ có thể dùng làm khí cụ để dẫn dắt chúng sinh, chẳng có gì không phải thần thông, đều ở trong sự thông tỏa ban đầu, nói bày sự việc của thần thông, hoặc có sự thành tựu công hạnh, hoặc có chỗ đạt được của quả báo. Như do quả báo đạt được, chẳng cần công đức nơi sự tạo tác, theo ứng hợp với vật. Chẳng phải quả báo đạt được thì nhờ định lực mới có chỗ dụng. Nếu đối tượng nhận thức của bậc Cửu trụ, Thập trụ, thô tế không giống nhau, thì đó đúng là khác. Thân thuộc đối tượng nhận thức của Thập trụ tuy mầu nhiệm, cũng chẳng phải sự quyết định. Vì sao? Vì chỉ có đối tượng nhận thức của Chư Phật mới sự quyết định về pháp thân. Còn như đối tượng nhận thức của Thập trụ là thật, thì đối tượng nhận thức của bậc Cửu trụ phải là luống dối, nhưng việc ấy chẳng phải như thế, nên chỉ có sự nhận thức tinh thô sâu-cạn là khác nhau. Cho đến bậc Tu-đà-hoàn chỉ thấy thân thật tướng, đại Bồ-tát Thập trụ cũng đồng với sự nhận biết ấy. Như con muỗi xuống được tận đáy của biển lớn, so với vua A-tu-la La-hầu-la cũng có được đáy biển đó, thì sự đạt được kia tuy giống nhau mà cạn sâu có khác. Sâu cạn có khác chính là từ nơi hình tướng tinh thô của pháp thân Phật. Người của Thanh văn thông tỏ sánh với người mới tu tập hạnh Bồ-tát. Do thân tướng một trượng sáu mà đạt được thật tướng. Hoặc có Bồ-tát công đức thuần thục, đầy đặn, tín lực càng thêm vững chắc thì thân tướng của chỗ thấy được vượt quá thân tướng một trượng sáu. Tùy theo sự mến mộ sắc mà đạt được thật tướng, như kinh Mật Tích chép: Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn Vô sinh không lui sụt, thì chỗ nhận thức về thân Phật là vô lượng vô biên, uy nghiêm đẹp đẽ bậc nhất thế gian, không gì sánh bằng. Những không chấp tướng, chẳng sinh tham đắm. Nhờ thân tướng ấy mà đạt được các pháp Tam-muội Đà-la-ni. Sự chuyển biến vượt hơn như thế, như trong pháp của hàng Thanh văn, chỗ có được chẳng bằng Tu-đà-hoàn, muốn đạt được

đạo quả Tư-đà-hàm, thì lìa bỏ chỗ gốc đạt được nơi đại đạo, tuy chẳng phải điên đảo, nhưng do đạo quả Tư-đà-hàm mầu nhiệm, đem lại lợi ích lớn. Cũng như người vì lợi ích lớn nên bỏ lợi ích nhỏ. Bồ-tát từ một Địa này đến một Địa khác cũng giống như vậy. Tuy đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, thật sự là định, nhưng đạt được một Địa bỏ một Địa, là do ở địa gốc còn trì độn chưa sáng tỏ, thấu đáo, chẳngmầu nhiệm. Cả hai trường hợp cùng hướng về Phật đạo, chẳng gọi là khác nhau, giống nhau, không ra ngoài thật tướng, thật tướng thì không có sự khác nhau. Chỉ có các bậc Bồ-tát lớn nhỏ phân biệt về thân Phật, thì chỗ thấy ấy là khác.

2. HỎI ĐÁP VỀ PHÁP THÂN PHẬT DỨT HẾT TẬP KHÍ GỐC:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi:

Luận Đại Trí chép: “bậc A-la-hán, Bích-chi Phật dứt sạch các lậu, ví như thiêu đốt cỏ cây, phần còn lại là than khói, là do diêụ lực còn kém. Phật thì như lửa của kiếp thiêu, tất cả đều diệt hết, không còn chút dư sót.” Luận lại cho rằng: “Bồ-tát đạt Pháp nhẫn, khi có được thân thanh tịnh, phiền não tuy đã được dứt hết, nhưng cho đến lúc thành Phật mới dứt sạch các tập khí còn sót. “Như thế lần đối trị thứ hai mà kiếp sau hoàn toàn chẳng còn thiêu đốt lần nữa, làm sao gọi là dứt trừ? Nếu Kinh Pháp Hoa chép: “Bậc A-la-hán rốt ráo, giống với Bồ-tát.” Trong ấy có thể cho là sự khác nhau về thứ bậc. Phiền não chẳng ở nơi tập khí dư thừa. Lại như ba con thú lội qua sông, ba người bắn trúng đích. Nay giống với sự dứt trừ lớn. Ở đây đều là nghe kinh, chẳng phải là bản ý của sự lập ngôn chung chung, nên cho là phi. Lại hỏi về pháp thân chân thật của Phật, khi dứt tận tập khí dư thừa từ gốc, là do tâm nào? Là ba mươi bốn thứ tâm chăng? Là chín vô ngại, chín giải thoát chăng? Là một vô ngại, một giải thoát chăng? Nếu ba bốn thứ tâm, phiền não trước đã hết, nay chỉ dứt tập khí dư thừa, chẳng phải trở lại giống với kinh nói về Thanh văn. Còn đáp do chín vô ngại chín giải thoát, thì phiền não có hai thứ, chỗ dứt trừ của hai não. Chẳng phải là chỗ gồm thâu của các lậu, biết nơi ba cõi. Cấu uế dư thừa vốn nhẹ, nhỏ, vẫn còn không có một loại, huống chi là có tới chín thứ? nếu do một vô ngại, một giải thoát thì sự suy tính trong chín Địa nơi ba cõi, đều có nói tập khí dư thừa, chẳng thể đối trị khắp các Địa trên. Như từ chẳng dụng trở lên, trước dùng thế tục để dứt trừ, nay tuy ở Địa trên nhưng có nghi. Vì sao? Vì pháp vô lậu cùng với thế tục đều dứt trừ chín thứ kiết sử, công đức giống mà sự đối trị khác, nên có nghĩa ấy. Suy tập khí dư thừa từ gốc, vẫn còn chẳng

phải là chỗ đạt tới của lửa vô lậu, huống chi là con đường thế tục? Phàm công năng mầu nhiệm thì sự đối trị càng sâu xa. Số lượng tận cùng thì sự soi chiếu càng sâu kín. Lý cố nhiên là như thế. Nghĩ về sự trải qua của pháp thân, nên đã trở thành sự giảng nói trong tập khí dư thừa. Hoặc có sự khác nhau giữa các loại, là chỗ xin được lãnh hội.

- Pháp sư La-thập đáp:

Thanh văn cho Phật cùng với A-la-hán, Bích-chi Phật đều đạt được. Như dứt trừ các thứ phiền não thì không khác nhau. Do đó, đại kiếp của thế gian dứt hết thì đại là ví nói rõ. Lại cho Bồ-tát đến ngồi dưới đạo tràng mới dứt trừ hết phiền não. Vì thế mà có sự phân biệt về tập khí, còn sót, không còn sót là khác nhau. Như kinh điển Đại thừa chép: Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, dứt trừ phiền não, có đủ sáu thứ thần thông, mà các vị Luận sư giải thích không giống nhau. Hoặc cho rằng nếu Bồ-tát dứt trừ phiền não, đạt được lậu tận thông, thì giống với bậc A-la-hán dứt sạch các lậu. Bậc A-la-hán dứt sạch các lậu, chẳng bao giờ còn sinh trở lại. Việc ấy chẳng đúng. Vì sao? Vì bậc A-la-hán chưa dứt trừ tập khí, mà chứng đắc Niết-bàn, không có tâm đại bi, nên chẳng thể sinh trở lại. Bồ-tát không có hai thứ ấy, nói là đời đời chẳng dứt bặt.

Có chỗ nói: Khi Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, cácphiền não trói buộc trong ba cõi và với tập khí đều dứt sạch, nhưng pháp thân Bồ-tát có kiết sử riêng chưa dứt trừ. Tuy nhiên cũng chẳng có hại đến sự tu tập hành hóa theo đạo Phật. Như giặc cướp đã bị trói giam trong ngục, tuy chưa chết, nhưng không có đối tượng để tạo tác. Kiết sử trong Bồ-tát ấy, cùng với sự tiến lên trong các Địa sẽ được dứt trừ. Đến khi ngồi nơi đạo tràng, thật sự thành Phật thì mới diệt sạch hết. Nghĩa này như đã nói trong ví dụ về ngọn đèn ở trên. Về nghĩa như thế thì không hề bị ngăn ngại. Do kiết sử kia chẳng diệt mà nay Bồ-tát đã thành tựu đầy đủ Thập Địa. Nói Bồ-tát Pháp thân dứt trừ phiền não, thì sự giảng nói ấy cũng thật. Vì dứt trừ phiền não của phàm phu trong ba cõi, nên Bồ-tát Pháp thân chẳng dứt trừ phiền não, thì lời ấy cũng đúng. Có phiền não sâu kín của Bồ-tát. Như khi thắp đèn có bóng tối, có ánh sáng, có được chỗ nhận thấy. Có bóng tối, khi thắp đèn lần thứ hai thì ánh sáng ấy tăng thêm. Nên biết trước đó có bóng tối nhỏ. Nếu ánh sáng không có bóng tối thì đốt đèn lần hai không có gì khác.

Lại nữa, ba mươi bốn tâm, chín thứ vô ngại, chín thứ giải thoát, đều chẳng phải do Phật nói.Vì sao? Vì trong bốn A-hàm, Tỳ-ni, cùng các kinh Đại thừa không có nói về điều ấy. Chỉ có A-tỳ-đàm là nói ra

sự phân biệt như vậy. Như Phật có nói về vấn đề này thì nên xem xét gốc ngọn mà nêu câu hỏi. Gặp trường hợp như thế thì chẳng phải bàn luận. Hơn nữa ba mươi bốn tâm, chín thứ vô ngại, chín thứ giải thoát là do người cùng luận bàn, vì thế trong kinh luật đại trí nói là sự phân biệt Phật cùng với Nhị thừa là khác. Các kinh Đại thừa nói, Phật dùng trí tuệ trong một niệm, dứt trừ hết tập khí phiền não. Mỗi thứ nên biết nên thấy, chẳng có gì không thông tỏ thấu đạt. Trí tuệ trong một niệm ấy, là sự tu tập trong vô lượng kiếp, nên càng sáng tỏ, sắc bén, là bậc nhất không gì hơn, chẳng cần phải diệu lực nơi tâm khác. Như mọi thứ trí tuệ có của Thanh văn, Bích-chi Phật, các Bồ-tát, chẳng thể được như thế nên mới sử dụng chín vô ngại, chín giải thoát, là do trí tuệ còn chậm lụt. Nhưng người và con dao không bén, sức mạnh của cánh tay lại yếu kém, phải chặt nhiều lần mới đứt. Còn nếu có sức mạnh, đao lại bén thì chỉ chặt một lần thì đứt ngay. Như thế là Phật ngồi nơi đạo tràng, trí tuệ của giai đoạn sau rốt là sắc bén bậc nhất, không gì có thể vượt hơn, trong một lúc dứt trừ tất cả các thứ phiền não, hoàn toàn dứt sạch. Do con người không luận bàn thấu đáo nên gọi là tập khí dư thừa. Mà nói về các pháp hữu vi đều là yếu kém, các duyên hòa hợp mới có đối tượng tạo tác. Trí tuệ Kim Cương sau rốt thì chẳng phải như thế. Do có diệu lực lớn lao, nên diệu dụng tương ứng với tất cả mọi tư tưởng tâm niệm nơi chốn của các pháp chẳng cần tới sức mạnh của tâm khác. Giảng nói như vậy, đối với lý là thích hợp. Như tập khí, kiết sử của phàm phu, chẳng thể thực hiện được tâm đại bi, chỉ khiến cho nghiệp nơi thân miệng của họ hợp với đều nhỏ, có hình tướng khác nhau, dấy tâm bất tịnh. Kiết sử của Bồ-tát cũng giống như vậy. Do sức thế của chúng suy, mỏng, tuy chẳng thể khởi được nghiệp gây tội lỗi, nhưng đã ngăn cản, gây chướng ngại cho Bồ-tát, chẳng khiến mau đạt được đến Phật đạo.

Do đó, nói về Bồ-tát Pháp thân lúc thành Phật, có sự dứt trừ tập khí phiền não. Từ xưa nghe có vị Bồ-tát chuyên về A-tỳ-đàm, trong mỗi Địa phân biệt về kiết sử cùng với công đức của các vị Bồ-tát như mười địa trong kinh Đại Phẩm đã nói: xả bỏ từng ấy pháp, đạt được từng ấy pháp. Trước ngày trở lại, chẳng cho rằng đời này không cần việc của Bồ-tát chuyên về A-tỳ-đàm, nhưng đến hỏi về chỗ cùng cực của sự tinh túy, nhọc tìm điều khác nhau của tập khí dư thừa. Hiện tại chưa có kinh này, chẳng thể dùng ý phân biệt, do đó chẳng thể tùy tiện mà đáp được.

3. HỎI ĐÁP VỀ SỰ TẠO SẮC PHÁP:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: kinh nói bốn đại chẳng thể tự tạo, mà có khả năng tạo ra sắc, xin hỏi việc tạo ra sắc là có thể tạo được hay chăng? Nếu tạo được sắc thì sẽ mất đi chủng loại. Còn nếu chẳng tạo được, thì như trăng đáy nước, hình bóng trong gương, dựa vào nhân nào mà có? Nếu có được thì tự nó chẳng phải tạo ra sắc, vì sao lại hỏi ánh trăng đáy nước, hình bóng trong gương có phải là đối tượng thuộc về sắc ấm? Nếu là sắc ấm thì đó chính là sắc không căn, chẳng phải làm nên phi sắc. Vì sao mà biết như thế? Sắc thì có hình tượng. Hình tượng tất có sắc. Nếu hình tượng mà chẳng phải sắc thì kinh ấy chẳng phải là sự biểu thị qua những ngôn từ kỳ lạ. Như vậy thì A-tỳ-đàm tuy bao trùm mà không công dụng.

Pháp sư La-thập đáp: Kinh nói tất cả sắc hiện có chính là bốn đại đều do bốn đại sinh ra. Nghĩa này sâu xa khó có thể làm sáng tỏ. Nay xin trình bày tóm lược ý nghĩa. Đất nước gió lửa, gọi là bốn đại. Bốn pháp ấy hoặc trong, hoặc ngoài. Ở ngoài thì như núi, sông, gió, sức nóng. Bên trong thì như xương tủy, hơi ấm, v.v... Bốn đại như thế thì chẳng chỗ nào không có. Mà chúng sinh thì ai nấy đều gọi đó là thân, trong đó lần lượt sinh ra năm căn như mắt, v.v... năm căn tuy chẳng phải là đối tượng nhận thức của năm thức, cũng chẳng thể cho đó là không có. Vì sao? Ví như tóc, móng chân móng tay, tuy là thành phần của thân thể nhưng không có đối tượng để phân biệt, vì chúng lìa các căn. Lại như người bị bệnh hủi, thân căn bị hủy hoại, tuy có da thịt mà không có cảm giác. Do đó nên biết: bên trong da thịt có cái dụng của cảm giác riêng, lại có thể sinh ra thân thức. Chính vì thế nên gọi là thân căn. Giả khiến thân của da thịt chỉ có thân căn, để chỉ cho xúc thực, chỉ biết hạnh nóng chứ không rõ hương vị. Vì thế nên biết: có riêng tỉ căn, thiệt căn, v.v... như vậy thì căn của bốn đại tất sinh ra năm căn, phân biệt năm trần. Sắc của năm căn là nhỏ nhiệm, chẳng phải là đối tượng nhận thức của năm thức, khó thấu đạt, khó làm sáng tỏ. Do vậy, Phật nói bốn đại sinh ra sắc, nếu hỏi năm căn khó làm sáng tỏ, Phật nói là bốn đại sinh sắc, năm trần lấy gì để gọi là bốn đại sinh ra sắc? Xin đáp: năm trần cũng lại là nhỏ nhiệm, như ánh trăng đáy nước, hình bóng trong gương, tuy là mắt nhìn thấy mà không có các trần khác. Nếu lìa các trần khác thì chẳng phải sắc. Như âm thanh từ xúc mà có, đó là vì có thể nghe, không có trụ xứ, thời gian qua đi thì diệt, nhân duyên tuy còn nhưng không có âm thanh để nghe. Nếu hương lìa sắc, vị, xúc thì chẳng thể được, vị xúc cũng như thế. Vì vậy năm trần, cũng gọi là bốn đại sinh ra

sắc, do việc ấy vốn nhỏ. Hoặc nói thân căn có mặt khắp nơi một thân thể, bốn căn còn lại kia thì dự phần ít đối với nơi sinh. Như trong con ngươi mắt có chỗ nhỏ nhưng đầu cây kim. Nhãn căn thấy sắc, các xứ còn lại làm nhân cho sự nhận thức ấy, gọi chung là mắt. Các căn còn lại cũng giống như vậy. Đối tượng tiếp xúc của thân căn, xét kỹ có sự nhận biết. Mọi việc nơi đối tượng nhận biết của thân người thuộc phàm phu đều được cho là thật. Như người bị liên can tới cửa quan, khổ vì bị đao gậy xử trị, rốt lại chẳng do các trần khác tác dụng. Về vui thì cũng vậy, chúng sinh có nhiều ham muốn về năm dục. Trong sự tiếp xúc, va chạm thì dâm dục được chú trọng hơn hết, mới có việc theo đó mà chết. Do đó, kinh Phật cho việc ấy là hàng đầu. Lại như người hoàn toàn không được nhìn thấy sắc, ở trong tăm tối tuy không được thấy, nhưng nhờ thân xúc nên liền biết được sự vật kia. Cho nên bất nhân căn luôn có cái dụng thật, còn cái căn kia thì không có sức mạnh ấy. Hơn nữa, thân căn là nơi phát sinh của toàn bộ thân thức. Do vậy, pháp nơi đối tượng nhận biết gọi là bốn đại. Nếu hỏi đối tượng được nhận biết của thân căn có mười một sự việc, vì sao chỉ nói có bốn pháp là đại? Xin đáp: bảy pháp còn lại ấy, đều thuộc về bốn đại. Bốn đại là căn bản. Là phần khí chất của các pháp, nhẹ nặng là phần cảm giác, rắn chắc là sự gắn bó mật thiết. Nếu phân tán thì làm vật nhẹ. Nếu tập hợp thì làm vật nặng. Sự thô rít không trơn tru cũng vậy. Địa có hai loại: một là vi trần, hai là tính chất gắn bó khắn khít, gọi là vật trơn tru. Nếu vi trần tách lìa, thì gọi là vật thô rít, không trơn nhẵn. Lạnh là phần của gió, nước. Nước luôn có tướng lạnh. Nếu hòa hợp với lửa thì nóng. Lìa lửa thì trở lại về với tướng mộc. Gió cũng là tướng lạnh. Như sức mạnh của lửa nhiều hơn thì gọi là gió nóng. Lìa lửa thì lại thành gió mát. Như khi nóng nực thì phải dùng quạt phe phẩy thì liền được gió mát. Lại như trong thân gió thổi lên liền khiến thân thể mát. Nếu uống thuốc nóng thì gió mát không còn nữa. Nước có hai tướng: một là tướng trôi chảy, hai là tướng lạnh. Trong Kinh phần nhiều nói về tướng trôi chảy, do tướng ấy thường có, chẳng thể bị hủy hoại. Tất cả các pháp đều có hai tướng: khánh tướng và cựu tướng. Đức Phật thông hiểu gốc ngọn của tất cả các pháp nên nói về cựu tướng (tướng vốn có) của các pháp. Như nước hoặc cùng với tướng của lửa có thể làm cho trở thành nóng. Trôi chảy là tướng vốn có, tuy hòa hợp với nóng vẫn không bỏ tướng trôi chảy. Do vậy, lạnh là đối tượng thuộc về lửa. Về sự đối khác: do trong bụng của con người có sức mạnh của gió, lửa nên làm tiêu tan thức ăn. Thức ăn được tiêu rồi thì trở lại tác động vào thân người, vì vậy tuy đã ăn những vật khó tiêu,

nhưng khỏi phải lo lắng vì có thể tiêu hóa được hết. Nếu phân biệt như thế thì phần khí chất của bốn đại mới ứng hợp với vô lượng đối tượng. Nhưng dài gắn, kia đây, thô tế, vuông tròn, khô ướt, hợp tan, v.v... đều có thể dùng thân căn nhận biết. Đâu chỉ dừng ở nơi bảy việc? Phật là bậc đạt được trí nhất thiết, do đó chỉ giảng nói sắc của bốn đại và sắc do bốn đại sinh ra. Hoặc nói mắt nhận thấy cỏ cây, theo chủng loại sinh ra, như thế thì nhỏ nhiệm là nhân của thô. Như các hạt giống không cỏ cây thì suy xét cây từ đâu đến? Có người nói là không nhân không duyên, tự nhiên sinh ra. Có người cho muôn vật đều từ đại sinh ra, có người nói là từ vi trần sinh. Có người chủ trương là tánh thường hằng sinh ra, chỉ có Phật nói từ bốn đại sinh. Đó gọi là trong hạt giống, có đất, nước, lửa, gió trong ấy, tuy có các vật khác, nhưng Phật chỉ nói bốn đại do bốn đại có khả năng đem lại sự thành tựu quả nhanh chóng. Tướng rắn chất có khả năng duy trì. Tướng nước có khả năng làm cho sáng rỡ. Tướng lửa có khả năng làm cho chín muồi. Tướng gió có khả năng làm cho thêm lớn. Như thế thì cây cối được tốt, Sắc v.v... thì không có công dụng này nên không nói.

Lại nữa, như bốn đại bên trong, khi con người mới vào thai mẹ, thì đất có công năng duy trì, nước có công năng hòa hợp, lửa có công năng làm cho thành thục, gió có công năng mở ra các lỗ như mắt, tai, mũi, miệng, giúp cho được thêm lớn. Bấy giờ, thai nhi chưa có các căn như nhãn căn, v.v... nên chưa thể phân biệt. Do đầu tiên có được thân căn mà phân biệt công năng đạt được của bốn đại. Vì thế mà cho tất cả sắc đều lấy bốn đại làm căn bản. Như kinh nói về sáu thức, mười hai xúc, mười tám ý để thực hành bốn xứ thiện, gọi là người. Trong đó phân biệt về nghĩa, như đứa bé lúc mới vào thai mẹ, chưa có các căn như mắt, v.v... chỉ có sáu thứ là bốn đại, hư không và thức. Tuy có sắc, hương vị, v.v... nhưng do chủ thể chưa nhận biết, chẳng tạo được lợi ích nên không nói. Sáu nhập đã hình thành, đối với các vật thô bên ngoài thọ nhận các vui, gọi đó là xúc sinh thọ. Nhưng lại có ý thức, thường phát huy công dụng nhiều nhất. Nhãn thức và đối tượng nhận biết là sắc, phân biệt trong khoảng tốt xấu, cho đến ý với đối tượng nhận thức là pháp. Phân biệt trong khoảng xấu tốt, đó gọi là mười tám hành của ý. Rốt cuộc là có thể an trụ nơi bốn chỗ thiện. Đó là ưa thích phân biệt các pháp, là xứ của trí tuệ; ưa thích sự thật không luống dối, là xứ của thành thật chắc chắn: ưa thích sự xã bỏ thì xã bỏ cái ác, là xứ của xã bỏ. Ưa thích xa lìa sự ồn náo, rối loạn, là xứ của vắng lặng.

Hoặc cho rằng cứ tuần tự mà sinh. Như khi đại kiếp tận cùng,

không còn lại gì cả, chỉ có hư không. bấy giờ trong hư không có gió từ các phương thổi tới, chỗ tương đối hợp để duy trì. Sau đó thì trời mưa. Gió đã giữ lại nước mưa ấy. Trên nước có gió khuấy động nên sinh bọt nước. Bọt nước dồn chừa dày lên, lâu dần thành đất. Từ đất sinh ra cây cỏ, v.v... vì thấy tất cả sắc của nước, đầu tiên đều từ gió xuất phát, vì có khả năng giữ gìn. Chính vì thế nên nói toàn bộ những cái có đều lấy bốn đại làm căn bản. Hiện tại, vị của sắc là do bốn đại làm nhân duyên. Bốn đại cũng là nhân duyên của sắc, v.v... chỉ do đầu tiên được danh. Như trong hạt lúa, đại có sắc, có vị, v.v... khi nẩy mầm thì sắc, vị v.v cũng có bốn đại, chỉ phân biệt nhân quả trước sau thì đạt được danh ấy. Lại như bốn đại bên trong, khi mới nhập thai mẹ, bị ràng buộc trong chỗ đỏ trắng bất tịnh. Tuy có sắc, hương, vị, nhưng do chưa có nhãn căn, v.v... nên chẳng hay biết. Chỉ có thân căn là nhận biết về công dụng của bốn đại. Phật do tâm ấy nói bốn đại là gốc của việc sinh ra sắc. Vì vậy, trong mười hai nhân duyên lúc ở nhân duyên thứ ba, tuy có bốn đại là chỗ sinh ra sắc, do nhỏ nhiệm chưa thể ngăn chận thức. Thức phát triển thêm lớn, nên nói thức làm nhân duyên cho danh sắc. Chỉ trong một thời gian hết sức ngắn thì bốn đại thành tựu. Traí với danh là sắc, cũng trong thời gian hết sức ngắn ngủi thì thức thành tựu. Trở về danh là danh, gọi là thành tựu tức là thấu đạt rốt ráo về các đối tượng cùng hiện. Do đó, nói bốn đại bên trong là gốc của việc sinh ra sắc. Phật nói mọi sắc hiện có là bốn đại. Bốn đại sinh hữu là nói theo tướng chung, hoặc có ba đại, hai đại, một đại. Bốn đại như thân người, ba đại như trong thân người chết không có hỏa đại, hai đại như cái nóng của nước nóng gió hợp lại, một đại như gió. Trong gió không có đất, nước. Trong việc bốn đại sinh ra sắc cũng giống như vậy. Hoặc bốn hoặc một. Như ăn uống thì có vị, hương, xúc. Như hòn ngọc tinh khiết theo trời mưa xuống, chỉ có sắc vị, xúc, không có hương. Nhờ khí của đất hòa hợp nên mới có hương. Như lửa từ viên ngọc nhận được ánh sáng của mặt trời phát ra, không hương không vị, chỉ có sắc, xúc. Thiêu đốt là xúc, soi chiếu là sắc. Như hình bóng trong gương, ánh trăng đáy nước, chỉ có một sắc bốn đại chẳng thể tự tạo, mà có khả năng tạo được, kinh không nói về điều này. Cũng không tạo ra danh, chỉ do sự dịch thuật truyền bá làm mất tông chỉ. Phật chỉ nói về sắc hiện có, như bốn đại, đối tượng được sinh ra của bốn đại, do bốn đại lại sinh ra bốn đại. Như trong hạt giống của bốn đại lại sinh ra trong mầm của bốn đại. Trong mầm của bốn đại là chỗ sinh ra sắc, lại sinh ra bốn đại là chỗ sinh ra sắc, cũng sinh ra lẫn nhau như trước đã nói. Lại như ngoại đạo cho rằng, bốn đại là thường hằng, không lúc

nào không hiện hữu. Như Phật nói về mọi sắc hiện có điều là bốn đại, thì ngoại đạo càng thêm tà kiến kia. Do đó Phật nói, sắc chẳng phải chỉ là bốn đại mà thôi. Do bốn đại nên có sắc sinh ra. Đố gọi là bốn đại sinh ra các sắc. Sắc ấy có ba thứ: thiện, bất thiện và vô ký. Do sắc nơi nghiệp thân khẩu, nên có thể sinh quả báo bốn đại nơi cõi trời, người. Sắc bất thiện nơi nghiệp thân, miệng, thì có thể sinh ra quả báo bốn đại ở ba cõi ác. Sắc vô ký thì nhân tự nhiên cùng sinh nhân. Trong A-tỳ-đàm cũng nói như vậy. Như thế thì, tại sao nói bốn đại chẳng tự sinh? Như người trở lại sinh làm người, hoặc đoạ làm súc sinh, mà ở trong sự sinh nói chẳng đúng. Từ bốn đại sinh ra, đều là bốn đại sinh ra sắc. Như A-tỳ-đàm phân biệt bốn đạo: một ấm là đối tượng gồm thâu của một nhập, giới. Nhưng bốn đại thì không tách riêng ấm, giới, nhập, do bốn đại là số ít. Bốn đại là chỗ sinh ra sắc ấm, là đối tượng gồm thâu của mười một nhập, mười một giới. Nếu chỉ là sắc do bốn đại sinh ra thì không có việc tách riêng ấm, là đối tượng gồm thâu của mười nhập, mười giới. Như vậy bốn đại và sắc do bốn đại sinh ra tuy không tự sinh, nhưng sự sinh ra kia không có lỗi. Vì sao? Vì đại là cùng sinh không dứt, do danh có không như ở trước nói về bóng trăng đáy nước, ảnh hiện trong gương. Người của A-tỳ-đàm, cho có tướng của các pháp, đó là ấm, giới, nhập nên gồm thâu. Nhưng kinh nói về ba thứ sắc: có sắc có thể thấy, có đối. Có sắc chẳng thể thấy, có đối; có sắc chẳng thể thấy, không đối. Lại nhưng chẳng thấy chẳng nghe, chẳng ngửi, chẳng nếm, vẫn còn gọi là sắc, huống chi là mắt thấy hình ảnh trong gương, mà chẳng phải là sắc hay sao? Vì thế, ánh trăng đáy nước, sự huyễn hóa, v.v... là sắc thấy được. Mà Phật pháp nhằm hóa độ chúng sinh, nói các ví dụ về trăng đáy nước, hình bóng trong gương, ảnh tượng, tiếng vang, ngọn lửa ảo hóa, v.v... là ngầm khiến con người rốt ráo chẳng nên tham đắm, vì cho đó là có. Do vậy nên lấy không làm dụ. Nhưng sắc huyễn hóa, tuy là việc chẳng thật nhưng có thể lừa dối, mê hoặc mắt người. Hình sắc ở thế gian cũng giống như thế. Chính vì vậy mà hơn năm trăm năm sau, những người tu học phần nhiều chấp mắc đối với các pháp, rơi vào điên đảo. Phật dùng sự huyễn hóa làm dụ khiến dứt trừ tham ái, đạt được giải thoát. Do đó, hoặc có khi nói có, có lúc nói không. Phàm phu không có mắt tuệ, tham đắm nặng ở chỗ tốt sấu thô tế dấy khởi vô số các nghiệp xấu ác. Như vậy làm sao có thể nói là không? Phật nói tất cả các sắc đều là luống dối điên đảo, chẳng thể đạt được. Lìa bỏ tánh của xúc thì tướng là rốt ráo vắng lặng. Các bậc A-la-hán dùng mắt tuệ, các vị Bồ-tát dùng mắt pháp, thấu tỏ gốc ngọn, quán biết sắc tướng, sao có

thể khẳng định là có sắc tướng? Chư Phật nói về sự tốt xấu kia đây đều thuận theo tâm lực của chúng sinh với chỗ lãnh hội mà đạt được lợi ích, không khẳng định tướng, chẳng thể lý luận. Nhưng tìm kiếm tướng cố định, lấy đó để nói câu hỏi thì cũng giống như lý luận.

mà đạt được lợi ích, không khẳng định tướng, chẳng thể lý luận. Song tìm kiếm tướng cố định, lấy đó để nói vấn nạn thì cũng giống nhưng lý luận.

4. HỎI ĐÁP VỀ SỰ THỌ KÝ CỦA A LA HÁN:

Đáp về điều mà Kinh Pháp Hoa nói: các vị A-la-hán được thọ ký thành Phật. Ví Bồ-tát pháp thân, thanh tịnh, thực hiện việc thọ sinh ở đây, thọ ký cho Bồ-tát thành Phật là sự minh chứng cho pháp thân.

- Pháp Sư Tuệ Viễn Hỏi: kinh nói bậc A-la-hán được thọ ký thành Phật. Lại nói: lúc sắp diệt độ, Phật đứng trước chúng đại hội, giảng dạy các pháp quan trọng. Việc lưu truyền như thế đều xuất phát từ Thánh điển, làm sao chẳng tin. Song, chưa rõ về nhiều chốn, muốn được hoàn toàn yên chỗ còn chấp mắc. Về mối nghi thì nhiều, lược nói ra có ba: một là Thanh văn không có tâm từ bi rộng lớn, hai là không có trí tuệ phương tiện khéo léo. Ba là khi sắp nhập Nê-hoàn, lúc đạt được pháp Tam-muội Không Không, mọi vọng tình tham đắm, luyến ái đều dứt trừ, gốc của tạp khí dư thừa chẳng dấy khởi, giống như Bồ-tát đạt được pháp nhẫn, tâm ấy trong lặng. Ví như sau khi nhập Nê-hoàn khí dư thừa của tập ái là như thế, sao lại do đó mà sinh ra? Câu hỏi này đã nói đủ trong chương trước. Lại nữa, tâm đại từ bi với sự tu tập trải qua nhiều kiếp đã thuần thành. Rõ nơi việc xưa, chân tâm thấu triệt chỗ tinh túy, mong đạt A-la-hán. Năm duyên đã dứt, hạt giống bị đốt cháy không còn mọc mầm. Các căn đã bị hư hoại không còn trở lại với căn thứ dục lạc. Thế thì tánh từ bi do đâu mà khởi? Thêm nữa, trí tuệ phương tiện là đôi cánh của Bồ-tát, nêu có thể bay lượn về cõi hư không xa gần mà chẳng hề rơi. Thanh văn vốn không có đôi cánh ấy. Lúc sắp vào Niết-bàn, nếu có tâm rộng lớn, ví như chim không cánh, mất chỗ nương dựa, phải bị rơi. Đã khiến Phật phải ra trước chúng hội, thì lông của cánh chim sao lại do đó mà sinh ra tức khắc? Nếu có thể sinh ra tức khắc thì đó chính là các Bồ-tát, không lại dốc công sức trong nhiều kiếp. Đó là ba điều hết sức nghi ngờ, tuy gọi là có sự tin tưởng, như tỏ ngộ vốn do lý, lý còn chưa thông thì làm sao có thể tin được?

- Pháp sư La-thập đáp: Tất cả bậc A-la-hán, tuy đạt được Niết-bàn hữu dư, tâm ý thanh tịnh, mọi tạo tác nơi thân miệng chẳng phải không

thất niệm. Người không biết gì, đấy tưởng bất tịnh, nhưng thật sự là không có pháp cấu uế riêng. Như người bị xích ở chân, lâu mới được mở ra, chân tuy chẳng còn thuận tiện như trước, lại không có pháp riêng. Hàng A-la-hán cũng giống như vậy. Trong đường sinh tử từ vô thỉ đến nay, bị kiết sử trói buộc. Đạt được đạo quả A La Hán, tuy đã phá trừ mọi kiết sử ấy, nhưng do nhân duyên tập nhiễu lâu xa, nếu tâm không gắn liền với đạo mà để ở nơi ồn náo rối loạn, thì nhân vọng niệm khiến thân miệng tạo tác nên có những lỗi lầm. Khi người ấy nhập Niết-bàn vô dư, dùng pháp tam-muội Không Không, xả bỏ pháp vô lậu. Từ đó về sau, không bao giờ còn ở các nghiệp thân miệng nữa. Lúc này được nghe lời thúc giục, chẳng phải khó nói là sẽ dấy khởi lại.

Cho là dùng pháp Tam-muội Không Không, có công năng dứt trừ các thứ tập khí còn sót, thì việc ấy chẳng phải thế. Vì sao? Sử dụng pháp tam muội ấy, xả bỏ pháp vô lậu, thì chẳng phải là vô lậu cố định. Nếu thế thì sao có thể cho là phiền não tập khí đều đước dứt sạch hết! Thêm nữa, A-la-hán lại thọ sinh, thì chỉ có kinh nói. Còn vô lượng ngàn muôn kinh khác đều nói, A-la-hán, ở nơi thân sau cùng diệt độ, mà kinh Pháp Hoa là kho pháp bí mật của Chư Phật, chẳng thể dùng nghĩa của kinh ấy để nói câu hỏi đối với các kinh khác. Nếu chỉ một bề chấp vào kinh Pháp Hoa lấy đó làm sự quyết định, thì ba tạng Thanh văn cùng với các kinh điển Đại thừa khác nên gác bỏ mà không dùng. Lại có kinh nói, Bồ-tát sợ đạo quả A-la-hán và Bích-chi Phật còn hơn địa ngục. Vì sao? Vì bị đọa vào địa ngục còn có thể trở lại thành Phật, như vậy thì chỉ có duy nhất kinh Pháp Hoa là nên tin, còn các kinh khác điều luống dối! Do đó mà chẳng nên chấp trước vào một kinh để không tin tất cả các kinh pháp. Phải nên suy nghĩ về nhân duyên, do đâu mà chọn lấy Niết-bàn, vì sao mà nên thành Phật.

Nhưng trong năm thứ chẳng thể nghĩ bàn thì các pháp Phật là điều chẳng thể nghĩ bàn bậc nhất. Pháp Phật, ở đây là A-la-hán, nhập Niết-bàn, sẽ thành Phật, thì chỉ có Phật mới rõ.

Thêm nữa, Thanh văn cho ái là tập đế, bậc A-la-hán dứt hết ái, theo lý là không còn thọ sinh trở lại. Người Đại thừa thì cho ái có hai loại: một là ái trong ba cõi, hai là ái vượt ra khỏi ba cõi, tức là ái trong pháp Phật đối với Niết-bàn. Bậc A-la-hán tuy đã dứt trừ ái trong ba cõi, nhưng chẳng dứt ái trong pháp Phật đối với Niết-bàn. Như Tôn giả Xá-lợi-phất từng hối tiếc, cho rằng: “Nếu tôi biết Phật có công đức, trí tuệ như thế thì thà ở một kiếp trong địa ngục A-tỳ, nằm nghiêng dưới đất, chứ chẳng nên lui sụt đạo quả vô thượng Bồ-đề. Lại như kinh Tỳ-

ma-la-cật, hai Tôn giả Ma-ha Ca-diếp và Mục-kiền-liên đã hối tiếc, than trách:“Tất cả Thanh văn đều nên gào khóc!” Đó chính là tập khí dư thừa của sự tập nhiễm nơi ái. Trong tam muội Thủ-lăng-nghiêm nói, như người mù trong giấc mộng thấy mình có được mắt sáng, khi tỉnh giấc thì hoàn không. Trí tuệ của Thanh văn chúng con, đối với trí tuệ của Phật lại không được thấy. Đây dường như là vô minh Ái, vô minh v.v... như thế, qua lại nơi cõi thế gian, thực hiện đầy đủ con đường tu tập của Bồ-tát, thì sẽ thành Phật. ví như hội nhập theo con đường tu tập của Bồ-tát, vẫn còn chẳng thể giống với người tu tập thẳng theo đạo Bồ-tát, huống chi là giống với Bồ-tát đã được Pháp nhẫn Vô sinh. Vì sao? Vì người ấy, ở trong thế giới chúng sinh chẳng phát khởi tâm đại bi, hướng tới Phật đạo, mà chỉ cầu tự lợi, ở trong pháp tánh vô lượng, rất đỗi sâu mầu, đạt được một ít liền chứng đắc. Do nhân duyên ấy, nên việc giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh cõi nước Phật đều chậm chạp lâu dài, không như trường hợp hướng thẳng tới Phật đạo, mau chóng thành tựu.

Lại nữa, từ bi của các bậc A-la-hán, tuy không bằng từ bi của Bồ-tát, nhưng hòa hợp với tâm vô lậu, thì chẳng phải chẳng mầu nhiệm. Như trong kinh nói các tỳ-kheo tâm từ hòa hợp, tu tập bảy giác ý, giá như dứt trừ hết nhân duyên trong năm cõi, thì tâm từ bi vẫn còn. Đến khi phát tâm cầu Phật đạo, thì tâm kia trở lại được thêm lớn, gọi là đại từ bi. Như trong kinh Pháp Hoa chép: đối với Phật hiện tại ở phương khác nghe được việc này, sau đó mới phát tâm. Trong pháp Niết-bàn, không có tính chất quyết định, chẳng tương ưng với sự hủy diệt nơi A-la-hán. Vì sao? Vì tướng của Niết-bàn là thường hằng, vắng lặng, dứt hẳn các pháp hý luận. Như thường tại, vắng lặng, không hý luận thì không còn đối tượng ngăn ngại. Hơn nữa, Chư Phật đại Bồ-tát, hội nhận sâu xa đối với pháp tánh, nên chẳng còn thấy pháp tánh, chẳng thấy có sự khác nhau của ba loại. Chỉ nhằm hóa độ chúng sinh, nên nói có ba phần.

Còn như trí tuệ phương tiện là đôi cánh của Bồ-tát, như ý nghĩa trong kinh Pháp Hoa thì không nói về đều này. Trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, trong khi tán dương trí tuệ vượt bờ, có Bồ-tát lìa trí tuệ vượt bờ ấy, chỉ dùng các thứ công đức khác để cầu đạt được Phật đạo, nên mới nói ra thí dụ ấy. Vì vậy Phật dạy: tuy có được vô lượng công đức, mà không có phương tiện của trí tuệ thì cũng như chim không có đôi cánh, chẳng thể bay tới chốn xa. Như thế, thành tựu đạo quả A-la-hán, đạt đến Niết-bàn, đại nguyện tròn đầy, chẳng thể trở lại dốc cầu Phật đạo. Như kinh Pháp hoa nói, thật có chỗ tu tập khác, Chư Phật khen ngợi giúp đỡ việc thành lập thì sao lại cho là việc khó? Phật có thần lực

chẳng thể nghĩ bàn để giáo hóa, có thể khiến cỏ cây đi lại giảng nói giáo pháp, huống chi là đối với con người. Như hạt lúa bị đốt cháy thì chẳng thể mọc mầm. Đó là theo lý thông thường. Nếu dùng thần lực diệu lực, từ sự chú thuật cỏ thuốc, nguyện lực ở phước đức của các vị trời vẫn còn có thể dời núi ngăn sông, huống chi là đối với hạt giống bị đốt cháy. Như đem lửa vô lậu, đốt tâm bậc A-la-hán, chẳng hợp với việc thọ sinh trở lại, chỉ dùng vô lượng thần lực của Phật tiếp giúp, đâu thể chẳng phát tâm thành Phật được? Giả sử như Đức Phật bảo Tôn giả A-nan: “người tạo tác những việc ác, nhưng do cung kính, chính thức được thọ ký thành Phật, mở ra nhân duyên, mà chẳng thành Phật hay sao? Như bậc Đại y vương, không bệnh gì không chữa trị được, có thần lực của Phật che chở như thế, chẳng có gì không thể vượt qua được. Lại nữa, bậc A-la-hán, đối với Niết-bàn chẳng diệt độ mà thành Phật, tức là phương tiện rộng lớn. Còn như Bồ-tát trước phát nguyện muốn dùng Phật đạo để nhập Niết-bàn, nhưng không có phương tiện của trí tuệ, nên rơi vào Thanh văn, Bích-chi Phật, khác nào chim không có đôi cánh. Nay bậc A-la-hán, muốn dùng pháp Thanh văn nhập Niết-bàn, hoặc ở nửa đường dùng thiền hữu lậu, dấy tâm tăng thượng mạn, cũng như chim không cánh, chẳng thể thực hiện được nguyện, nên bị rơi rớt, chẳng thành tựu. Nếu thuận theo điều Phật dạy, cùng tạo sự hòa hợp với thiền định, trí tuệ để hành hóa, được nhập Niết-bàn. Đó gọi là bậc A-la-hán gồm đủ hai việc: dùng thiền định làm phương tiện, lấy tuệ vô lậu làm trí tuệ thêm nữa, lúc Phật nói kinh Bát-nhã Ba-la-mật thì chưa nói kinh Pháp Hoa, và khi Chư Phật muốn nhập Niết-bàn, sau rốt, ở trong chúng thanh tịnh giảng nói kho tàng chánh pháp mầu nhiệm. Như có người được nghe trước, tâm không nghi ngại, mà các vị A-la-hán, cho là bản nguyện đã hoàn tất, thì Phật cũng nói về A-la-hán với thân sau cùng diệt độ, Bồ-tát được nghe, nên đối với đạo quả A-la-hán ắt có sự sợ hãi. Nay lược bày hai nhân duyên, đều do Phật nói: một là nghĩa của kinh Pháp Hoa mầu nhiệm, phần nhiều khiến chúng sinh ưa thích pháp Tiểu thừa, đạt được giải thoát. Hai là nhằm khiến cho Bồ-tát hướng thẳng tới Phật đạo, khỏi phải trải qua nhiều chặng đường. Vì sao? Vì bậc A-la-hán tuy nhanh chóng chứng đắc pháp vô vi, dứt sạch tất cả các lậu, đạt tới tận cùng cõi khổ, về sau, khi hội nhập con đường tu tập của Bồ-tát, các căn chẳng sáng suốt sắc bén, tu tập đạo lớn là khó, do chỗ phước đức vốn có thì ít và mỏng. Như không có hai nhân duyên ấy, bậc A-la-hán rốt cuộc quay về thành Phật, chẳng tạo trở ngại cho sự tu tập.

5. HỎI ĐÁP VỀ PHÁP TAM MUỘI NIỆM PHẬT:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: pháp tam-muội Niệm Phật, chương Niệm Phật trong kinh Ban-chu nói thì phần nhiều dẫn mộng làm ví dụ. Mộng là cảnh giới của hàng phàm phu. Mê lầm cùng với việc lý giải đều từ một bến bờ rồi lại thấu đạt lý. Nhưng pháp tam-muội Niệm Phật, như kinh nói, là được thấy thật, có sự hỏi đáp và dứt hẳn lưới nghi ngờ. Nếu thật giống như chỗ thấy trong mộng, thì chính là tướng của tượng đối với đối tượng được nhìn ngắm của ngã tướng. Chuyên chú thì thành định. Định thì thấy Phật. Phật của đối tượng được thấy chẳng phải từ bên ngoài vào. Cái ngã cũng không đi. Tưởng đúng chuyên chú nên lý gặp được chỗ nghe hiểu rộng. Ở nơi mộng thấu rõ cái nghi về đại ngã, các mối nghi hoặc chẳng mở, cảnh Phật chẳng đến, mà làm sao cho là có sự lý giải? Sự lý giải ấy ở đâu ra? Nếu sự thật được ứng hợp từ bên ngoài, thì chẳng được làm thí dụ. Chỗ gặp gỡ của thần thông, tự nó chẳng phải thật tướng. Chính là có qua lại, đi qua tức là nói về phần ngoài của kinh, chẳng phải là ý của tam-muội. Về sau, lấy gì để thông tỏ. Lại như Kinh Bát-nhã chép: có ba việc đạt được Định: một là giữ giới không trái phạm, hai là có công đức lớn, ba là nhờ uy thần của Phật. Vậy thì Phật ấy là ở trong định hay là Phật từ ngoài vào? Nếu là Phật của trong định thì chính là chỗ được tạo lập của ngã tưởng, lại vượt ra ngoài chỗ thông đạt của ngã. Nếu Phật ở ngoài định thì là bậc Thánh ở bên ngoài mộng. Thế thì biểu thị của sự thành tựu chẳng do chuyên chú ở bên trong, chẳng thể khiến cùng mộng làm sáng tỏ được. Pháp tam-muội Niệm Phật, pháp ấy là như thế chăng? Giảng nói hai, ba lượt, rốt lại thì nên theo đường nào?

- Pháp sư La-thập đáp:

Pháp tam-muội thấy Phật có ba loại: một là Bồ-tát đạt được thiên nhãn, thiên nhĩ, hoặc bay đến các cõi Phật trong mười phương, được thấy Phật, nói câu hỏi, dứt trừ các thứ nghi ngờ chấp mắc. Hai là tuy không có thần thông, nhưng thường tu niệm, Chư Phật hiện tại như Phật A-di-đà v.v... tâm an trụ trong một chốn, liền được thấy Phật, thưa hỏi chỗ còn nghi ngờ. Ba là học tập niệm Phật, hoặc đã lìa dục hoặc chưa lìa dục, hoặc thấy tượng Phật, hoặc thấy thân Phật lúc còn trụ thế, hoặc được thấy Chư Phật quá khứ, hiện tại, vị lai. Ba thứ định ấy đều gọi là pháp tam-muội Niệm Phật. Nhưng thật sự thì ba loại đó không giống nhau. Bậc tiên là đạt được thần thông được thấy Chư Phật trong mười phương, còn lại là bậc thấp, nhưng vẫn được gọi chung là pháp tam-muội Niệm Phật.

Lại nữa, như người thường quán về thế gian với tướng chán lìa, ở trong cõi chúng sinh, thực hiện từ bi là khó. Chính vì vậy mà các vị Bồ-tát chưa lìa dục đều khen ngợi pháp tam-muội Ban-chu, nhờ diệu lực của định ấy, tuy chưa lìa dục, cũng có thể thu giữ tâm vào một chốn, có thể thấy Chư Phật thì đó là chỗ căn bản của việc cầu Phật đạo. Còn người theo học pháp Tam-muội Ban-chu, lìa mọi ngôn từ phân biệt giới tưởng, nhưng chẳng phải luống dối, vì sao? Vì các kinh do Phật Thích-ca giảng, rõ Phật A-di-đà với thân tướng đầy đủ, là ngôn ngữ tha thiết của Đức Như lai. Hơn nữa, kinh Ban-chu rất nhiều chỗ chỉ dạy: nên niệm, nhận rõ Phật A-di-đà ở phương Tây, vượt qua mười muôn cõi Phật. Đức Phật ấy dùng vô lượng ánh sáng, thường tỏa chiếu khắp các thế giới ở mười phương. Nếu thực hành như kinh đã nói thì sẽ được thấy Phật, tất có gốc ngọn, chẳng phải là một mớ nhớ tưởng phân biệt luống dối. Do con người chẳng tin, chẳng biết pháp thực hành thiền định, suy nghĩ như vầy: chưa có được thần thông, làm sao từ xa thấy được Chư Phật. Do đó Phật dùng mộng làm ví dụ. Như người do sức mạnh của mộng, tuy có việc ở xa, có thể đi đến, có thể nhìn thấy. Bồ-tát thực hành pháp Tam-muội Ban-chu cũng lại giống như thế. Do diệu lực từ định ấy, từ xa được thấy Chư Phật, chẳng bị núi rừng, v.v... làm chướng ngại. Vì người tin vào mộng nên dùng mộng làm ví dụ. Lại, mộng là pháp chẳng thật, không có chỗ để bày tỏ thể hiện, mà còn có thể như vậy, huống chi là dốc thi thố công sức mà chẳng thấy sao? Thêm nữa, thân của Chư Phật có tướng quyết định, phân biệt nhớ tưởng sẽ là luống dối. Nhưng kinh nói giảng thân của chư Phật đều từ các duyên sinh, không có tự tánh, rốt ráo vắng lặng, như mộng, như sự biến hóa. Nếu thế thì, đúng như sự giảng nói mà thực hành, được thấy thân tướng Phật, thì chẳng nên cho là luống dối. Nếu là luống dối thì đều là luống dối. Còn nếu chẳng luống dối thì đều là chẳng luống dối. Vì sao? Vì khiến cho khắp cả chúng sinh đều được lợi ích, vun trồng các gốc lành. Như trong kinh Ban-chu nói: người được thấy Phật, sẽ phát sinh gốc lành, thành tựu pháp không lui sụt đối với đạo quả A-la-hán. Vì vậy nên biết, thân tướng của Như lai chẳng có gì là không thật. Lại như sự phân biệt nhớ tưởng, cũng có khi thích hợp. Như thuận theo kinh nói, thường nên nhớ nghĩ phân biệt, liền có thể thông đạt sự thật.ví như thường luyện tập với ánh sáng của đèn đuốc, mặt trời mặt trăng, lại suy nghĩ về vật chướng ngại, nên được thiên nhãn, thông đạt sự thật, hoặc nếu ở bậc thấp, những người giữ giới thanh tịnh, kính tin sâu xa, cùng với thần lực của Phật và diệu lực của pháp tam-muội, các duyên hòa hợp, liền được thấy Phật. Như người đối

diện chiếc gương thấy rõ hình bóng mình trong đó.

Lại nữa, một thân phàm phu, từ vô thỉ đến nay từng được thấy. Đều phải lìa dục mới được thiên nhãn, thiên nhĩ, lại bị trôi lăn trong năm đường mà đối với pháp Tam-muội Ban-chu, nơi cõi sinh tử từ vô thỉ đến giờ, người Nhị thừa vẫn còn chẳng thể đạt được, huống chi là phàm phu. Do đó chẳng nên lấy chỗ nhận thức của mình về pháp Tam-muội ấy mà cho là luống dối. Các vị Bồ-tát đạt pháp Tam-muội thấy Phật ấy, sẽ có thưa hỏi để giải thích chỗ nghi ngờ vướng mắc, pháp xuất tam-muội, an trụ trong tâm thô sơ, hết sức ưa thích với pháp định đó, thường sinh tâm tham đắm. Vì vậy Phật chỉ dạy người tu tập phải suy nghĩ: "Ta chẳng đạt đến nơi ấy, Đức Phật kia cũng chẳng đến với ta" nhưng được thấy Phật nghe pháp, chỉ là tâm nhớ tưởng phân biệt, thông hiểu sự vật trong ba cõi đều từ sự nhớ tưởng phân biệt mà có. Hoặc do quả báo của sự tưởng nhớ từ đời trước, hoặc là do chỗ thành tựu của sự tưởng nhớ ở đời này" được nghe sự chỉ dạy ấy, tâm càng chán lìa ba cõi, lòng kính tin tăng thêm gấp bội, cho là Phật đã khéo giảng nói lý mầu nhiệm như thế. Người tu tập liền đạt được sự lìa dục trong ba cõi, hội nhập sâu vào cõi định, thành tựu pháp Tam-muội Ban-chu.

6. HỎI ĐÁP VỀ BỐN TƯỚNG:

- Pháp Sư Tuệ Viễn hỏi: Kinh nói: Bốn tướng ở trước đều là nẻo hành nơi người, pháp. Bốn tướng sau thì hành một tướng, hai tướng, trở lại cùng thực hiện, nên chẳng nhận lấy cái khó khăn vô cùng. Luận Đại Trí chép: "Như sự sinh có thể nối tiếp không dứt thì sinh lại có sinh. Nếu lại có sinh thì có sinh". Phàm sự sinh nối tiếp không dứt, thì sự biến hóa đổi thay có khả năng sinh ra sức mạnh. Như sự sinh trước là chủ thể của sự thay đổi biến hóa thì chẳng nên hạn chế cái chẳng phải là chủ thể của sự sinh sau. Như thế thì lại nhập vào nẻo vô cùng. Lại hỏi, bốn tướng đồng với tâm pháp, nếu có nhân là có sự sai biệt trước sau, vì một lúc cùng sử dụng. Như một lúc cùng sử dụng thì tánh sinh diệt trái nhau. Khi diệt thì lẽ ra chẳng sinh, lúc sinh thì lẽ ra chẳng diệt. Nếu có sự khác nhau trước sau, thì trong sinh không có diệt, trong diệt không có sinh. Như trong sinh có diệt thì sinh ấy rơi vào chấp có. Nếu trong diệt không sinh thì cái diệt ấy rơi vào chấp không. Có không đã phân rõ, thì cả hai thứ đoạn thường cùng hành. Nếu trong sinh có một ít diệt, trong diệt có một ít sinh, thì cái sinh trước và cái sinh sau xâm lấn nhau, cái diệt trước cùng với cái diệt sau giẫm lên nhau. Như vậy thì chẳng nên nói: "Lớp lớp sinh diệt lìa nhau không có lý do". Hẳn là không có lý

do thì sự tham dự của nhân duyên chẳng làm rõ sự giẫm đạp xâm lấn. Nếu sinh là nhân của trụ, trụ là nhân của diệt, thì trong sinh không có diệt, trong trụ không có diệt. Giả như ví dụ về áo mới thì trong sinh đã có trụ, trọng trụ đã có diệt. Tức là trong nhân có quả, quả chẳng khác nhân, nhân quả cùng nói bày, rõ ràng không khác nhau. Nếu thế thì tiến lui đều rơi vào vùng đất nghi ngờ, sự biến hóa đổi thay lại đi vào chỗ nương cậy.

- Pháp sư La-thập đáp:

Nói bốn tướng của pháp hữu vi là kiến giả của đệ tử Ca-chiên-diên, chẳng phải do Phật nói. Đại thể trong các kinh nói về hai pháp: Đó là pháp hữu vi và pháp vô vi. Pháp hữu vi thì có sinh có diệt, có trụ có dị. Pháp vô vi thì không sinh không diệt, không trụ không dị. Phật giảng nói khắp mọi nơi chốn về hai pháp này, chỉ có ở tên gọi, còn chẳng quyết định là có tướng sinh, huống chi là sự sinh nối tiếp không dứt. Đây là ý kiến của người khác, chẳng phải là chỗ tin tưởng, nhận lãnh, nên cũng khỏi phải đáp. Như người khác có sự lỗi lầm, thì đó chẳng phải là đối tượng nhận biết. Nhưng Phật giảng nói tất cả các pháp, hoặc thường gọi Vô thường, Vô thường là trước không nay có, có rồi liền không. Thường thì lìa các tướng như thế, Vô thường là pháp hữu vi. Thường tức là pháp vô vi. Phật vì chúng sinh giảng nói các nhân duyên là pháp xuất thế, gọi là nhân duyên sinh. Như mẹ con, như mầm cây từ hạt giống sinh ra, đó là sự việc hiện thấy được, gọi là sinh. Diệt là các duyên bị hủy hoại. Theo chúng sinh mà nói gọi là tử. Còn đứng về môn vật mà nói thì gọi là hoại. Từ sinh đến diệt, ở trong khoảng ấy, tướng biến đổi thì gọi là trụ, dị. Theo chúng sinh mà nói thì gọi là già chết, bệnh phế. Còn nếu chẳng phải là chúng sinh mà nói thì gọi là lớp lớp biến chuyển đổi khác. Sự vật trong ngoài như thế gọi là sinh, diệt, trụ, dị. Người có lòng tin chính trực, được nghe việc ấy rồi, liền sinh tâm chán lìa, đạt được đạo giải thoát. Đại ý về chỗ giải thích của Phật, yếu chỉ là như vậy. Nhưng các vị tỳ-kheo nơi thâm tâm yêu mến pháp, hý luận về tướng của pháp hữu vi, phân biệt có tám thứ. Pháp sinh với lý vẫn còn mất chẳng thích hợp, chính là chỗ chất chứa các thứ khó khăn. Nếu trong một lúc sinh ra thì không nhân duyên. Còn nếu lần lượt sinh ra thì là vô cùng. Lại nữa, chẳng phải lìa pháp mà có sinh. Vì sao? Vì sinh là tướng hữu vi. Nếu lìa sinh mà có pháp thì chẳng phải pháp hữu vi. Nếu sinh có thể hợp pháp làm sinh, thì vì sao pháp chẳng có thể hợp sinh làm chẳng phải sinh? Cũng như lại câu hỏi về lỗi với nhiều sai lầm như thế. Do vậy trong kinh điển Tiểu thừa, Phật giảng nói về sinh diệt

trụ dị, chỉ có chỉ tên gọi, không có tướng cố định. Trong kinh điển Đại thừa giảng nói về sinh là pháp không rốt ráo, như mộng huyễn. Đâu chỉ như tâm của phàm phu. Pháp Đại thừa là chỗ tin, phục. Nói theo đó thì các pháp là bất sinh, mong tìm tướng cố định của sinh là chẳng thể được. Nếu trong nhân có pháp thì chẳng được gọi là sinh. Như vật ở trong túi, chẳng phải do túi sinh ra. Còn nếu trong nhân, trước là không thì vì sao pháp chẳng từ trong chẳng phải nhân sinh ra. Như trong sữa không có lạc, cũng là nhân từ không. Nếu có sinh ra, vì nói cái bình lúc đầu tiên là có. Hay là cục đất sau đó, chẳng phải lúc cái bình hiện ra là có? Cả hai lúc ấy đều chẳng phải thế. Vì sao? Đã sinh là chưa sinh, nên lúc sinh, lỗi lầm cũng như thế. Nếu cái bình thành tựu là sinh thì đó cũng chẳng phải là không phần sinh. Không có cái bình cũng chẳng nên cho là vọng sinh. Vì sao? Ba việc cùng lìa tức là không. Nếu một lúc tức không có nhân duyên, không nhân duyên thì đều là tự sinh. Cứ như vậy thì lỗi lầm là vô lượng. Do đó Chư Phật Như lai biết rõ pháp sinh không có tướng cố định. Thường lừa dối mắt phàm phu, như việc trong mộng, không có gốc ngọn. Do nhân duyên ấy, giảng nói tất cả các pháp là bất sinh bất diệt, dứt hẳn con đường ngôn ngữ, diệt trừ các đường hành của tâm, đồng với tướng Nê-hoàn. Đạt được lý mầu ấy tức thành tựu Pháp nhẫn Vô sinh.

7. HỎI ĐÁP VỀ NHƯ MÉ CHÂN CỦA PHÁP TÁNH:

Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: kinh nói về pháp tánh, cho rằng có Phật, không Phật thì tánh thường trụ như vậy, giảng nói về như thì nói rõ thọ ký về Như lai. Nói về mé chân thì nói mé chân chẳng nhận lấy việc chứng đắc. Ba sự giảng nói đều khác nhau, thì nghĩa có thể lãnh hội ra sao? Lại hỏi về pháp tánh thường trụ là không hay có? Nếu là không như hư không thì cùng dứt bặt với có, chẳng nên cho là tánh thường trụ. Nếu có mà thường trụ thì rơi vào chỗ chấp thường. Nếu không mà thường trụ thì lại rơi vào chỗ chấp đoạn. Còn nếu chẳng có chẳng không thì có khác nhau chăng? Có không, biện giải mà kết thúc thì sự hiểu biết càng sâu xa, càng kín đáo. Tưởng về cõi có không thì có thể do nhân duyên mà đạt được.

Pháp sư La-thập đáp:

Ba nghĩa này, trong phần bàn về Pháp nhẫn Vô sinh ở trên đã giải thích. Lại như luận Đại Trí Độ đã nói rộng về năm việc. Chỗ cho là dứt trừ tất cả con đường ngôn ngữ, dứt hẳn tất cả nẻo hành của tâm, gọi là thật tướng các pháp. Về thật tướng các pháp, giả là như pháp tánh, mé

chân, trong đó chẳng phải có, chẳng phải không, vẫn còn thể đạt được, huống chi là đối với có không. Do sự tưởng nhớ phân biệt nên đều có sự khó khăn của có không. Nếu theo tướng vắng lặng của pháp Phật, thì không có hý luận. Nếu hý luận về có không thì lìa bỏ Phật pháp. Trong Luận Đại Trí độ, với vô số nhân duyên, phá trừ chấp có, phá trừ chấp không, chẳng nên giữ lấy pháp của đối tượng bị phá trừ làm câu hỏi, Như lai trả lời thì cũng chẳng khác với nghĩa trước. Nếu dùng nghĩa khác để đáp thì chẳng phải là ý Phật, tức so sánh với ngoại đạo. Nay xin được nói ra. Nói về tướng các pháp tùy thời mà có tên. Nếu đạt được tánh tướng như thật của các pháp, thì tất cả nghĩa nơi luận là chỗ chẳng thể phá trừ được, gọi là Như. Như ấy đối với pháp tướng chẳng phải là chỗ tạo tác từ diệu lực của tâm. Đối với các Bồ-tát căn trí lanh lợi, suy tìm tướng như của các pháp, vì sao là tướng của sự vắng lặng như thế, chẳng thể giữ lấy, cũng có thể xả bỏ. Tức biết rõ tánh, tướng như như của các pháp tự là như vậy. Như đất thì có tánh cứng chắc, nước thì tánh ẩm ướt, lửa thì tánh nóng, gió thì tánh hay động. Ngọn lửa bốc lên cao là sự. Dòng nước chảy xuống chỗ thấp là sự. Gió cùng đi bên cạnh là sự. Tánh của các pháp như thế là tánh tự nhiên, đó gọi là pháp tánh. Lại chẳng mong sự vượt hơn. Bấy giờ, tâm được định đạt tới bờ mé tận cùng, đó là mé chân. Vì vậy nơi gốc là một nghĩa, gọi là ba như. Đạo pháp là một, phân biệt ra Thượng, Trung, Hạ, nên gọi là Ba thừa. Đầu tiên là như, giữa là pháp tánh, sau là mé chân. Mé chân là trên, pháp tánh là giữa, như là dưới, tùy theo diệu lực của sự quán tưởng mà sự khác nhau. Lại như năm ấm của người Thiên-trúc vốn gần nhau, dùng làm tên gọi. Vì thế nói biết rõ tính chất như của các pháp gọi là Như lai, "Chánh biến tri", tất cả các pháp gọi là Phật. Thêm nữa, trong kinh điển Tiểu thừa cũng nói như Pháp tánh. Như trong kinh Tạp A-hàm, một vị Tỳ-kheo hỏi Đức Phật: "Pháp mười hai nhân duyên ấy là do Phật tạo ra, cũng chẳng phải là do người khác tạo ra. Nếu có Phật hoặc không Phật, thì pháp tánh như của các pháp vẫn thường trụ ở thế gian. Cái gọi là "pháp" ấy có nên là pháp có, pháp ấy sinh nên là pháp sinh. Vô minh là nhân duyên của các thứ khổ não. Như vô minh diệt nên hành diệt, cho đến già chết diệt nên các thứ khổ não diệt. Chỉ có Đức Phật vì con người mà giảng nói, làm hiểu bày, chỉ rõ. Như ánh mặt trời soi chiếu rõ tính chất dài gắn, tốt xấu của muôn vật, chẳng phải do mặt trời tạo ra những thứ ấy. Như vậy là trong kinh của Thanh văn nói rõ, thế gian thường có pháp sinh tử, không lúc nào chẳng có. Đó gọi là có Phật không Phật thì tướng vẫn thường trụ. Về nghĩa của mé chân thì chỉ trong

pháp Đại thừa mới nói. Do pháp tánh là vô lượng, như nước của biển lớn. Các bậc Thánh hiền thường tùy theo chỗ trí lực đạt được. Người của Hai thừa trí lực vốn kém, chẳng thể đi sâu vào pháp tánh, nên chọn lấy sự chứng đắc ấy. Chứng đắc, nhận biết pháp như thật là mầu nhiệm, lý là tột cùng, càng thêm chán lìa pháp hữu vi, quyết định lấy cái ấy làm sự thật, không gì hơn được. Còn các vị Bồ-tát, có trí lực rộng lớn hội nhập sâu xa vào pháp tánh, chẳng theo chỗ đạt tới mà chứng đắc, tuy nương theo sự hội nhập sâu xa, lại cũng chẳng có sự khác. Như uống nước trong biển lớn, nhiều ít khác nhau nhưng chẳng có sự khác nhau. Các vị Bồ-tát, trong sự hành hóa pháp thuận nhẫn, chưa đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, quán thật tướng các pháp. Lúc này gọi là Như. Nếu đã đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, quán tưởng sâu xa về như, thì khi đó biến chuyển gọi là pháp tánh. Như ngồi dưới đạo tràng, chứng đắc pháp tánh thì pháp tánh biến đổi gọi là mé chân. Nếu chưa chứng được mé chân, tuy hội nhập vào pháp tánh, nên gọi là Bồ-tát vì chưa có quả Thánh. Cho tới khi ngồi dưới đạo tràng, chư Phật dùng Nhất thiết trí đạt được vô lượng pháp tánh, lúc ấy mới ra khỏi chỗ tu tập của Bồ-tát để nói về Phật đạo.

■

CƯU-MA-LA-THẬP PHÁP SƯ ĐẠI NGHĨA

QUYỂN HẠ

QUYỂN NÀY GỒM CÁC PHẦN HỎI ĐÁP VỀ NĂM VIỆC

1. Hỏi đáp về pháp thật là có.
2. Hỏi đáp về phần phá không.
3. Hỏi đáp về thức sau nhớ nghĩ thức trước.
4. Hỏi đáp về cái học cùng khắp.
5. Hỏi đáp về nghĩa tuổi thọ của kinh.

1- HỎI ĐÁP VỀ PHÁP THẬT LÀ CÓ :

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: Luận Đại Trí cho sắc, hương, vị, xúc, là cái có của pháp thật; sữa, lạc là cái có của nhân duyên. Xin suy xét về nguồn để tìm sự so sánh, nhằm định rõ tên gọi. Sự sinh ra của nhân duyên là sự sinh ra của pháp thật. Vậy xin hỏi pháp thật ấy từ cái gì sinh ra? Kinh cho rằng sắc, hương, vị, xúc là do sắc tạo nên. Sắc thì lấy bốn đại làm gốc. Gốc do bấn đại chẳng phải nhân duyên hay sao? Nếu là nhân duyên thì vì sao lại cho là pháp thật. Tìm pháp thật thì tìm ở bốn đại, cũng giống với các nghi ấy. Vì sao luận chép: Tất cả các pháp đều không có tướng cố định." Vì thế, người đạt được thần thông sẽ khiến cho nước thành đất, đất thành nước. Tướng của bốn đại ấy tùy theo sức mạnh mà thay đổi. Do dùng quán từ bi, nên biết bốn đại cùng với sắc tạo nên chẳng phải nhân duyên thì không có ba tướng. Không có ba tướng thì Đức Thế tôn chẳng nên nói lấy chánh biến tri làm Quán. Vô thường thì có lớp lớp sinh diệt đổi mới. Nên cho rằng, chẳng thấy có pháp nào không có nhân duyên mà sinh, chẳng thấy có thường, nên sinh mà chẳng diệt. Như thế thì sự sinh đều có nhân duyên. Nhân duyên và pháp thật, sao lại cho là có sự khác nhau? Tìm chỗ giải thích của luận, cho là từ nhân duyên mà có khác nhau. Ở đây, ngay nơi pháp thật gồm có hai, giống với nhân duyên, vì có nên chẳng giống. Cho nên chỗ biến hóa của nhân duyên phải là tướng không cố định. Chỗ biến hóa cũng chẳng phải nhân duyên nên có tướng cố định. Tức trong chương Thần

Thông của luận ấy nói bốn đại với tướng không cố định. Tướng cố định là không nên tùy theo chỗ diệt. Biến đổi thì rời bỏ gốc. Sắc hương vị xúc xuất phát từ bốn đại, thì lý giống với chỗ biến hóa của nhân duyên. Biến hóa thì biến đổi mà trở thành vật khác. Theo đó mà suy thì pháp thật cùng với nhân duyên chẳng phải khác nhau hẳn. Nói theo lý thì giống với tông chỉ sự giải thích. Chẳng phải là sự bàn bạc của chỗ tận bến cùng bờ. Nên mong Ngài chiếu cố.

- Pháp sư La-thập đáp: Có hai thứ luận. Một là luận của Đại Thừa giảng nói hai thứ không: chúng sinh không và pháp không. Về không thì luận của Tiểu thừa chỉ giảng nói chúng sinh không và pháp không. Vì sao? Vì ấm, nhập, giới hòa hợp giả gọi là chúng sinh, không có cái thật riêng. Như thế là luận ấy nói sữa, v.v... là cái có của nhân duyên. Sắc, v.v... là pháp thật. Lại nữa, do đối với các pháp sinh ra hai thứ chấp mắc: Một là chấp về chúng sinh. Hai là chấp về pháp. Do đó chấp về chúng sinh nên giảng nói không có ngã, pháp, dựa vào danh sắc làm căn bản. Nhưng kẻ mê lầm đối với danh sắc chấp giữ lấy hình tướng, phân biệt: đây là chúng sinh, đây là người, là trời, là đời sống, là nhà ở, là núi rừng, sông suối, v.v... Những nhận thức như thế đều không ngoài danh sắc. Ví như đất mịn là một vật đã tạo ra vô số các đồ dùng, hoặc gọi là cái chậu, hoặc gọi là cái bình. Bình vỡ thì làm chậu. Sau đấy thì trở lại thành đất mịn. Đối với chậu không bị mất, ở bình không chỗ được, chỉ là tên gọi có khác. Về tướng sinh, vị của danh sắc cũng giống như vậy. Nếu tìm sự thật thích hợp thì chỉ có danh sắc. Được nghe giảng nói như thế, liền nhận thấy tất cả các pháp là không có ngã và không có mọi sở hữu của ngã, tức là lìa bỏ, dứt hết hý luận, tu hành đạo pháp. Lại có người, đối với danh sắc, hoặc đối với tướng của chúng sinh, hoặc đối với tướng các pháp, tham chấp về pháp, nên hý luận về danh sắc. Những người ấy nên nói danh sắc là luống dối. Sắc thì như huyễn như hóa, rốt ráo là vắng lặng, giống như chúng sinh do nhân duyên mà có, chẳng có tướng cố định. Vì thế nên biết: Nói sắc, v.v... là có thật, sữa, v.v... là cái có của nhân duyên, là ý kiến trong luận của Tiểu thừa, chẳng phải pháp của luận mầu nhiệm. Vì sao? Vì chúng sinh do nghĩa ấy mà đạt được sự giải thoát. Nếu nói đều là không thì tâm không có chỗ nương dựa, sẽ sinh ra mê muội. Vì những người như vậy, nên nay quán hai tướng của danh sắc là Vô thường, khổ, không. Nếu tâm chán lìa, thì chẳng đợi đến pháp quán khác. Như dùng cỏ thuốc trị bệnh, chẳng cần dùng tới loại thuốc quan trọng. Hơn nữa, còn khiến cho chúng sinh lìa bỏ sự lầm lạc về sắc, v.v... hoặc hai tướng, hoặc tướng khác, hoặc tướng thường, tướng

đoạn. Chính vì thế mà giảng sắc, v.v... là cái có thật, sữa, v.v... là cái có giả danh. Quán như vậy tức biết chúng sinh là pháp duyên khởi, chẳng có tự tánh, rốt ráo vắng lặng. Nếu vậy thì, ngôn từ giảng nói có khác, nhưng lý thì cùng là một chốn.

Lại nữa, Phật đạt được mọi thứ trí tuệ. Trí tuệ ấy chẳng thể nghĩ bàn. Nếu trừ chư Phật ra thì không còn có ai hơn. Theo đúng như lý của cái thật đó, thì hãy dốc hết sức thọ trì. Do đó, Phật tùy theo chỗ hiểu biết của chúng sinh, đối với một nghĩa, nói đạo có ba bậc. Vì các chúng sinh căn trí ám độn, nên giảng nói về Vô thường, khổ, không. Những chúng sinh được nghe tất cả các pháp là Vô thường, khổ, thì càng thêm chán lìa, liền dứt trừ tham ái, đạt được giải thoát. Vì chúng sinh căn trí trung bình, mà nói tất cả pháp là vô ngã, Nê-hoàn là an ổn vắng lặng. Các chúng sinh này nghe tất cả các pháp là vô ngã, dựa vào tính chất vắng lặng an ổn của Nê-hoàn, liền dứt trừ tham ái, đạt đến giải thoát. Vì các chúng sinh căn trí nhanh nhẹn, giảng nói tất cả các pháp từ xưa đến nay là chẳng sinh chẳng diệt, rốt ráo là không, như tướng Niết-bàn. Vì vậy, đối với một nghĩa, tùy theo chúng với tâm lầm lạc do bị phiền não trói buộc mà có sự giảng nói khác nhau. Như chữa trị bệnh nhẹ, chỉ dùng thứ thuốc bình thường, còn chữa trị bệnh nặng thì phải dùng thuốc đặc biệt. Vì tùy theo bệnh nên có lớn nhỏ, trong tâm chúng sinh có ba thứ bệnh độc hại, nặng nhẹ, cũng giống như vậy. Sức mạnh của tham ái và giận dữ Vô thường, v.v... do si mê nên rơi theo đường sinh tử. Vì sao? Vì tham ái thì tội nhỏ mà sự lìa bỏ khó. Giận giữ thì tội lớn, nhưng sự xa lìa thì dễ. Si mê là tội lớn mà lìa bỏ cũng khó. Do tham ái khó lìa bỏ nên là tướng ác. Vì là tội nhỏ nên chẳng phải ác. Do giận dữ là tội lớn nên là tướng ác. Vì dễ lìa bỏ nên chẳng phải là tướng. Hai sức mạnh ấy, nếu sai khiến được thì thay đổi, tức là dùng các pháp bất tịnh, từ bi, Vô thường, khổ làm pháp quán. Nếu tâm si mê phát khởi, liền sinh thân kiến, v.v... dẫn tới mười hai thứ kiến chấp khác, khiến đối với các pháp càng bị rơi vào con đường lầm lạc. Vì gốc bệnh này nên nói pháp vô ngã, pháp do các duyên sinh, không có tự tánh, rốt ráo thường là không. Từ trước đến nay, tướng là bất sinh diệt. Vì thế, Phật nói về chúng sinh không, hoặc nói pháp không. Cho sắc Vô thường, v.v... là pháp thật, sữa, v.v... là cái có của nhân duyên, là không có lỗi gì.

2- HỎI ĐÁP VỀ PHẦN PHÁ KHÔNG:

- Pháp sư Tuệ viễn hỏi: Luận Đại Trí nói: "Suy tìm qua nhiều thứ mong đạt tới gốc, cho đến phần nhỏ nhất." Chỉ có phần nhỏ nhất dùng

để tìm đến cội nguồn là phần rất nhỏ (cực vi). Cực vi tức là sắc, hương, vị, xúc. Vị xúc của bốn pháp ấy là có, nhưng sắc hương vị xúc thì chẳng đạt được. Đó gọi là danh giả tạ, cho nên nói về cực vi nên dựa vào cái gì? Là có hay không? Nếu có pháp thật thì nghĩa của sự phần phá phải là sự chồng chất của không, cũng còn chưa đúng là không ở gốc. Gốc chẳng thể là không thì là lối luận bàn dùng thước đập gõ, rơi vào chỗ chấp thường. Còn nếu không có pháp thật thì là ví dụ về lông rùa, lại đi vào chỗ chấp đoạn. Hai chỗ ấy chẳng phải Trung đạo, đều chẳng được gọi là danh giả tạm. Ví như khiến cho mười phương cùng phần, lấy phần phá làm không, phần thì loại bỏ có, còn chưa ra khỏi sắc. Sắc chẳng thể xuất phát nên Đức Thế tôn cho đó là sắc nhỏ nhiệm, chẳng phải vi trần. Như nghĩa của phần phá suy tìm nhân duyên của không là có, chẳng cùng với pháp thật, nên suy tìm qua nhiều lớp để đạt đến tận cùng của phần nhỏ nhất, nhưng lại là cái không của trí tuệ có thể đạt được. Cho nên về sau chẳng được dùng cực vi làm danh giả tạm. Cực vi là danh giả tạm chính là không quán, chẳng dừng nhân duyên có để nhận biết. Thế thì bờ mé của có không ở đâu? Chẳng có chẳng không, nghĩa có thể giải thích được chăng?

- Pháp sư La-thập đáp: Trong Phật pháp hoàn toàn không có tên gọi vi trần, chỉ có sắc hoặc thô hoặc tế, đều là Vô thường. Cho đến cũng chẳng nói về cực vi, cực tế. Nếu cho cực tế là vi trần, thì hình tướng chẳng thể nắm bắt được. Những những người biện luận đối với vấn đề này phần nhiều sinh ra lắm lỗi lầm, do đó nên chẳng nói tới. Lại như trong sắc rất nhỏ nhiệm, chẳng khiến cho chúng sinh dấy khởi tham ái để bị trói buộc. Nếu có sự trói buộc thì Phật sẽ vì vấn đề ấy mà giảng nói pháp để giải trừ. Hơn nữa, trong kinh điển Đại thừa, luận theo sự hiểu biết của hàng phàm phu, nói giảng về tên gọi của vi trần, chẳng nói là có tướng cố định. Như sắc cực thô cũng chẳng thật có. Hoặc như đệ tử của Ưu-lâu-ca, nói về phẩm loại vi trần, cho vi trần là tướng cố định, có bốn thứ là sắc, hương, vị, xúc. Vi trần của nước có sắc vị xúc. Vi trần của lửa có sắc, xúc. Vi trần của gió chỉ có xúc. Người ấy cho là riêng có việc lìa bốn pháp, lấy địa là đại nên bốn pháp khuất phục địa. Địa rất nhỏ nhiệm gọi là vi trần. Tất cả cội rễ của các sắc trong trời đất là chẳng thể hủy hoại tướng. Trong các đệ tử Phật cũng có giảng nói về vi trần, Phật nói về sắc nhỏ nhiệm. Trong phần nhỏ nhiệm tìm kiếm phần vi tế cùng cực, tưởng dùng để nói lên vi trần. Vì phát trừ tà kiến của ngoại đạo cùng tà luận của các đệ tử Phật nên giảng nói vi trần không có tướng quyết định, chỉ có giả danh. Vì sao? Như năm ngón tay hòa

hợp giả danh là nắm tay. Sắc v.v... hòa hợp giả gọi là vi trần. Vì trong Phật pháp thường dùng hai môn: một là pháp môn vô ngã, hai là pháp môn không. Pháp môn vô ngã thì năm Ấm, mười hai nhập, mười tám tánh, mười hai nhân duyên, quyết định là pháp có, chỉ không có ngã. Còn pháp môn không thì năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, mười hai nhân duyên, từ xưa tới nay là không có thật, rốt ráo không. Nếu dùng pháp môn vô ngã phá vi trần, thì giảng nói sắc, hương, vị, xúc là pháp thật. Vi trần là do bốn pháp hòa hợp tạo thành, gọi đó là giả danh. Vì sao? Trong ấy chỉ giảng nói ngã không, chẳng nói về pháp không. Còn nếu dùng pháp thì bụi nhỏ, sắc, v.v... đều không thật có, chẳng hề phân biệt là thật là giả. Cũng chẳng thế cho sắc, v.v... là tướng thường hằng. Vì sao? Vì từ các nhân duyên sinh ra, niệm niệm cùng diệt, thuộc về ấm, giới, nhập. Cũng chẳng nên cho là không. Hễ các pháp hòa hợp thì có giả danh, nhưng không thật có. Như sắc nhập, xúc nhập, hai pháp ấy hòa hợp, giả gọi là lửa. Nếu do hai pháp hòa hợp, có pháp thứ ba là lửa thì phải có sự tạo tác riêng. Nhưng thật sự không có sự tạo tác ấy. Nên biết, lửa có thể thiêu đốt, sắc được tạo có thể chiếu sáng, không có pháp riêng, chỉ có tên gọi. Do đó, hoặc nói là giả danh, hoặc nói là pháp thật, không lỗi gì cả. Lại nữa, pháp quán của Phật pháp có bốn thứ: vô thường, khổ, không, vô ngã. Phật dùng quán vô ngã để hóa độ chúng sinh. Hoặc dùng quán thân để hóa độ muôn loài. Như nói vô ngã thì còn có các pháp khác. Nếu nói về không thì không còn pháp nào cả. Như dùng pháp không để phá trừ quan điiểm về vi trần thì con người chẳng tin và thọ nhận. Vì sao? Vì ông vừa nói là không có sắc thô, sao nói riêng là không có vi trần? Còn nếu dùng pháp vô ngã cho vi trần là không thì người nghe dể tin hơn. Như không có pháp thật thì như ví dụ về lông rùa. Sẽ rơi vào chấp đoạn, việc ấy chẳng đúng. Vì sao? Vì có người cho ngã đồng với thân. Thân diệt thì ngã cùng diệt. Cũng không có nói về thân sau. Nếu không có vi trần thì chẳng ở chỗ so sánh ấy. Lại, chẳng cho ngã là kiến chấp về thường đoạn. Vì sao? Vì kiến chấp của ngã, ngã sở gọi là thân kiến. Năm kiến chấp đều riêng, hoặc cho năm ấm, nhân duyên là quả, gọi ấy là thường, hoặc cho năm ấm là pháp hữu vi, nhân diệt thì lại có quả sinh, gọi ấy là đoạn. Nhưng người trí thì phân biệt, tìm tòi về lý tận của vi trần, gốc từ pháp không thì chẳng có chỗ diệt. Như ngã xưa nay vốn không, tuy nói là không nhưng chẳng rơi vào chỗ chấp về đoạn diệt. Dùng pháp môn vô ngã như thế để phá trừ kiến chấp về vi trần mà không, vướng mắc trong chỗ diệt.

Thêm nữa, pháp Đại thừa, tuy nói sắc, v.v... đến cả trong vi trần

là không, tất cả các tư tưởng tâm niệm, các pháp, v.v... đến cả chính tâm là không cũng chẳng rơi vướng trong cõi Diệt. Vì sao? Chỉ vì nhằm phá trừ tà kiến điên đảo nên nói, đó chẳng phải là thật tướng các pháp. Như nói vô thường để phá trừ kiến chấp điên đảo về thường. Hoặc nói tâm và các pháp của tâm niệm niệm đều diệt để phá trừ kiến chấp các duyên hòa hợp thành một tướng. Thường là chẳng thật, chẳng thường cũng chẳng thật. Nếu tướng hợp chẳng thật thì tướng lìa cũng chẳng thật. Nếu tướng hữu chẳng thật thì tướng Không cũng chẳng thật. Tất cả các pháp quán đều dứt, làm sao gọi là chấp đoạn? Chấp đoạn là trước có nay không, như pháp của Tiểu thừa, đầu tiên cho sắc cực thô, cho đến sắc cực tế đều chẳng thật có. Còn như pháp của Đại thừa cho rốt ráo là không. Đối tượng nhận thức của mắt ở hiện tại như huyễn như mộng, tướng quyết định vẫn còn chẳng thật có, huống chi là vi trần rất nhỏ, dù là cực thô hay cực tế đều là sự hý luận theo chỗ tà kiến của ngoại đạo. Như trong phần nói về phẩm loại của vi trần, Luận sư của ngoại đạo cho rằng, vi trần là tướng thường hằng. Vì sao? Vì cho pháp ấy chẳng từ nhân duyên sinh. Xin hỏi: Làm sao biết được? Trả lời: vi trần hòa hợp thành sắc thô có thể thấy, nên biết sắc thô là quả của vi trần, quả thô nên có thể thấy, còn nhân thì nhỏ nhiệm nên chẳng thể thấy. Vì thế, có nhân thì có quả, có quả thì có nhân. Lại nữa, vô thường ngăn chặn thường. Nên biết không có pháp thường. Vì sao? Vì trái với vô thường. Chỉ vì vô minh nên quyết định là có pháp thường, khiến vô thường càng được nói rõ. Nên biết, trong vô minh có pháp thường. Vật thô phần nhiều hòa hợp, nên sắc ở trong ấy có thể thấy rõ. Còn trong vi trần tuy có sắc, nhưng do không còn gì khác nữa nên chẳng thể thấy. Nếu nhiều gió hòa hợp, sắc chẳng ở trong ấy, nên chẳng thể thấy. Như một tấc dài ở các pháp có số lượng, một khác một ly, kia đây tác động, v.v... nhưng do sắc như cũ thì có thể nhận biết. Nếu số lượng, v.v... nhưng ở trong ấy không có sắc thì chẳng thể thấy được. Đại khái, các hý luận về vi trần của ngoại đạo là như thế. Do đó, nói vi trần như bóng trăng đáy nước. Bậc đại nhân thấy rõ, chẳng cầu tìm sự thật. Như vậy, hoặc sắc thô, hoặc sắc tế, hoặc xa hoặc gần, hoặc tốt hoặc xấu, hoặc quá khứ hoặc vị lai, đều là luống dối, đều như bóng trăng đáy nước, chẳng thể nói về tướng. Chỉ nhằm khiến cho con người sinh tâm chán lìa mà tìm đến sự giải thoát. Thọ, Tưởng, Hành, Thức cũng giống như thế. Hơn nữa, chúng sinh trong thế giới từ vô thỉ đến nay, chấp mắc sâu dày đối với hý luận. Ít người đối với có không, thấy được chỗ lỗi lầm tai hại của nó, mà dốc đạt thẳng tới Niết-bàn. Do vậy mà ý của Phật là nhằm giúp

chúng sinh vượt ra khỏi chỗ có không. Nói chẳng phải có, chẳng phải không. Lại có người có pháp có không. Chẳng rõ được ý Phật, bèn chấp chỗ chẳng phải có, chẳng phải không. Vì thế mà Phật lại phá trừ chẳng phải có, chẳng phải không. Nếu chẳng phải là có chẳng phải là không có thể phá trừ kiến chấp về có không, lại chẳng tham vướng nơi chẳng phải có, chẳng phải không, thì chẳng cần phá bỏ chẳng phải có, chẳng phải không, bấy giờ Đức Phật dạy: Xả bỏ chẳng phải là có chẳng phải là không cũng như đã xả bỏ có không. Đối với tất cả các pháp chẳng thọ nhận, chẳng tham chấp, đó là pháp của Phật. Như thuốc đối với con người là để trị bệnh. Nếu thuốc trở thành mối lo thì lại phải dùng thuốc để trị. Nếu thuốc không còn là mối lo nữa thì dừng. Thuốc trí huệ trong Phật pháp cũng giống như thế. Dùng thứ thuốc ấy để phá trừ mọi chỗ tham đắm, chấp trước. Nếu đối với trí tuệ lại sinh chấp mắc thì phải thực hành pháp chữa trị. Còn nếu đối với trí tuệ không có sự tham đắm chấp mắc thì chẳng cần chữa trị nữa.

3. HỎI ĐÁP VỀ THỨC SAU NHỚ NGHĨ VỀ THỨC TRƯỚC:

- Pháp Sư Tuệ Viễn hỏi: thức trước tuy trôi lăn âm thầm cùng diễn đạt, thể hiện theo lý mà suy thì chẳng phải là hai thứ thường, đoạn. Dứt trừ nhưng không xen hở. Tìm sự hợp nhau, thuận lợi thì có sự ngăn cách. Vì sao? Vì tâm trước chẳng phải là tâm sau. Mọi tư tưởng tâm niệm không biết lẫn nhau. Niệm trước chẳng phải niệm sau, tuy cả hai cùng nối tiếp biến chuyển. Nhưng trong kinh có nói đến việc nhớ lại tuổi thọ đời trước. Thức sau biết thức trước với những ý nghĩa được nói bày có thể sáng tỏ. Luận Đại Trí chép: “nhãn thức trước diệt sinh nhãn thức sau, nhãn thức sau chuyển biến nhanh nên có sức mạnh. Sắc tuy tạm có nhưng chẳng trụ. Do sức mạnh của niệm nhanh nên có thể nhận biết”. Suy theo đó mà nói, thì niệm sau có thể đạt được sự nhớ nghĩ về thức trướ, nếu đúng là có thể nhớ nghĩ thì điều thắc mắc, xin hỏi: Thức trước niệm sau là đối đãi nhau mà sinh? Là thức trước diệt rồi niệm sau mới sinh? Hay cùng sinh trong một lúc? Nếu đối đãi nhau mà sinh thì đối với giai đoạn trước là con đường bít lấp. Nếu trước diệt mà sau sinh thì niệm sau chẳng kịp thức trước. Còn như sinh diệt trong cùng một lúc thì chẳng nên nói có sự khác nhau về nhanh, chậm. Do đâu mà biết được? Thức trước nhanh đối với sự việc mau. Niệm sau nhanh đối với sự sinh mau, nhanh nhẹn đã giống với mau chóng thì chậm chạp lẽ ra cũng phải như vậy. Nếu trong khoảng đó có riêng hình ảnh, dấu vết về sự cùng vận hành, thì sẽ khiến cho sự huyền diệu thể hiện ở văn được biểu lộ.

Cố nhiên chẳng phải nói về duyên nơi đối tượng đạt được. Nhìn chung, các câu hỏi ấy đều trông cậy nơi Ngài, một người luôn nghĩ tưởng về mối của lý đều có gốc, tất có sự giải thoát.

- Pháp sư La-thập đáp: Có người cho rằng, tất cả pháp hửu vi, lìa tưởng vô thường thì rõ là sinh diệt nối tiếp trong từng niệm. Có sức mạnh của niệm gọi là tâm pháp. Lúc niệm ấy sinh thì tự nhiên có khả năng duyên với các đối tượng trải qua, đi tới của thân, vì tướng tự nó là như thế. Như con bò, con dê khi mới sinh tự biết hướng tới chỗ có sữa để bú. Cũng như sắt tự hướng tới thỏi nam châm. Như vậy là niệm có sức mạnh lớn, chỗ trải qua tuy đã diệt mà hiểu biết được. Ví như bậc Thánh trí có thể biết việc ở vị lai, tuy việc ấy chưa phát sinh, chưa xảy ra. Là do có sức mạnh của Thánh trí nên có thể nhận biết được. Nhớ nghĩ về việc quá khứ cũng giống như thế. Hơn nữa, niệm và tâm, là giống nhau, chẳng hề rời nhau. Do đó, nói về niệm là nói về tâm. Lại có người cho thật tướng các pháp hoặc thường, là điên đảo luống dối, thì vô thường cũng giống như vậy. Như trong Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, Phật bảo Tôn giả Tu-bồ-đề: Bồ-tát, nếu thường, chẳng thực hành Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Nếu vô thường cũng không thực hành Bát-nhã Ba-la-mật. Vì thế, chẳng nên nêu câu hỏi vô thường là thật pháp diệt. Vì sao tâm sau có thể biết tâm trước? Do vậy, trong phẩm Như, Đức Phật nói cái Như của hiện tại tức là cái Như của quá khứ. Cái Như của quá khứ tức là cái Như của vị lai. Cái Như của vị lai tức là cái Như của hiện tại và quá khứ. Cái Như của hiện tại và quá khứ tức là cái Như của vị lai. Như vậy, v.v... là bờ mé nơi ba đời cùng giúp nhau. Bờ mé ba đời giúp nhau thì làm sao nói tâm sau là thật có, cho tâm qua khứ là thật không?

Sau lại có người chủ trương: tâm có hai thứ: một là tâm phân tán từng phần từng mảnh, đến niệm niệm diệt, tương tự như phân chia sắc thành bụi cát. Hai là tâm sinh nối nhau, chẳng đoạn diệt. Nếu niệm niệm diệt thì trong sự sinh diệt chẳng thể cho tâm sau biết được việc của tâm trước. Còn như nối nhau chẳng xen hở, thì có nghĩa này. Như Phật bảo các thầy tỳ-kheo: Tâm trụ, nên quán về tướng vô thường. Do tâm nối nhau không xen hở, nên gọi là Tâm trụ. Trong sự nối tiếp ấy, niệm niệm sinh diệt nên phải quán về tướng vô thường. Như ngọn lửa của đèn, tuy có sinh diệt nhưng tương trụ không xen hở, là do có bấc đèn nên có được công dụng kia. Còn trong ngọn lửa chỉ có sự sinh diệt thì không có công dụng của ngọn đèn. Tâm cũng giống như vậy. Có hai thứ nghĩa nên không lỗi lầm. Tuy niệm niệm diệt, nhưng do chẳng xen hở nên có công dụng kia, có thể dùng cả việc của quá khứ, vị lai. Nếu như

tâm duyên khác nhau, chỉ dùng tâm sau duyên với tâm trước thì chẳng đúng, duyên với đối tượng được duyên kia. Còn nếu dùng tâm trước thì sẽ không hợp với đối tượng được duyên ấy.

4. HỎI ĐÁP VỀ SỰ HỌC KHẮP:

Bồ-tát học hỏi khắp, tuy nhập vào hai đường đều hành đều tri, mà không quyết định chọn lấy sự chứng đắc của Nê-hoàn.vì sao? Vì vốn có tâm chẳng muốn chứng đắc, chẳng chịu lìa bỏ tất cả. Lý tận cùng thì trở lại. Như nhập định. Diệt Tận, trước mong cho tâm sinh, giả như diệt tạm, nên thời cơ đến thì phát khởi.

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: như Bồ-tát quán các pháp là không, xưa nay chẳng sinh chẳng diệt. Người theo Hai thừa quán các pháp sinh diệt, làm thế nào đạt được Trí cùng đoạn, là Bồ-tát đạt pháp nhẫn vô sinh?

- Pháp Sư La-thập đáp: Hàng Nhị thừa tuy quán về sinh diệt nhưng chẳng phân biệt đối với chẳng sinh chẳng diệt. Vì sao? Vì chỉ thuần quay về chẳng khác. Như quán về sự sinh diệt của khổ thì quán tận cùng về chẳng sinh chẳng diệt. Chỉ vì sự thật đã tận cùng nên quán về ba đế. Vì vậy kinh đã nói rõ: khổ đế biết rõ rồi thì nên nhận thức đúng, như kẻ ác, như giặc, đều là luống dối. Tập đế biết rõ rồi thì nên dứt trừ. Đạo Đế rõ rồi thì nên tu tập. Diệt Đế biết rồi thì nên chứng đắc. Lại như hàng Thanh Văn nói, khi nhập Nê-hoàn, dùng pháp tam muội không không v.v... xả bỏ tám Thánh Đạo phần. Chính vì vậy mà nói là sự thật đã tận cùng. Vì chân thật là pháp vô thượng, nếu ba đế là thật thì chẳng nên có sự xả bỏ. Xả bỏ thì chẳng phải thật. Kinh nói về thật, dục là điên đảo, nên đối với tướng của pháp thật thì chẳng phải đế. Nếu chẳng thọ nhận, chẳng chấp trước, cũng chẳng chấp giữ lấy tướng thì là chân đế, chẳng sinh chẳng diệt, tướng ấy cũng như vậy, cả hai đều quay về giải thoát vô tướng. Thêm nữa, kinh của Thanh Văn nói: vô thường tức là khổ, khổ tức là vô ngã, nếu vô ngã thì không có các sở hữu của ngã. Không có các sở hữu của ngã thì chính là không, chẳng nên thọ nhận, chấp trước. Nếu chẳng thọ nhận chấp trước chính là chẳng sinh chẳng diệt.

- Hỏi: Chư Phật tuy chẳng phải là "sở hữu của ngã", vì sao là chẳng sinh chẳng diệt?

- Đáp: chẳng phải như thế! Nếu thật sự sinh diệt thì có thể thọ nhận chấp trước. Lại chẳng nên dùng pháp Tam-muội không không. Như Phật thường cho rằng, đối với tất cả chẳng thọ nhận thì tâm được giải thoát. Đạt được Nê-hoàn, thì điều ấy há là lời luống dối hay sao? Nếu sinh diệt có thể chấp trước giữ lấy, thì đó là phân biệt, chẳng phải

thật tướng. Nếu chẳng phải thật tương thì chẳng thể cho bất sinh bất diệt là luống dối, sinh diệt là thật. Chỉ vì sinh tử là việc thô, quán tưởng nhớ nghĩ khiến tâm chán lìa, nên nói là sinh diệt. Như người từ xa nhìn thấy "thanh khí"(lyanogin), tới gần thì không còn thấy. Như thế là tất cả các bậc hiền Thánh, đều nên là một đạo, không có sự khác nhau, xưng gọi về lớn nhỏ là do có nhanh nhẹn, chập chạp. Quán tưởng thì có sâu cạn. Tỏ ngộ thì có khó dễ. Trước sau là khác nhưng chẳng thật có sự cách biệt. Như người ăn bún ngon dở biết rõ từng loại, nhưng thật sự không khác nhau.

Trước đã đáp về sự học khắp. Bồ-tát tuy đã nhập vào hai đường, đều thuộc hành đều biết, mà chẳng quyết định chọn lấy sự chứng đắc Nê-hoàn. Vì sao? Vì vốn có tâm chẳng muốn chứng đắc. Tâm chẳng lìa bỏ tất cả nên lý tận cùng thì trở lại. Như nhập định Diệt tận, trước khi tâm sinh, giả như tạm diệt nên thời đến thì phát khởi.

- Hỏi: Pháp vô lậu của bậc Thánh, gốc không hợp nhau của Ba thừa, người Hai thừa không xứng hợp nên hơn kém khác nhau. Sự khác nhau của thứ bậc có phần, nếu có phân sự xứng hợp thì Đại thừa tự có con đường hành hóa, con đường mà trong chốn ấy chỉ có Bồ-tát thừa là thẳng tới một cách bình yên, nên dễ phân biệt mà thông suốt. Lại làm sao để đi tới con đường của chính phần, phạm vào ba nạn là do tự mình dò thử. Hơn nữa, các học của ba thừa giống như ba con thú đã lội qua sông đến bờ. Lỗi ở chỗ sâu, chẳng đợi đối với kẻ đi sau nếu có. Kẻ đi sau nếu như không tốn công sức ở việc vượt qua chỗ sâu, mà chỉ thêm mệt nhọc đối với chuyện đi qua trở lại. Như Hai thừa ắt là chỗ đi đến của sự học khắp. Ở đây lại tương tự với voi mạnh, trước phải học cách lội qua nước của thỏ và ngựa, nhưng có khả năng bước lên chỗ sâu mầu của lý chăng? Nếu điều ấy chẳng phải thế thì ý nghĩa của sự học khắp chưa thể thấy được.

Đáp: Bồ-tát muốn thành tựu Trí Nhất Thiết, nên đối với pháp bất thiện, vô ký vẫn còn phải học hỏi, nhận biết, huống chi là pháp lành. Các pháp lành, các thứ thần thông của ngoại đạo cũng nên học hỏi, hiểu biết, huống chi là đạo pháp của các bậc hiền Thánh. Như người mắt nhìn thấy tất cả các sự việc tốt xấu, cần dung thì dùng, nếu chẳng dùng thì chỉ nhìn thấy mà thôi. Bồ-tát cũng giống như thế. Dùng mắt tuệ nhận biết tất cả các pháp, hội nhập vào Đại thừa, hành hóa theo con đường tu tập ấy, pháp của hai thừa còn lại chỉ nhận biết. Hoặc có người cho rằng, Phật giảng nói về sự học khắp và nhằm để dẫn dắt người Hai thừa. Như Phật lúc còn là Bồ-tát, tuy biết sáu năm tu khổ hạnh chẳng phải là con

đường tu tập đúng đắn, chỉ vì để hóa độ các chúng sinh theo tà kiến nên phải thực hiện pháp ấy. Khi đã thành Phật thì bác bỏ lối tu khổ hạnh, cho là chẳng phải đạo chân chánh. Người nghe liền tin tưởng, thọ nhận, vì chính Phật đã từng thực hành pháp ấy. Nếu Bồ-tát chỉ học pháp Đại thừa, thì người Hai thừa cho rằng. Bồ-tát tuy nhận biết về tướng trạng chung của các pháp, nhưng chẳng thể khéo lý giải pháp của hai thừa. Thêm nữa, pháp của hai thừa là con đường tu tập của Bồ-tát. Vì sao? Vì dùng hai con đường tu tập kia để độ thoát chúng sinh Tiểu thừa nhiều tham chấp, vướng mắc, chọn lấy con đường đó thì dễ.

Lại như người đã ngầm biết rõ đó là đạo, là chẳng phải đạo, thì liền lìa bỏ chẳng phải đạo, để hành hóa theo chánh đạo.

Bồ-tát cũng như vậy. Biết rõ nẻo hành hóa theo pháp của hai thừa chẳng thể đạt đến quả vị Phật, nên lìa bỏ pháp đó, hành hóa đạo lớn. Hành đạo như thế, tuy học cả pháp của Hai thừa, nhưng chẳng để mất công sức kia tức là dốc thành tựu Phật thừa. Người của Tiểu thừa, vì căn trí chậm lụt, chẳng thể thông đạt pháp của Đại thừa, quanh co cho là khó khăn. Còn người của Đại thừa, vì căn cơ lanh lợi, trí lực mạnh mẽ nên không cho đó là khó. Như người có khả năng bơi lội giỏi, tuy nhảy xuống chỗ nước sâu nhưng chẳng coi là khó khăn. Ba nạn, chín phần đều là pháp không rốt ráo, phần của trí huệ chẳng thể cho đó là khó. Tuy chẳng thể vượt qua nhưng chẳng mong thành tựu quả vị Phật là con đường riêng. Là do các vị Bồ-tát từ lúc mới phát tâm đến nay, con đường của sự hành hóa cùng với trí tuệ về pháp không rốt ráo luôn hòa hợp. Như trong phẩm đầu của Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa đã nói rõ: người bố thí, người nhận, vật bố thí đều chẳng thật có. Do đó, chẳng phải cho là khó khăn. Nói về ba con vật qua đến bờ, thì thỏ chẳng thể theo kịp đường đi của voi, ngựa. Ngựa thì chẳng thể bằng chỗ giẫm tới của voi. Như ngựa thì trước nên vượt qua con đường của thỏ, sau đó mới tự đi theo con đường của mình. Voi mạnh thì trước cũng phải vượt qua con đường của thỏ, ngựa, sau đó mới tự đi theo con đường của mình. Voi mạnh thì trước cũng phải vượt qua qua con đường của thỏ, ngựa, sau mới tự đi đến chỗ của mình. Bồ-tát cũng giống như thế. Trước hết là nên gội sạch quả vị của Hai thừa, sau đó mới tự đi theo con đường hành hóa của mình.

- Hỏi: Thanh văn, Duyên giác gồm có tám quả vị (Bốn hướng, Bốn quả) cùng hướng tới nẻo quay về chính là hướng đến cửa Niết-bàn. Trong ấy, hoặc có sự chứng đắc theo thứ lớp, hoặc có trường hợp thọ nhận của vượt thứ bậc, nhanh nhẹn, chậm chạp khác nhau, nên chỗ hội

nhập đều khác. Vậy Bồ-tát làm sao học Bát-nhã? Hàng trí lanh lợi thì chẳng thể làm cho nhụt đi, hạng chậm lụt thì cũng chẳng thể mài giũa khiến cho sắc bén. Bồ-tát căn trí lanh lợi, nơi gốc đã vượt điều ấy, mà bậc ấy đã thuận theo chỗ hơn kém của quả vị thấp, chẳng phải là khó khăn hay sao? Nếu người có thể thực hiện được, cho là dễ, thì đối với lý vì sao lại như thế? Mong cầu nơi đâu, chưa thấy có thể đạt được. Nhưng kinh cho rằng học khắp thì sẽ có được chỗ sâu mầu.

- Đáp: người học hỏi là khó phân biệt, biết rõ sự thật ở các pháp. Như có người là bậc Đại đức, đến xem pháp sát sinh, đệ tử của vị ấy hỏi lý do thì đáp: "Ta chưa đắc đạo nên không chốn nào mà chẳng trải qua". Hoặc đến xứ này để biết rõ mạch sống quan trọng kia, chẳng khiến cho chúng sinh phải chịu các thứ khổ não. Như dùng ba cánh cửa giải thoát quán về pháp Niết-bàn, biết sự dứt trừ kiết sử thư thế, chứng đắc Niết-bàn như thế. Ba thứ trói buộc đã dứt sạch, đạt được từng phần Niết-bàn, đó là đạo quả Tu-đà-hoàn giải thoát, cho đến bậc A-la-hán, dứt hết các lậu, đạt quả Niết-bàn. Lại như người mắt thấy rõ hầm hố sâu nên chẳng bao giờ bị rơi xuống đó. Nếu khiến hội được pháp ấy, đối với pháp chẳng chứng đắc, chẳng thọ nhận tin tưởng, hành hóa pháp đó, dù là hành hóa theo tên gọi, là do các vị Bồ-tát có căn trí nhanh nhẹn, vượt ra khỏi hàng Nhị thừa, đối với các đại Bồ-tát có chỗ cũng chẳng đạt tới. Rõ như Sư tử, ở giữa trăm loài thú, nhưng là hơn hết. Như vị vua đi ra khỏi cung cấm hàng trăm dặm, nên nghỉ đêm trong khoảng giữa đường đi, thấy có chỗ ở của vị Đại thần, nhà vua tuy ra vào chốn ấy, xem xét mà không có ý ở lại, nghĩ rằng: "ở đây tuy là tốt đẹp, nhưng tự biết là còn có một chỗ đẹp hơn nữa". Bồ-tát cũng giống như thế. Như khi hội nhập vào chỗ trí tuệ của đạo, xem xét, phân biệt biết rõ pháp thiền định được năm thứ thần thông của ngoại đạo, cùng hai mươi bảy pháp của bậc hiền Thánh, đó là mười lăm pháp của người hữu học và chín thứ pháp của bậc vô học, bậc Bích-chi Phật. Xem xét, phân biệt xong thì tiếp tục hành hóa theo con đường tu tập của Bồ-tát, đạt được hai thứ lợi ích:

a. Tự thông suốt, hiểu biết rốt ráo về dụng của pháp kia, và khi hóa đọ chúng sinh, không còn nghi ngờ gì.

b. Chỗ chúng sinh được hóa độ, biết thể kia, hành pháp này, thì liền tin tưởng thọ nhận.

Nếu chẳng như thế thì đối với sinh tử, đây kia không khác, nên chẳng tin tưởng thọ trì.

Hỏi: Như Bồ-tát học hỏi khắp, vì theo phương tiện, mới được hội

nhập tức khắc vào đạo vô lậu duy nhất. Nếu theo phương tiện, thì bắt đầu dùng cái gì để tự chứng nghiệm ở tâm. Nhận biết thì chẳng chứng mà hội nhập vào vô lậu. Nếu trước chẳng học theo phương tiện để tự chứng nghiêm, tức là bị mất đôi cánh mà rơi vào cõi không. Chẳng cùng đáp lại nên có thể tự trái. Như trước học phương tiện trí tuệ, tâm bình đẳng, nếu cho là một lần nói lên liền có thể, tức khắc đạt được sự thành tựu trọn vẹn, nhưng làm sao để học khắp?

- Đáp: việc này, Phật đã giảng trong kinh Bát-nhã. Bồ-tát đi vào ba cánh cửa giải thoát, trước phải lập nguyện. Học hỏi quán tưởng như tâm của chính mình, nên sinh sự chán lìa, tuy chẳng chọn lấy sự chứng đắc: lúc ta học hỏi, quán tưởng chẳng phải là lúc chứng đắc, dùng tâm như thế, hội nhập vào chỗ vô lậu, rốt cuộc là chẳng chứng đắc.có kiến giải cho rằng, Bồ-tát trước hết là do hai nhân duyên nên chẳng chọn lấy sự chứng đắc:

a. Ở phần sâu xa của tâm mình vốn mến chuộng đạo quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

b. Ở trong thế giới chúng sinh, tâm đại bi thấu suốt nẻo cốt tủy, không muốn riêng mình chọn lấy cảnh giới Niết-bàn.

Tuy biết rõ trong tất cả các pháp thì Niết-bàn là giải thoát, an vui, chỉ do thời cơ chưa đến. Đó gọi là Bồ-tát, ở trong thế giới của chúng sinh, với tâm đại bi vô thượng, đã đạt được hương vị của cảnh giới Niết-bàn, nhưng không chọn lấy sự chứng đắc.

Lại có người nói: Bồ-tát, từ vô lượng kiếp đến nay, nhờ căn trí lanh lợi, tu tập phước đức, lúc hội nhập ba cửa giải thoát, liền đi sâu vào pháp vô lậu, dùng diệu lực ấy nên chẳng thể tự trái lại con đường hành hóa. Ví như loài cá lớn, thuận theo dòng sông Hằng đi vào biển cả, chẳng thể quay lại được, là do sức mạnh của nước dẫn dắt. Bấy giờ, Chư Phật trong mười phương, hiện rõ thân tướng, lên tiếng: "Này người Thiện nam! Nên nhớ nghĩ bản nguyện của mình là nhằm hóa độ tất cả chúng sinh, chớ riêng mình nhập Niết-bàn. Vì Bồ-tát chỉ mới đạt được một pháp môn! Chúng ta như thế giới có vô lượng A-tăng-kỳ pháp môn, thường thương xót chúng sinh, vẫn còn trụ ở thế gian, huống chi là đối với Bồ-tát!

Lúc này, Bồ-tát tin tưởng, nhận lãnh lời Phật dạy, chẳng chọn lấy quả vị chứng đắc. Nghĩ về Bồ-tát học hỏi khắp như trước đã nói. Do đó, chẳng nên cho sự hành hóa xứng hợp an trụ một cách chính đáng là khó.

- Hỏi: Kinh nói bốn quá trình dứt trừ phiền não, chứng đắc chân

lý, cùng với trí của Bích-chi Phật và trí diệt đều là pháp Nhẫn nhục của Bồ-tát. Ý cho là học ở trí diệt kia, do đó thành tựu pháp Nhẫn này. Cái học kia tự nơi gốc khác nhau thì pháp nhẫn làm sao thành tựu? Như phải chờ đó mà không chứng đắc thì Chư Phật. Thế tôn, nơi pháp hội lớn giảng nói chánh pháp, trong đó chẳng nên nói tới khoảng khắc sát-na liền đạt đến Pháp Nhẫn. Suy theo đó mà bàn thì chỗ nghi ngờ lại như chồng thêm lớp nữa.

Đáp: kinh chép: Quả vị Tu-đà-hoàn cho đến A-la-hán, Bích-chi Phật, hoặc trí, hoặc đoạn, đều là Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh, Trí, đó là bốn Trí của người Hữu học, sáu Trí của người Vô học. Đoạn gọi là đoạn Hữu dư của Hữu học, đoạn vô dư của Bậc vô Học. Đó là đều lấy thật tướng của các pháp làm diệu dụng. Nhưng người Nhị thừa căn trí vốn chậm chạp nên phải dùng sáu Trí. Bồ-tát căn Trí lanh lợi nên chỉ dùng một Trí, đó là Trí như thật. Như dùng cái rìu không bén để chặt cây, phải chặt mấy lượt thì cây mới đứt. Nếu dùng rìu bén thì chỉ một nhát thì cây ngã. Rõ ràng là công dụng có khác. Các bậc hiền Thánh chặt bỏ cây kiết sử cũng giống như thế. Do Tiểu thừa trí tuệ chậm lụt nên có sự phân chia trí tuệ cùng qúa trình tu tập. Vì phàm phu tưởng chấp điên đảo nên mãi qua lại trong cõi sinh tử, chịu bao thứ khổ não. Dùng trí tuệ vô lậu giảng nói về sự khổ, khiến càng thêm chán ghét cái khổ ấy. Đã chán ghét thì lìa bỏ. Nhưng khổ vốn không có tự tánh. Vì sao? Vì tánh là rốt ráo chẳng sinh đã biết rõ như vậy thì các thứ kiết sử tự nhiên chẳng sinh. Đó gọi là trí tập diệt đạo. Tu tập theo sự hành hóa ấy thì thêm lớn tận cùng ở trí là trí Vô sinh. Bồ-tát do căn tánh vốn sắc bén, nhận thức tính chất nhất tướng của khổ đế tức là không có tướng. Chỉ vì phàm phu tâm thường điên đảo, phân biệt có khổ, có vui. Lại nữa, cái khổ ấy là do ái, v.v... cũng là một tướng. Nhân đồng với quả nên trong ấy không có đối tượng được dứt trừ, cũng không có đối tượng được chứng đắc. Đối với pháp quán ấy, có thể thông đạt thuận hợp. Vì vậy nên biết, Thanh Văn do căn trí chậm chạp, nên trước phải tu tập theo con đường ấy, sau mới có được diệu lực. Do Bồ-tát hội nhập sâu xa nơi thật tướng của Phật pháp, quán tưởng bốn đế là một đế. Như trong kinh Tư ích nói bốn đế là một đế. Lại nữa, trong Kinh Bát-nhã Ba-la-mậ-đa nói, mọi chỗ có được về trí, về đoạn của Thanh Văn đều ở trong Bậc Bồ-tát đạt Pháp Nhẫn vô sinh. Người của hàng thanh văn dùng bốn Đế để hội nhập vào thật tướng của các pháp. Còn các Bồ-tát chỉ dùng một đế để thực hiện sự hội nhập kia. Là do trí tuệ của Thanh văn còn chậm lụt, tâm phần nhiều mang tính chất chán lìa, sợ hãi. Bồ-tát với trí tuệ

sắc bén nên hầu hết đều lấy từ bi làm tâm, cùng đạt được thật tướng các pháp, nên gọi là mọi sở hữu về trí, về đoạn đều là Bồ-tát được Pháp nhẫn Vô sinh. Như dùng bơ để chế ra nhiều thứ thức ăn, tên gọi tuy có khác, nhưng chất bơ vẫn là một.

Hoặc có người giải thích: Chúng sinh hoặc nhiều tham ái, hoặc nhiều kiến chấp. Đối với trường hợp nhiều tham ái, thì dùng sự giải thoát vô tác mới được nhập vào Niết-bàn. Sự giải thoát vô tác, là nhận thức các pháp là vô thường. Còn nếu hạn nhiều kiến chấp thì dùng sự giải thoát không mới được nhập Niết-bàn. Sự giải thoát không, là vô ngã không. Như quán về vô thường khổ, từ đó giáo hóa chúng sinh thì dễ. Còn nếu quán về vô ngã không thì con đường hành hóa chuyển dần đến chỗ sâu mầu. Đó là các vị Bồ-tát hết lòng mến thích Phật pháp cũng chưa dứt trừ hết các thứ kiết sử, lại phát sinh hý luận, phân biệt về thườn, vô thường, khổ, chẳng phải khổ, không, chẳng phải không, ngã, chẳng phải ngã, có không, chẳng phải có, chẳng phải không, sinh chẳng sinh, chẳng phải sinh, chẳng phải chẳng sinh, v.v... Nhằm dứt trừ thứ hý luận ấy nên Phật giảng nói Pháp nhẫn Vô sinh. Như người uống thuốc tán để trị bệnh, thuốc tán trở lại là mối lo sợ, thì nên xét kỹ để từ đó trở đi biết thuốc tán là ít có. Pháp Nhẫn vô sinh cũng vậy. Quán về tánh các pháp, được cho là sâu mầu, để dứt trừ các bệnh sâu kín, thì thuốc gọi là quý.

Lại có người cho rằng. Bồ-tát chẳng đạt được lợi lạc của công đức nơi con đường tu tập của Thanh văn, Bích-chi Phật, do đó mà trong các Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh đều được lợi lạc. Thêm nữa, trong chương này chẳng nói về việc học theo pháp kia để thành tựu được diệu dung ấy. Trước cho quán khắp mười địa thì gọi là học, đã đáp: như nhập định diệt tận, trước mong tâm sinh, giả như lại tạm thời diệt thì thời đến liền tự phát khởi.

- Hỏi: như Bồ-tát chẳng chứng đắc, sẽ giống với ví dụ ấy. Vì như thế nên hễ tạo sự học khắp chẳng nên có sự lui sụt, há chẳng phải là mất đi quả vị đối với sự thành tựu trọn vẹn hay sao? Nếu chưa trải qua sự học khắp, thì bèn cho là lui sụt, đó cũng giống như chưa đi qua chỗ hiểm trở mà đã có được xe ngay. Nhưng vốn tự mình chẳng muốn đi thì bàn luận làm gì?

- Đáp: Bồ-tát có hai loại, có lui sụt và chẳng lui sụt. Loại lui sụt cũng có hai loại: một là thực hành trực tiếp năm pháp Ba-la-mật. Như Tôn giả Xá-lợi-phất v.v... bố thí đầu mắt mà sinh tâm chán lìa, lui sụt. Hai là không có phương tiện, khi hành Bát-nhã Ba-la-mật, hội nhập vào

ba cửa giải thoát, quán về Niết-bàn, do pháp dược sâu mầu nên liền chọn lấy sự chứng đắc Niết-bàn.

Người chọn lấy sự chứng đắc Niết-bàn cũng có hai loại:

a. Tu tập theo con đường của Bồ-tát, do không có phương tiện, nên hội nhập vào ba cửa giải thoát, chứng đắc Niết-bàn.

b. Bồ-tát nghe Phật giảng về việc Bồ-tát nên học hỏi con đường tu tập của Thanh Văn, Bích-chi Phật, để độ thoát chúng sinh. Tuy là Bồ-tát mà sử dụng pháp của Thanh Văn, Bích-chi Phật, nhập vào ba cửa giải thoát. Vị ấy do không có phương tiện, tâm từ bi còn mỏng, lo sợ nhiều về chết khổ già bệnh, nên chọn lấy sự chứng Niết-bàn.

Như người nếu có tài cỡi ngựa thì chẳng chìu ý ngựa. Còn người chẳng khéo cỡi thì bị sức mạnh của ngựa chi phối hoàn toàn. Các vị Bồ-tát cũng giống như thế. Dấy khởi tâm vô lậu, hội nhập cửa giải thoát, thuận theo pháp vô lậu, chẳng thể tự thoát ra được.

Như thế là các Bồ-tát lui sụt hơn kém chẳng giống nhau. Nếu hành hóa lâu trong con đường tu tập của Bồ-tát, thành tựu được sức mạnh phương tiện, tuy dấy khởi tâm vô lậu mà chẳng hoàn toàn thuận theo tâm ấy, do năng lực mầu nhiệm từ phương tiện của tâm từ bi nên chẳng bị rơi rớt. Người như vậy thì giống với thí dụ về trường hợp nhập định Diệt tận.

Thêm nữa, về sự lui sụt, tuy có bản nguyện, nhưng do diệu dụng của sức mạnh trí tuệ, phước đức còn mỏng, nên chẳng có khả năng tự mình vượt ra. Như đi vào trận giặc, đều mong muốn ra khỏi. Nhưng nhờ phương tiện sức mạnh của thân mới ra được. Không có sức mạnh kia thì dù có ý muốn cũng không thể thoát ra. Lại như kinh Pháp Hoa giảng nói về pháp không rốt ráo, giả như có sự lui sụt, thì rốt ráo cũng đều được thành Phật. Phật nói về sự lui sụt, ý muốn khiến cho các vị Bồ-tát sẽ đạt được đạo pháp một cách trực tiếp, trước sau không còn lui sụt. Như trong Phẩm Bất Thối của Kinh Bát-nhã Ba-la-mật có đoạn: Tôn giả Tu-bồ-đề Bạch Phật rằng: Bạch Đức Thế tôn! Bồ-tát lui sụt là do pháp gì màlui sụt? Nếu sắc lui sụt thì thọ, tưởng, hành, thức có lui sụt chăng? Phật đáp: Chẳng đúng! Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Nếu chẳng đúng thì vì sao có sự lui sụt? Đức Phật vì Tôn giả Tu-bồ-đề, dần dần nói về ý nghĩa của Kinh Pháp Hoa.

- Hỏi: Trí và Diệt của Thanh Văn, Bích-chi Phật chính là pháp Nhẫn của Bồ-tát. Bồ-tát ở trong trí, Diệt, lúc chẳng chứng đắc, đúng là năng lực mầu nhiệm của quán vô sinh diệt, hay năng lực mầu nhiệm của tâm hóa độ mọi người? Nếu là diệu lực của pháp quán vô sinh diệt

thì khi học hỏi khắp chẳng thể cùng suy nghĩ. Như chẳng cùng suy nghĩ thì pháp quán về vô sinh diệt chỉ có huyền mà không vi. Do chẳng có chỗ nhỏ nhiệm ấy mà Bồ-tát liền phải thuận theo chỗ đạt đến mà chọn lấy sự chứng đắc. Còn nếu là diệu lực của tâm hóa độ mọi người, thì lúc đạt tới sẻ quay trở lại. Hễ là Bồ-tát thì lấy thệ nguyện rộng lớn, trang nghiêm để tự phát khởi. Tâm ấy há chẳng nhằm hóa độ mọi người? Nhưng trong đó, sự lui sụt thì do đâu? Như luận Đại Trí chép: Bồ-tát được Pháp nhẫn, hiểu rõ thật tướng các pháp, rỗng rang trong cảnh giới đại ngộ hoàn toàn không còn thời gian. Cũng như trong mộng thấy mình cỡi bè vượt qua sông. Khi tỉnh giấc thì không còn ý muốn đi qua nữa. Như thế thì, trước mong cho có được, do công dụng nào mà có? Bậc Đại Sĩ được Pháp nhẫn đã dấy khởi nẻo ấm, cũng còn như thế, huống chi là chưa đạt đến. Ví dụ Ngài đưa ra tuy đẹp đẽ, nhưng ví dụ của tôi thì nên bỏ chăng?

- Đáp: Năng lực mầu nhiệm của quán vô sinh thì kém mà sự xua trừ thì giống nhau, thế nào là vô sinh? Tức là tất cả các pháp, từ xưa tới nay đều chẳng sinh chẳng diệt. Do pháp chẳng diệt, nên dứt trừ các hành của quán. Bồ-tát như thế, trí lực tuy là gắn với hai con đường tu tập nhưng chẳng vì đó mà chứng đắc. Vì sao? Vì chứng đắc là lần thứ nhất cho đến thẳng tới sự thật, không còn có pháp nào hơn nữa, mà Bồ-tát do trí tuệ thông hiểu, đạt được pháp tánh một cách sâu xa, chẳng nên dùng pháp ấy để chứng đắc. Song, tuy tâm chẳng cùng suy nghĩ, nhưng thân ấy được pháp của Tiểu thừa còn thấy kém, nhỏ hẹp, nên dốc phát huy gốc của sự nhận thức, biết rõ chẳng phải đối tượng được an vui, nhưng vì nhằm hóa độ chỗ người Tiểu thừa nên thường quán xét về pháp ấy. Ví như loài chim lớn thường sống nơi ao nước sâu, trong sạch, do một duyên nhỏ, nên phải tạm thời sống ở chỗ nước đục, việc xong liền bỏ đi, chẳng thích ở lại lâu, ở đây cũng giống như thế. Thuận theo chỗ dẫn dắt của năng lực lớn, chẳng bị sức mạnh nhỏ chế ngự.

- Về diệu lực của tâm hóa độ mọi người, các vị Bồ-tát tuy nhập pháp thiền định vô lậu, nhưng không rời bỏ tâm từ bi, Tiểu thừa chẳng phải như thế. Do diệu lực còn kém, tâm gắn liền với pháp vô lậu nên chẳng còn có được các đối tượng được nhớ nghĩ của tâm. Lại nữa, Bồ-tát dùng pháp Tiểu thừa, khi quán về Niết-bàn, thấy có người ưa thích con đường tu tập của Tiểu thừa, do dùng pháp ấy mà độ thoát họ. Đây chính là tâm hóa độ mọi người. Hễ nói về sự khéo léo học pháp Tiểu thừa, đều là các Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn Vô sinh. Vì sao? Vì hạng nói lời chê bai, cho rằng Bồ-tát còn chẳng thể theo đúng pháp ấy làm

sao có thể dùng nó để hóa độ người? Vì vậy, người học phải có được việc cao quý, sâu mầu như Tôn giả Phú-lâu-na, nơi trú xứ của vô lượng Chư Phật thời quá khứ, ở trong chúng đệ tử là vị Pháp sư bậc nhất. Nay trong hàng đệ tử của Phật Thích-ca Mâu-ni, cũng là vị Pháp sư bậc nhất. Do đó nên biết là đại Bồ-tát nhưng hiện đang hành hóa pháp nhỏ.

Lại như Tiểu Bồ-tát đạt được pháp của Đại thừa rất sâu mầu, thực hành năm pháp Ba-la-mật, hoặc hội nhập vào pháp không của Tiểu thừa, nên chẳng biết pháp Bát-nhã Ba-la-mật, không có năng lực mầu nhiệm của phương tiện, tâm từ bi còn yếu, chẳng có khả năng tự vượt ra khỏi chỗ ấy. Bấy giờ, tùy theo chỗ đạt tới mà chứng đắc. Phật chỉ dạy các Bồ-tát học khắp như thế, chính do tâm chán lìa mà làm mất con đường tu tập của Bồ-tát. Như người có sức mạnh của chú thuật về lửanên có thể đi vào chỗ lửa lớn. Nếu không có sức mạnh ấy thì chẳng thể làm nổi việc kia.

Có người nói, Bồ-tát với căn trí nhanh nhẹn, thông hiểu, biết rõ tướng vắng lặng của Niết-bàn là pháp chân thật, tuy có sẵn năng lực mầu nhiệm của tâm từ bi, nhưng chẳng thể chế ngự, lại thêm Chư Phật trong mười phương, hiện thân mầu nhiệm để giáo hóa họ. Ví như có người thân hình cao lớn bị rơi xuống hầm sâu, dùng tất cả các thứ dây kéo lên chẳng thể giúp người đó lên được. Chỉ có bậc đại sĩ dùng vòng kim cương mới đưa được người kia lên khỏi hố sâu. Bồ-tát cũng giống như vậy, thấy rõ bao nỗi khổ sở, tai họa của sinh tử, thấy rõ cảnh giới Niết-bàn là vắng lặng, an ổn, chỉ có Chư Phật mới có khả năng khiến mọi người vượt ra khỏi biển khổ kia.

- Hỏi: sự học hỏi khắp lấy gì làm trước sau, đầu cuối? Từ túc phát tâm đến khi đạt được Pháp nhẫn, trong khoảng ấy, mọi Trụ đều là học khắp. Chẳng như người thế tục thứ nhất học khắp, ở trong trí diệt của người Nhị thừa, đã đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, thì chẳng còn ở mọi nơi, mọi trụ đã học khắp. Nếu đúng là chẳng học khắp trong mọi thứ Trụ, thì trong đó không còn tên gọi về các bậc khác nhau của các Trụ. Như Trụ thứ nhất chẳng đạt được pháp Nhẫn, tức nơi mọi Trụ đều phải học khắp. Nếu ở mọi thứ Trụ đều học khắp, thì khi mới bắt đầu học, các thứ hữu lậu, kiết sử chưa dứt hẳn.

Nếu những thứ ấy chẳng dứt sạch thì tuy học mà không công hiệu. Tưởng về các vị Bồ-tát sẽ chỉ thêm khó nhọc mà thôi. Lại chỉ xin hỏi về kinh Thập Trụ Trừ Cấu chép: Bồ-tát trong sự gắn bó với trụ đã học hỏi khắp, tuy hội nhập Thánh đế, chẳng khiến kinh diệt, cũng chẳng khiến phát khởi. Lời ấy dường như có khác với luận đại trí. Cũng là sự đáp lại

chẳng giống nhau. Đó mới là kinh Phương đẳng, đối với lý thì có chỗ cùng tin. Nếu chẳng thông hiểu chỗ hướng tới thì sự giảng nói khắp về trí phi thường với đối tượng thấu đạt sẽ có người ấy.

- Đáp: nghĩa này ở chương trước đã nói. Nên đại Bồ-tát hiện làm Thanh văn để hóa độ người Tiểu thừa tu học theo pháp Đại thừa. Như Tôn giả Phú-lâu-na, v.v... Hoặc có người nói: có ba thứ tuệ: Tuệ do lãnh hội, học hỏi (Văn tuệ) tuệ do tư duy (Tư tuệ). Bồ-tát chưa đạt Pháp nhẫn Vô sinh, dùng Văn Huệ, Tư tuệ học hỏi pháp của Hai thừa. Vì sao? Vì người ấy phước đức, trí huệ chưa được sâu dày, nếu dùng Tư tuệ (tuệ do tu tập mà có) thì liền tạo sự chứng đắc. Do vậy, chỉ có các Bồ-tát đạt Pháp nhẫn Vô sinh, với ba thứ tuệ mới học hỏi khắp các con đường tu tập.

Lại nữa, tuệ của Bồ-tát mới phát tâm, tụng đọc, tư duy về kinh pháp Đại thừa, tuy học cũng chẳng thành tựu được Pháp nhẫn Vô sinh. Nhưng Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn, cùng thể với cái lợi của thật tướng. Chỉ có sự sâu cạn là khác nhau. Do đó chỉ dùng trí để quán mà thôi. Nhân duyên này trước đã nêu bày, còn như nói về "Thập Trụ dứt kiết" thì chưa thấy có kinh ấy, nên chẳng thể cùng đáp được.

- Hỏi: Chứng đắc cùng với chọn lấy sự chứng đắc, thế nào là sự chứng đắc? Bồ-tát là chứng đắt mà chẳng chọn lấy, hay chẳng chứng đắc, chẳng chọn lấy? Nếu chứng đắc mà chẳng chọn lấy, thì chứng đắc và chọn lấy sự chứng đắc phải khác nhau. Nếu cho dứt sạch hết là chứng đắc thì dứt sạch hết, trước chẳng mong mà giả như đạt đến, vì sao lại chọn lấy? Còn nếu cho rằng đã chứng đắc nhưng chẳng chọn lấy, thì Tôn giả Tu-bồ-đề chẳng nên nói việc ấy chẳng đúng. Nếu cho dứt sạch hết là chứng đắc, thì ba kiết được dứt sạch chính là người Tu-đà-hoàn. Khi phần hạ được dứt sạch thì là A-na-hàm. Lúc hai phần được dứt sạch tức là A-la-hán. Còn nếu ba xứ đều dứt sạch mà chẳng phải là ba đạo quả thì có đồng mà khác. Vậy cái khác ấy ở chỗ nào? Nếu trước giống mà sau khác thì chính là trước nhỏ mà sau lớn. Còn như trước khác mà sau giống thì đúng là trước Đại mà sau Tiểu. Nếu đều chẳng giống chẳng khác thì cũng hướng về câu sẽ đáp, mà mãi mãi đối với sự lãnh hội sau này sẻ trong mông vào đó.

Đáp: Kinh đã trực tiếp nói rõ về sự chứng đắc. Nhằm khiến cho dễ hiểu nên nói là mãi mãi chứng đắc. Chứng đắc và đối tượng được chứng đắc, về ý nghĩa không khác nhau. Trong kinh Bát-nhã Ba La Mật, Đức Phật vì Tôn giả Tu-bồ-đề mà giải thích rõ. Bồ-tát muốn đi vào ba cửa giải thoát, thì trước phải phát nguyện chẳng an trụ vào sự chứng đắc.

Do bản nguyện với tâm đại bi thường nhớ nghĩ về chúng sinh, nên tuy hội nhập nơi ba cửa giải thoát mà chẳng chứng đắc. Như bậc Vương tử tuy chưa có chức vị gì trong thấy các chức vị nhỏ thì chỉ xem để biết mà thôi, rốt cuộc không ưa thích, vì biết mình riêng có chức vụ lớn- Bồ-tát cũng giống như thế. Tuy đi vào pháp Tiểu thừa, chưa tu tập đầy đủ các pháp Ba-la-mật cùng các việc của bậc Bồ-tát Thập địa, nhưng không tạo sự chứng đắc. Chứng là đã tu tập đầy đủ, lìa bỏ, ngừng dứt, đối với đối tượng được quán là bậc nhất, chẳng còn pháp nào hơn. Chẳng còn lo sợ phải thọ nhận các khổ não trong ba cõi. Đó gọi là chứng đắc. Ví như người có việc cần được nói bày, nhưng chưa tìm được người có uy tín để làm chứng, nên sinh ra lo sợ, phải dùng nhiều phương tiện, mong tự mình gắng sức vượt qua. Nếu đã được chứng rồi thì tâm an ổn, chẳng còn phải nhiều lời nữa. Các bậc hiền Thánh cũng vậy, biết rõ về thế gian đáng chán lìa, không còn tham đắm, vướng mắc, tức nhận thức được pháp thường là không sinh, không diệt, không tạo tác, không hình tướng. Pháp ấy là vô vi, không sinh không diệt, chẳng thể ở trong tâm, chẳng thể ở trong tâm nên chẳng gọi là tu tập. Do vô lậu nên chẳng gọi là dứt trừ, nhưng cho đó là chứng, lý ấy là chân thật. Có thể tin tưởng bậc nhất. Còn đối với pháp ấy, dấy tâm tham lam muốn tu hành, tức là hý luận, sinh ra phiền não. Vì thế nên chứng mà chẳng nên tu, như nung thỏi vàng tuy đẹp, nhưng chỉ dùng mắt nhìn, chẳng nên đưa tay sờ nắm. Như thế là đã chứng đắc Niết-bàn rồi thì chẳng còn phải chán lìa đoạn, tu đạo. Hễ nói về chứng đắc thì có bốn loại:

a. Có người muốn đạt được thật tướng các pháp, tu tập đúng lối, thấy được tướng Niết-bàn, liền cho là cao quý mầu nhiệm, vô cùng vui mừng nên sinh tướng tham vướng. Do Niết-bàn mà có chỗ hý luận. Tâm người ấy tự cho là đã đạt được pháp mầu nhiệm, đó gọi là phiền não, hý luận ở trong trí tuệ.

b. Thấy pháp Niết-bàn, tâm chán lìa còn mỏng và chậm chạp, nên chẳng thể tin là tất cả phiền não sẻ được dứt trừ, hoặc là Tu-đà-hoàn, hoặc là Tu-đà-hàm, A-na-hàm, gọi là học về Niết-bàn, chẳng gọi là đạt được chứng đắc.

c. Chán tình cảnh, tâm trí tuệ được thư thái, vắng lặng, tức thấy được Niết-bàn, nhưng chẳng sinh tâm tham ái, chấp trước, cũng chẳng dấy khởi hý luận, lìa bỏ các thứ phiền não, gọi là bậc A-la-hán, Bích-chi Phật.

d. Phát tâm cầu đạo quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, vì hóa độ chúng sinh, muốn đêm lại cho chúng sinh lợi lạc bậc nhất, đó

là cái lợi lạc của Niết-bàn. Ở trong sinh tử, tâm chán lìa đã vững chắc, đời đời tu tập vô số các pháp môn, đạt được vô lượng phước đức, căn trí thông suốt bậc nhất, tuy nhận thức rõ về Niết-bàn, nhưng chẳng sinh tham ái, chấp mắc, chẳng khởi hý luận, dứt bỏ tất cả mọi kiết sử của phàm phu, biết tất cả các pháp đồng với Niết-bàn là không sinh không diệt, nhưng chưa thực hiện đầy đủ con đường tu tập của Bồ-tát, bản nguyện chưa tròn đầy, chỉ dứt trừ kiết sử của phàm phu, chưa dứt hết phần kiết sử sâu kín của Bồ-tát, nên chẳng gọi là chứng đắc.

Chứng đắc là mọi sự tạo tác đã xong, không còn trở lại sinh tử, tạo được sự chứng đắc, chỉ có ba bậc: A-la-hán, Bích-chi Phật và Phật; Người theo ba học, tuy dứt trừ kiết sử, chẳng lo dứt sạch hết các thứ phiền não, nên chỉ giả danh là chứng đắc, chẳng phải là một chứng. Như do có được bậc đạo nhân, những người học đạo còn lại đều được gọi chung là đạo nhân. Ở đây, Bồ-tát đạt được pháp vô sinh, biết rõ thật tướng các pháp là Niết-bàn, tự lợi đã đầy đủ, dứt trừ hết mọi thứ khổ trong ba cõi, vì nhằm giáo hóa đem lại sự thành tựu cho chúng sinh, nói ra khỏi pháp vô vi của Niết-bàn, trở lại tu tập pháp phước đức hữu vi, làm thanh tịnh cõi nước Phật, dẫn dắt chúng sinh. Do đó, chẳng gọi là chứng đắc.

5. HỎI ĐÁP VỀ TUỔI THỌ TỒN TẠI:

- Pháp sư Tuệ Viễn hỏi: Kinh cho rằng, biết rõ bốn thần túc, tu tập các hạnh thọ mạng thì có khả năng tồn tại trong hơn một kiếp. Lại như, Tôn giả Tu-bồ-đề xin được trụ thế trong Hằng sa kiếp. Đã có pháp ấy thì nên thực hành. Có người hỏi: Chư Phật, Bồ-tát đã có trọn sự thọ mạng tồn tại, chẳng như quả có được, là Pháp thân hay thân biến hóa? Nếu là Pháp thân thì Pháp thân phải có sự ước tính là vô cùng, chẳng phải đối tượng đạt tới chỗ thọ mạng của phàm phu, nên chẳng cần tới thọ mạng tồn tại. Còn nếu là thân biến hóa, hóa thân thì khi diệt nhưng là lúc ứng hiện. Dài thì chẳng thích nghi với lúc ngắn. ngắn thì chẳng thích nghi với dài. Tuổi thọ tồn tại ấy dựa theo cái gì? Lại hỏi về tuổi thọ có sự quy định giới hạn của tự nhiên. Tuổi thọ ấy tồn tại với sự biến hóa? Nếu ba tướng có thể đạt được, thì trung định chính là tướng của pháp hữu vi, tạm cho là đồng hình tượng với giới Niết-bàn. Chẳng rõ trong tâm của người Hồ có diễn đạt trọn vẹn chữ tuổi thọ tồn tại chăng? Nếu dùng sự tính toán tăng thêm làm thọ mạng tồn tại thì sự truyền dịch đã mất tông chỉ. Lại nữa, đạt được pháp Tam-muội diệt tận, khi nhập định ấy, trải qua cả kiếp chẳng hề biến đổi, lửa lớn chẳng hề thiêu đốt, nước biển cả chẳng thể

làm chìm, thì đó tức là diệu lực của Tam-muội, tuổi thọ an trụ tự tại. Nay về chỗ còn nghi ngờ, chẳng rõ gốc còn sinh mạng thì thọ mạng ở đâu? Là gởi nhờ ở tâm, gởi gắm nơi hình tướng, hay gởi gắm cả tâm, hình. Nếu gởi gắm ở tâm thì tướng của tâm đã diệt, diệt thì không còn đối tượng để gởi gắm. Nếu nhờ gởi nơi hình tướng thì hình tướng tùy theo sự biến hóa mà trụ, thời gian chẳng thể lưu giư, làm sao nói về thời? Kinh Lực Sĩ Di Sơn nói rõ: sự biến hóa khác thường mười lực chẳng thể chế ngự. Mười lực chẳng thể chế ngự thì thần túc có thể nhận biết. Câu hỏi này đã nói đủ ở chương trước. Nếu theo một lý để suy diễn thì cả hai cũng cùng được lý giải.

- Pháp sư La-thập đáp: Nói về tuổi thọ tồn tại trong một kiếp thì không có sự giảng nói ấy. Chỉ phát sinh từ sự truyền bá. Như kinh Đại Nê-hoàn trong Trường A-hàm, thì Tôn giả A-nan Bạch với Đức Phật ở ở sự chứng đắc, theo đức Thế tôn được nghe: nếu người nào khéo tu tập bốn như ý túc thì như muốn sống lâu một kiếp hay ít hơn một kiếp đều được. Kinh Đại thừa cho rằng nếu muốn sống lâu trong Hằng hà sa số kiếp, thì đó là lời nói giả như, hoàn toàn chẳng nói về tên người. Sử dụng pháp ấy như A-la-hán Tân-đầu-lâu Phả-la-đọa, khéo tu tập pháp như ý túc, nên tuổi thọ kéo dài đến nay chẳng dứt, nhân thể hiện năng lực mầu nhiệm của thần túc, lấy bát chiên đàn, Phật dùng vật ấy để hóa giải. Chỉ nghe mỗi trường hợp đó, thực hành và đạt được diệu dụng của pháp ấy. Các trường hợp khác chưa được nghe. Lại nữa, các vị A-la-hán quán thân như bệnh tật, như ung nhọt, như kẻ thù xấu ác. Hay như bậc A-la-hán lui sụt, hầu hết đều tự hủy hoại, huống chi là dốc muốn được tuổi thọ lâu dài. Do thể của tâm là vô ngã nên mới dốc hết sức nhổ mọi gốc rễ tham đắm, chấp mắc. Do lợi lạc nơi vắng lặng an ổn của Niết-bàn nên chẳng còn ham thích tuổi thọ lâu dài. Tuy an trụ với thân nhân duyên từ đời trước, khi thân ấy hết thì sự thọ sinh cũng dứt hẳn.

Lại nữa, Pháp thân và thân biến hóa, trong kinh không giải thích rõ về hình tướng khác nhau. Nghĩa này phần trước đã trình bày. Người Thanh văn nói về sự biến hóa là không tâm ý, nhận thức, hiểu biết về sự nóng lạnh. Tánh là vô ký, đúng là có thể dùng mắt để nhận thấy sự việc. Thể hiện sự chứng đắc xong thì diệt, thân tướng như thế là không có căn bản, nên chẳng phải là nghĩa về tuổi thọ lâu dài. Pháp thân có hai thứ: Một là ba mươi bảy tiểu phẩm của các bậc Hiền Thánh, hai là Ba Tạng kinh điển, đó đều chẳng phải là thân chẳng phải là mạng, cũng chẳng thể có được nghĩa về tuổi thọ lâu dài. Chính là nghiệp đã tạo tác từ đời trước nên thân mạng đạt được là nhân duyên lớn, muốn trụ thế

lâu dài thì được tùy ý. Theo Đại thừa, quan niệm về Pháp thân, phần trước dã nói bày đầy đủ về các nhân duyên. Nay chỉ nói lược về Pháp thân của Bồ-tát. Có hai loại:

a. Bồ-tát Thập Trụ đạt được pháp Tam-muội Thủ-lăng-nghiêm, khiến cho các thứ kiết sử của Bồ-tát giảm ít. Vị ấy thần lực tự tại, tương tự như Phật, gọi là Pháp thân. Hiện thân hóa độ mọi người ở khắp mười phương. Gọi là thân biến hóa, tùy chỗ nhận thấy về thân biến hóa, suy tìm về cội rễ thì đó là Pháp thân. Do đó, gồm chung các trường hợp ít ỏi, khiêm tốn, thì gọi là thân biến hóa? Như vậy là vị ấy thần lực không bị ngăn ngại, đâu cần phải khéo tu tập bốn như ý túc?

b. Bồ-tát được Pháp nhẫn Vô sinh rồi, xả bỏ thân do sự kết hợp của quả, được thân hành hóa theo sự thanh tịnh của Bồ-tát. Thân ấy tự mình đối với phần nhớ nghĩ có thể đạt được tự tại. Nhưng đối với phần bên ngoài thì chẳng thể tự tại, vô ngại. Nếu Bồ-tát ấy muốn dốc tu tập bốn Như ý túc, cũng có thể đạt được tuổi thọ trong hằng hà sa số kiếp.

Như người có sức mạnh, chẳng nhờ vào sự thi thố lớn. Nếu không có sức mạnh thì mới cần có sự nhờ vả kia, Bồ-tát mới bắt đầu hội nhập Pháp thân cũng giống như thế. Vi năng lực mầu nhiệm của thần thông chưa thành tựu, nếu dốc tu pháp Như ý túc thì liền được thuận theo chỗ tạo tác của ý. Như trong "Chương Tu Như ý" chép: Như người muốn tuổi thọ được một kiếp, liền được như ý, chẳng nói về tuổi thọ tồn tại. Như trong A-tỳ-đàm nói: có vị A-la-hán do tu bố thí, đạt được phước đức nguyện lực rộng lớn, chuyển sang cầu tăng tuổi thọ, liền được như nguyện. Vì sao? Vì vị ấy, ở nơi các pháp thiền định, đạt được diệu lực tự tại, trí, nguyện với pháp Tam-muội Vô Tránh, là đỉnh cao của thiền, thảy đều thông đạt. Do nhân duyên của thọ mạng đời trước sắp hết, nhằm đem lại lợi ích cho chúng sinh, nên nhân duyên của phần phước đức con lại, chuyển sang cầu mong tuổi thọ lâu dài, liền được như nguyện. Cũng như tín thí muốn cúng dường cho vị Tỳ-kheo nhiều thứ thức ăn, nhưng vị Tỳ-kheo này bận đi giáo hóa phương xa, không cần các vật kia, bèn khéo nói với thí chủ ấy: "Ông có lòng tốt cúng dường, hãy thích thú với các thứ thức ăn đó. Vật nên chuyển sang vật dụng về y phục mà được như nguyện."

Thêm nữa, việc khéo tu tập pháp như ý túc cũng giống như vậy. Tuy chẳng nhờ vào phước đức đời trước để cầu tuổi thọ, nhưng do đạt được pháp vô lậu, chuyên tu pháp hữu lậu với gốc lành rất sâu xa, từ năng lực mầu nhiệm của sự tu tập pháp hữu lậu gốc lành vô cùng sâu xa, nên quả báo về tuổi thọ được tăng thêm pháp vô lậu không có quả

báo, nhưng có khả năng khiến cho pháp hữu lậu được thanh tịnh. Nhân nhỏ mà đạt được quả lớn.

Còn như nhân duyên ở năng lực mầu nhiệm của pháp Tam-muội Diệt Tận, khiến những sự tạo tác khác tăng thêm tuổi thọ. Như khi nhập pháp Diệt tận Tam-muội, vượt quá lý của sự sống nên thân thì bị hủy hoại, không còn trở lại làm nhân cho thân. Xuất định thì không, nếu nhập các pháp định khác thì không có việc ấy.

Như một vị Tỳ-kheo muốn nhập pháp Diệt tận Tam-muội, tạo nhân duyên để khởi tâm với nguyện lực là được nghe âm thanh báo hiệu thì sẽ xuất định. Có bọn cướp kéo tới phá hoại phòng ở của tăng chúng, suốt mười hai năm trời không còn nghe tiếng kiền-chùy báo hiệu. Vị Tỳ-kheo ấy vẫn còn ở trong pháp định. Về sau, các tín thí trở lại xây cất, sửa chữa phòng ở cho chư tăng, đánh kiền-chùy, vị Tỳ-kheo kia liền giật tỉnh, ra khỏi pháp định thì viên tịch.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

LUẬN BẢO TẠNG

SỐ 1857

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1857

LUẬN BẢO TẠNG

Tác giả: Sa-môn Thích Tăng Triệu ở Trường An.

PHẨM THỨ NHẤT: SOI CHIẾU RỘNG CÓ KHÔNG

Không mà có thể diễn tả là không thì chẳng phải là cái không chân thật. Sắc mà diễn tả là sắc thì chẳng phải là sắc chân thật. Sắc đích thực thì không hình, không chân thật thì không tên. Không tên là cha của mọi tên gọi. Không sắc là mẹ của mọi sắc tướng. Là cội nguồn của muôn vật, tạo cái mở đầu của trời đất, trên thì thể hiện các hình tượng u huyền, dưới thì nói bày muôn chốn mờ mịt. Khí chất lúc ban đầu chứa đựng nơi hình tượng tổng quát (Đại Tượng). Đại tượng ẩn giấu ở chỗ vô hình. Là sự linh diệu của nhận thức về muôn vật. Trong sự linh diệu có thần, trong thần có thân. Biến hóa vô vi đều bẩm thọ ở tự nhiên. Từ trong mầu nhiệm mà có sự dụng. Dần dần có hình tướng, tên gọi. Hình hiện ra chưa có chất. Danh dấy khởi chưa có tên. Hình tướng đã lộ rõ, thì dùng khí nổi trôi làm hỗn loạn sự trong lành. Vắng lặng, rộng thoáng, phân biệt! Trên thì có quân vương, dưới thì có thần dân trăm họ. Cha con thân thuộc cùng sống. Tôn quý thấp hèn khác nhau ở thứ bậc ngôi vị. Giáo pháp khởi nói bày về nhân, sau đó đất nước mới phân chia ranh giới. Phần mỗi người nơi gia đình đều phải giữ lấy thứ bậc. Lễ nghĩa được phát huy, điều lành nên nói bày, điều ác nên biết rõ. Người lành được coi trọng, kẻ ác bị khinh thường. Do đó mà phải trái tranh nhau xuất phát. Kẻ trí thì hiểu người ngu bị trói buộc. Trên bày ra bao hình tướng nhọc nhằn, dưới dứt hẳn cái vui vắng lặng. Mất đi cái trí của tự nhiên, càng bị lệ thuộc ở ngoại cảnh. Lầm cái vi của vô vi, khuấy động nẻo tạo tác của chốn hành hóa giáo pháp nổi tiếng đã lưu hành, khiến trên dưới đều

ứng hợp. Nên thanh lập năm âm, sắc lập năm sắc, hành lập năm hành, đức lập năm đức. Khác nhau dù mảy may. Nhưng lỗi phạm thì sánh bằng đồi núi. Luật cấm chưa tỏ, nhằm ngăn ngừa lòng dục chưa sinh. Không có cái rộng lớn của sự buông lung, chỉ có cái hạn cuộc của nhiều phương. Sỡ dĩ như thế là vì, làm người mà chẳng biết đủ, thì đó là lúc hỗn loạn. Có trò có thầy, thầy có đối tượng để giảng dạy, trò có chỗ để dựa nương. Trời đất thì vắng lặng, vũ trụ thì mênh mông. Ở giữa có khối bụi, khiến cho sự trong lành thoáng tĩnh bị bao lớp phủ che. Hình tướng vòi vọi, trong là thần khí, ngoài là linh diệu. Vọng có tưởng nhớ, nghĩ suy, chân chỉ một nẻo mịt mờ tăm tối. Vọng kia khó biết, chân ấy có lầm, chẳng phải đáng chọn mà chọn lấy. Chẳng phải đạt được mà được. Do đó, lý thì vô cùng, vật thì vô tận. Động, loạn, bên trong phát sinh ba độc. Trông, nghe, bên ngoài thì nhận lấy năm dục. Tâm kia thì vội vàng, thân nọ thì bận rộn. Chạm vật thì lay động, như lửa sáng rực. Nên bậc Thánh lập ra chánh giáo, chỉ rõ chỗ chân không. Khiến không biết nhau mà trở thành bạn bè, trên dưới cùng nương. Tu tập giải thoát, dứt hẳn mọi thứ hệ lụy, dần dần đạt tới cõinhư như. Lý của như như đồng với gốc của pháp tắc chân thật. Chẳng thể do tu tập mà chứng đắc, chẳng thể dùng sự mong cầu, chỉ vì tánh vốn vắng lặng. Hễ gọi thì chân tức chân không chân không bãi, chẳng bạn chẳng bè, không bờ không cõi, không chốn không nơi. Có thể làm tổ tông cho muôn vật, mắt chẳng nhìn thấy, tai chẳng lắng nghe, chẳng phải hình sắc, chẳng phải hồn huyễn hóa. Có thể làm các gốc của ba cõi. Gọi là chánh, trước là lìa hình tướng, tiếp theo là dứt các căn, chẳng nương tựa vật, chẳng bị giới hạn trong sự sinh, có thể hợp với đạo lớn, thông đạt chỗ thần diệu. Có dụng gọi là thần, có hình gọi là thân, vô vi gọi là đạo, không hình tướng gọi là chân, hợp với vật mà có danh hiệu, thuận theo vật mà có tạo tác, thường an trụ, chẳng tồn tại, chẳng sinh ra, chẳng già đi. Lý hợp muôn đức, sự vượt ngàn khéo, sự tuy không cùng, lý trọn một đường. Không có người chứng, chẳng có kẻ đạt. Song chẳng chứng chẳng đạt, thường khiến tâm lầm. Tâm ấy chẳng thật, mê lọan người khác. Thấp thoáng, mập mờ như có hình có bóng, dường như có tư tưởng. Suy, cứu, rõ là không tự thể. Như hư không bỗng đầy mây, như gương sáng bỗng dưng đầy bụi bám. Đây kia duyên nhau sinh khởi mà vọng chấp là còn mãi. Có vọng gọi là ngu, không vọng gọi là chân. Chân là băng tan ra thành nước. Vọng là nước kết lại thành băng. Băng, nước là hai nhưng thể chẳng khác. Mê vọng là ngu, tỉnh chân là trí. Băng kia, mùa Đông chẳng thể tiêu tan. Nước nọ mùa Xuân không thể kết lại. Vậy nên ngu

chẳng thể liền sửa đổi, trí chẳng thể liền đợi chờ. Dần thấm, dần tan, nhờ đó mà chung hợp với biển lớn. Điều ấy có thể cho là theo lẽ tự nhiên. Nẻo dụng chuyển biến, xoay vần càng thêm mầu nhiệm, được suy niệm chẳng thể đo lường được. Nên có thể lấy sự yên tĩnh, chẳng thể dùng sự lo lắng, bồn chồn. Ơi nguyện do của sự tiến tu đạo pháp, trong ấy có muôn đường. Nhưng con cá khốn cùng ở chỗ nước cạn, con chim ốm yếu đậu nhờ trên cành lau sậy. Cả hai đâu biết nơi biển lớn, nơi rừng rậm. Người chỉ biết hướng theo đạo nhỏ thì cũng giống như thế. Đấy thể cho là tốn công sức nhiều ở nơi dừng lại. Nhưng chẳng đạt như lý, bỏ lớn tìm nhỏ, nửa đường phải nương dựa. Lấy sự an ổn nhỏ tự cho là an, chẳng đạt tới chỗ an vui lớn lao để an trụ. Cái lớn lao ấy mênh mông không bến bờ. Đồng một thể nơi muôn loài, cùng thâu chứa cả muôn vật. Ứng hợp thì có ngàn biến lộ, hóa tác thì có vô số sự hiện bày. Chẳng phô ra, chẳng ẩn mất, công dụng không hề bị ngăn cách. Có tâm mà không hình, có dùng mà không người. Chỉ rõ cái sinh mà không sinh, nói rõ thân tướng mà không tướng. Luôn lượng tình mà chẳng thể dò lường, thường nhận thức mà chẳng nhận biết. Tạo tác mà là không tạo tác. Đạt được mà chẳng đạt được. Hình tượng nơi gương thì ngàn mối, chất của nước thì muôn mầu. Ảnh phân chia khắp cõi trần, nẻo ứng dụng thì vô tận. Không hình mà có hình, không tên nhưng có tên. Loài vật cùng cảm, hòa hợp mà sinh. Sinh nhưng chẳng sinh, cái không ấy mà có tình, mọi người cho là Thánh, cùng gọi là bậc cao minh, vô số danh hiệu được tôn xưng, đều mang lấy tên gọi để làm rõ cái thật. Lấy giải thoát làm tông chỉ, dùng vô tướng làm chốn dung nạp. Ngang với hư không, đồng với vũ trụ. Xét tìm thì không nơi, không chốn mà diệu dụng thì ở ngay trong ấy. Nẻo đạt đến thì chỉ có một, chỗ chứng đắc thì bí mật. Đạt đến thì chẳng phải một, chứng đắc thì chẳng bí mật. Nhưng chẳng phải chẳng một, chẳng phải bí mật. Thể của nó là tĩnh, lìa mọi hình tướng, hoàn toàn vắng lặng. Dụng của nó thì động, mầu nhiệm, chẳng thể nghĩ bàn. Ngôn từ chẳng diễn đạt hết lý mầu, hành động cũng không thâu tóm hết mẫu mực, quả là vô cùng tinh diệu, vi tế. Ôi! Núi rừng cỏ cây thì vô cùng, sông suối hồ ao nước vẫn tràn trề tuôn chảy. Gió mang sinh khí vẫn thổi không ngừng. Tiếng chuông vẫn ngân vang không dứt. Muôn vật vẫn còn như thế huống chi là đạo. Có thì chóng mất, không thì còn lâu. Trời đất tuy biến hóa mà hư không thì vẫn riêng thường hằng. Người học đạo thì tu tập vô dư. người chẳng học đạo thì đi theo hữu dư. Vô dư thì gần đạo, hữu dư thì xa đạo. Biết có là hủy hoại, rõ không là không tổn hao, cái biết của sự hiểu biết chân thật thì chẳng

vướng chấp nơi có không. Nơi có chẳng có, nơi không chẳng không. Có không chẳng thấy vì tánh tướng là như như. Vắng lặng không người vật mà diệu dụng từ đó xuất phát. Nếu chẳng như thế nhiều sai lầm lỗi. Như trong mộng tưởng, chủ tập quen các thứ nhanh chóng bệnh. Chẳng phải dữ là dữ, chẳng phải lành là lành. Mọi nẻo lành dữ ngăn che chốn thật duy nhất. Vậy nên người học đạo chẳng thể cùng đi với hạng mê lầm. Học đạo có ba hạng: một là chân, hai là lân, ba là văn. Dốc học tập gọi là văn, dứt mọi việc học gọi là Lân. Vượt lên hai thứ ấy thì gọi là Chân. Kẻ chẳng học đạo cũng có ba hạng. Hạng trên gọi là Tường, hạng kế tiếp gọi là Lương. Hạng dưới gọi là Ương. Hết sức vui sướng gọi là lương, vô cùng khổ sở gọi là ương, chẳng khổ chẳng vui gọi là Tường. Nhưng ba hạng này đều chẳng hội nhập được chỗ Chân.

Nên đó thường chẳng phải là đạo. Thần khí tỏa lên mênh mông. Gió cuốn làm biển lớp lớp sóng vỗ, tâm luôn bị cảnh khuấy động. Thương thay, buồn thay! Luân hồi trong ba cõi, nẻo sinh tử mãi vào ra, sáu đường cứ tới lui nối tiếp. Chẳng thể dùng đạo để cứu vớt, không thể dùng chân lý để dẫn dắt. Bậc Thánh hành hóa cùng xót thương, khác nào mẹ hiền nhớ nghĩ đến con trẻ. Do vậy, dứt việc giáo hóa chẳng đúng thời, nhẫn nại chờ có cơ hội. Đạo lớn là như thế, xưa nay cùng một phép tắc, mẫu mực. Chẳng thể lấy cái hấp tấp vội vàng, chẳng thể dùng cái gắng công quá sức, trong thần có trí, trong trí có bi. Bi cứu độ chẳng được, chớ cho là mệt khốn, vì có thể vượt qua. Việc trở lại như cũ. Phân tích làm sáng tỏ, dốc sức tinh chuyên, thường ở nơi mộng tưởng. Sợ hãi, lo tính tìm kiếm ở bên ngoài, thành ra mất đi nẻo huyền diệu.đục thì nhục nhằn, trong thì thoáng tĩnh; tình chất chứa có nơi có chốn. Khổ thay, thương thay! Chẳng lìa khỏi bao điều phiền nhọc. Như mặt trời ẩn trong đám mây, tuy có ánh sáng mà không soi chiếu. Trí bị che giấu trong mê lầm, tuy chân thật nhưng không diễn đạt được. Sở dĩ như thế là tự mình chưa ra khỏi sự ràng buộc. Do vậy, xa thì chẳng thể gặp. Gần thì chẳng thể lìa. Nên chưa đến với đạo thì chẳng thể làm dối. Ôi! Quyết định quay trở về mà chẳng đoái nhìn ở phía sau, quyết chiến đấu mà chẳng nhìn rõ phía trước. Kẻ quyết học mà chẳng quý nơi thân. Người quyết dẫn dắt mà chẳng quý nơi sự việc. Nẻo vào ấy không dấu vết, lối ra kia không kiếm tìm. Thông hiểu lý chẳng thật có thì mọi nẻo duyên dựa đều tự vắng lặng. Vắng lặng nên chẳng sinh vì thể vốn không tên, tình chất phát của chỗ không tên, lý không gắn với dục bên ngoài. Hằng sa các công đức, tự dần hiện rõ đủ. Hễ sống trong sự chật hẹp thì chẳng biết chỗ rộng lớn của vũ trụ. Hình tướng hư giả đâu rõ cái

bao la của hư không. Nên ở trong tối tăm thì không sáng suốt, ở trong ánh sáng thì không còn tối tăm. Các pháp biến chuyển trong từng sát na, đều chẳng cùng đợi. Vật cách tình lìa, trái với tình khó gặp. Ôi! Quả đỏ mà chứa sâu bọ, trong bị hư mà ngoài vẫn tươi tốt. Tóc và cát sỏi cùng trôi, trên thì trong còn dưới thì sền sệt. Đất nước nằm trong tay kẻ nịnh thì muôn đời không còn khuôn phép. Hình giấu nơi tâm thì muôn vật đều bị khuấy động. Sở dĩ như thế là vì làm hại nhau. Nên vật có linh, linh thì có quái. Quái tất có dục, dục thì có tâm, tâm thì có tình. Tình động là dục, quái phát là tinh. Tinh làm mê hoặc thần, dục làm mê mờ chân. Nên người vì đạo chẳng nên tới gần.

Ôi! Gương xưa soi tinh, tinh nọ tự hiện nguyên hình. Giáo pháp xưa chiếu tâm, tâm kia tự sáng tỏ. Tóm theo trời đất là trên dưới, tóm theo mặt trời mặt trăng là muôn vật. Tóm theo thân tướng là đây kia. Tóm theo tâm ý là phải trái. Như không, đây kia, thì phải trái là gì? Chỉ do vật tùy theo tình biến chuyển. Tình đuổi theo vật dời đổi. Trong ngoài dao động, rõ vật rong ruổi. Sống là người, chết là hồn. Tương tự, tương tục, mộng có hình thân. Kia đúng đây sai, đây đúng kia sai. Dấu chim không vết hiện vẻ lạ lùng. Khó nghĩ khó bàn, tên báo dương bày, nẻo tăm tối với muôn vàn hình tượng. Nhân quả tự buộc ràng, việc nọ như huyễn hóa, vô số hình trạng. Lửa, nước nơi thành trì hảo, đều không hiện thật. Đó gọi là chẳng chân thật, làm mê loạn bao người, lý của sự trong lành tĩnh rỗng, rốt ráo và không thân hình.

Phàm nói về thần thông biến hóa, khác nào rồng bay lên trời. Che trùm cả vũ trụ, cũng như chỗ mây ngưng tụ. Đấy chưa thể cho là quý, đấy chưa thể cho là chân. Nếu chọn lấy chỗ ấy cho là thật thì chưa đúng với đạo. Hoặc có hình tướng mà tươi đẹp. Hoặc có ngôn ngữ mà giải thích. Hoặc có trí tuệ mà thông thái. Hoặc có công dụng mà khéo léo. Như lấy những điều ấy làm đạo thì cũng chưa phải là tốt.

Có thì chẳng thật, tạo tác thì chẳng thường còn. Trời đất vẫn còn bị hủy hoại thì vật dụng làm sao bền được! Chỉ có đạo là không gốc rễ bám víu, trong lặng rỗng thoáng nên mãi tồn tại. Chỉ có đạo, thể là không, mầu nhiệm, luôn là chân thật. Chỉ có đạo là ung dung, xưa nay luôn quý, chỉ có đạo là theo tự nhiên, khiến muôn vật tròn đủ. Nên đạo là không tương không hình, không sự việc, chẳng dấy khởi vọng tâm tà tưởng, mới khéo đem lại lợi lạc cho muôn loài, tạo ơn ích cho con người. Có thể cho rằng tất cả sự vật không có gì là chẳng quen biết. Ôi muôn vật có bạn chỉ mỗi đạo là riêng tồn tại. Bên ngoài thì không có gì khác, bên trong thì chẳng che giấu, chẳng trong chẳng ngoài, bao trùm

cả cõi mênh mông duy nhất. Gồm thâu cả tám nẻo tối tăm, đủ khắp cả muôn vật. Hình trạng ấy cũng không trong không ngoài, chẳng phải lớn chẳng phải nhỏ, chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải sáng, chẳng phải tối, chẳng phải sinh, chẳng phải diệt, chẳng phải thô, chẳng phải tế, chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải mở, chẳng phải đóng, chẳng phải trên, chẳng phải dưới, chẳng phải thành, chẳng phải hoại, chẳng phải động, chẳng phải tĩnh, chẳng phải quay về, chẳng phải đi xa, chẳng phải sâu, chẳng phải cạn, chẳng phải ngu, chẳng phải trí, chẳng phải thuận, chẳng phải nghịch, chẳng phải thông, chẳng phải bít lấp, chẳng phải giàu, chẳng phải nghèo, chẳng phải mới, chẳng phải cũ, chẳng phải tốt, chẳng phải xấu, chẳng phải cứng, chẳng phải mềm, chẳng phải riêng lẻ, chẳng phải đối xứng.

Sở dĩ như thế là vì, như nói về bên trong thì hợp thân cả pháp giới. Như nói về bên ngoài thì hiện đủ cả muôn hình. Nếu nói về cái nhỏ thì bao trùm khắp nẻo. Nếu nói về cái lớn thì hội nhập cả cõi trần. Nếu nói về cái nhất thì đều giữ lấy bản chất, còn nói về cái khác thì thể mầu nhiệm vắng lặng, nói về cái sáng thì sâu xa diệu vợi, nói về cái tối thì tỏa soi càng thông suốt. Như luận về sự sinh thì không dạng không hình. Như nói về sự diệt thì xưa nay luôn mầu nhiệm. Nếu nói về cái thô thì vẫn nhập gọn vào chốn khói bụi. Nếu nói về sâu kín thì chính là dáng vóc của đồi núi. Nếu nói về cái không thì muôn dụng đều ở trong ấy, nói về cái có thì vắng lặng mênh mông. Nói về nẻo mở ra thì chẳng đi vào chốn bụi bặm ô nhiễm, nói về chỗ đóng lại thì bằng nghĩa là không bờ bến. Như nói về trên thì bình đẳng vô tướng, Nói về dưới thì mọi vật không thể so sánh, nói về thành thì có thể dập tắt làm tan vỡ các ngôi sao. Nếu nói về hoại thì cái xưavẫn được giữ vững, thường tồn tại. Như bàn về động thì vắng lặng, đoan nghiêm, nói về tĩnh thì lớp lớp bận bịu, gấp gáp, nói về nẻo quay về thì đi tới mà chẳng bỏ, nói về đi xa thì hợp với vật để trở lại. Nếu nói về chỗ sâu thì muôn vật cùng sử dụng. Nói về chỗ cạn thì gốc rễ chẳng thể tìm. Nói về ngu thì tính toán áp dụng muôn đường, nói về trí tuệ thì im lặng hoàn toàn. Nói về nghịch thì có tin dựa, nói về thuận thì vật chẳng thể kềm chế, nói về thông hợp thì chẳng đạt được dấu vết nhỏ bé, nói về bít lấp thì ra vào rộng thoáng, nói về nghèo thì muôn đức ngàn báu. Nói về giàu thì trống rỗng không ai, nói về mới thì nhân đã tạo từ xưa. Nói về cũ thì vật chẳng thể làm cho dơ bẩn, nói về chỗ tốt thì không vật nào giữ được. Nói về cái xấu thì vật mới đầu tương đồng. Nói về sự cứng thì bẻ gãy chẳng chút tổn thương, nói về mềm thì dùng sức mạnh để khuất phục cũng chẳng nghiêng ngả.

Như nói về sự riêng lẻ thì hằng sa vật là họ hàng, nói về vật đối xứng thì chỉ mỗi một mình tụ hội, v.v...

Cho nên đạo chẳng dùng một tên để gọi, lý chẳng thể dùng một nghĩa để bày. Chỉ xin trình bày tóm lược, sao có thể cho là đạt được tận cùng bờ mé? Thế nên chém đầu, tự đốt thân hình, cái không ấy là làm tổn giảm tự sinh. Thuốc sống lâu đủ loại, cái không ấy là để nuôi dưỡng nẻo sinh. Nên cái sinh chân thật là chẳng diệt, cái diệt chân thật là chẳng sinh, có thể gọi là luôn diệt, có thể gọi là thường sinh. Cái có ấy là yêu sinh ghét diệt, nên đó là chẳng tỏ ngộ về thường diệt. Yêu diệt ghét sinh thì đó là chẳng tỏ ngộ về luôn sinh. Nẻo mê ngộ với hai tên gọi ấy là chẳng thấy được sự thành tựu chân thật. Ý tưởng về sự lấy, bỏ luôn gắn theo tình luống dối, nên luôn không chẳng có, thường có chẳng không. Cả hai chẳng đối đãi nhau, mỗi câu đều là tông chỉ. Vì thế bậc Thánh, thuận có nói có, thuận không giảng không. Không chẳng trái với không, hai lời chẳng làm hại nhau, hai nghĩa thông nhau. Cho đến nói ngã cũng chẳng trái với vô ngã, nói sự cũng chẳng trái với vô sự. Do đó chẳng nên bị lệ thuộc vào sự chuyển biến của ngôn ngữ. Ôi! Đúc vàng là người, chỉ xem nơi người, chẳng nhìn thấy vàng, tên ấy là mê, tướng ấy là lầm. Sỡ dĩ như thế là vì, đều đánh mất chân. Cho nên tất cả đều huyễn, luống dối chẳng thật. Biết huyễn là huyễn, giữ lấy chân, ôm lấy cái duy nhất. Chẳng bị nhiễm bởi vật bên ngoài, trong lành rộng thoáng như cõi mênh mông không gì hơn. Thế thì mất cái gì? Mất tâm mất ý, thể lìa các bệnh. Một tướng chẳng sinh, lành dữ vắng lặng. Lành còn chẳng theo, dữ đâu tạo tác? Việc việc dữ lành, cả hai đều chẳng nương.

Con đường đi thẳng vào đạo, trong rỗng ngoài tĩnh, như nước lắng trong, muôn hình sáng rõ. Ý kia chẳng chìm, tâm nọ chẳng nổi. Chẳng ra chẳng vào, vắng lặng như như, trong ngoài chẳng liên quan, biết vật chẳng liên quan, đều nhận lãnh chỗ duy nhất.

Lại nên diễn đạt như thế nào? Lửa không đợi mặt trời mới nóng. Gió chẳng nhờ ánh trăng mới mát. Đá cứng ở dưới nước, ngày đêm phó mặc vẫn còn sáng. Sáng tối tự nhiên, khô ướt cùng chốn. Vật hãy còn chẳng cùng mượn, huống chi là Đạo. Vua xem muôi loài trong vũ trụ là người. Người quy thuận vua. Vua nương tựa nơi người. Hợp lại là đồng nhất, tên gọi ấy là Phật. Ba cõi riêng tôn quý, không vật gì chẳng biết rõ. Chẳng phải tạo tác mà là tạo tác, mọi tạo tác đã hoàn tất, và thầy của trời người đúng là bậc Chánh Biến Tri, quyền biến ứng hiện hình tướng sự việc, dẫn dắt muôn loài đau khổ, lý tĩnh rỗng không, ánh sáng

còn hơn cả mặt trời tỏa chiếu. Soi tỏ khắp mười phương, trên hợp dưới tốt. Chẳng muốn khác người. Chẳng muốn khác cảnh. Chẳng muốn khác nghĩa. Chẳng muốn khác duyên. Bình đẳng khônh hai, một thân viên thông, có thể gọi là cái chân của hình tượng chung, lý ấy khó thấyl giả bày phương tiện, nói năng luận bàn, cân nhắc gạn hỏi, dùng vật mà hiện. Ôi! Ngoài dục là cảnh, trong dục là thân, hiểu dục là tâm. Giữ lấy trần cảnh là cõi Dục. Dựa vào thân hình là cõi Sắc. Nương vào suy lường của tâm là cõi Sắc, dứt ba thứ ấy, gọi là Đạo Đế. Sự dứt trừ của Đế là Đạo. Nhưng Đạo ấy chỉ là phương tiện, chưa phải là chân thật.

Luống dối, ba cõi chẳng thật. Huyễn, mộng, sáu đường không vật. Chẳng bỏ một pháp, chẳng chứng một pháp. Tánh vốn thanh tịnh như chân lý tự nhiên, mà gọi là Đạo lớn. Do đó nên xem khắp mọi nơi chốn, không đâu chẳng là bậc chân nhân. Ai đạt được lý đó thì cùng bậc cùng hạng. Kẻ học thì ít, người đạt được càng kém, có thể gọi đó là cõi mênh mang mịt mờ khó tỏ. Người hiểu biết là thầy, kẻ được hóa độ là hàng kém cõi. Tâm vắng lặng dứt mọi nẻo biến động tạo tác. Tạo tác mà không làm, không làm mà làm vì không đối tượng nào mà không làm. Hòa với ánh sáng để nhận lấy sự vật, không hề bị sự vật ràng buộc. Ôi! Trời đất, vũ trụ có trong một báu. Bí mật ở chỗ hiện ra dáng núi, biết sự tỏ chiếu linh diệu của vật, trong ngoài đều không. Lặng lẽ khó thấy, gọi đó là sự mầu nhiệm tột bậc. Cái khéo léo hiện rõ nơi dấu hiệu của mầu sắc nhỏ nhiệm. Chỗ diệu dụng ở nơi khoảng hư không. Hóa hiện trang nghiêm không lay động, riêng lẻ mà không gì sánh nổi. Âm thanh phát ra tiếng vang huyền diệu; màu sắc phê bày bao dung mầu tươi đẹp. Cái thấy tận cùng là không nơi chốn, đối tượng, gọi đó là không không. Chỉ giữ lại âm thanh, chẳng thấy dáng hình. Chỉ lưu lại công đức, chẳng còn thấy nghi dung. Chốn tối chốn sáng đều soi chiếu rõ, sự lý cùng thông hợp thênh thang. Sắc báu thâu tóm vô vàn cảnh sắc, là của chân thật muôn vạn hình tượng. Sự tạo tác ấy là hình, sự vắng lặng ấy là sâu xa. Gốc thanh tịnh chẳng phải là ngọc sáng, pháp nhĩ thành tự tròn đầy. Ánh sáng hơn hẳn mặt trời, mặt trăng, đức độ vượt hẳn cả trời cao. Muôn vật không tạo tác, tất cả là vô danh (không tên gọi). Chuyển biến khắp trời đất, dọc ngang tự tại diệu dụng Hằng sa, lúc đất trời còn mờ mịt đã thành, ai nghe mà chẳng ưa thích, ai biết mà chẳng kinh sợ. Do đâu mà khiến vật báu vô giá ấy, bị chìm khuất nơi hố sâu của Ấm, Nhập. Buồn thay! Thương thay! Chính là tự mình xem thường, tối đâu do sáng vật báu ấy luôn rạng ngời, tỏa chiếu khắp mười phương. Vắng lặng chẳng động, nhưng diệu dụng ứng hiện rõ ràng uy nghiêm. Hợp

thanh hợp sắc, thuận âm thuận dương. Kỳ diệu, đặc biệt, không gốc rễ, rỗng lặng luôn tồn tại. Liếc mắt chẳng thấy, lắng tai chẳng nghe. Gốc ấy thì mịt mờ, sự hóa hiện ấy thì thành hình. Sự xử ấy là bậc Thánh, cái dụng ấy thì linh diệu. Có thể gọi đó là chỗ tinh túy của Đạo. Chỗ tinh túy đó là rất chân thật, là nhân của muôn vật. An nhiên thường trụ cùng một bậc với Đạo. Nên kinh nói rõ: Hễ tâm thanh tịnh thì cõi Phật thanh tịnh, thể hiện diệu dụng trong vũ trụ với muôn vàn hiện tượng, chính là bậc Thánh.

PHẨM THỨ HAI: THỂ LY VI THANH TỊNH

Hội nhập là Ly, xuất phát là Vi. Biết nẻo nhập thì bên ngoài Ly, cảnh không còn đối tượng để nương dựa. Rõ lối xuất phát thì bên trong Vi, tâm không có tạo tác. Tâm ở trong không có tạo tác, mọi nhận thức chẳng thể chuyển dời. Cảnh ở ngoài không còn đối tượng để nương dựa, thì muôn vật chẳng thể buộc ràng. Muôn vật không thể ràng buộc thì sự suy nghĩ chẳng rong ruổi. Mọi nhận thức chẳng thể chuyển dời, thì nẻo vắng lặng chẳng thể bàn luận. Có thể gọi đó là thể vốn thanh tịnh, chính là Ly Vi. Y cứ vào chỗ nhập nên gọi là Ly. Dựa theo chỗ dụng nên gọi là Vi. Lẫn lộn mà là một, nên không Ly không Vi. Thể nơi Ly chẳng hề nhiễm, không nhiễm nên không tịnh. Thể nơi Vi chẳng thể hiện hữu, không hiện hữu nên không nương dựa. Cho nên dụng mà chẳng phải có, vắng lặng mà chẳng phải không. chẳng phải không nên chẳng phải đoạn. Chẳng phải có nên chẳng phải thường. Ôi tánh của Ly, Vi là chẳng phải lấy chẳng phải bỏ, chẳng phải tu chẳng phải học, chẳng phải là xưa không nay có, chẳng phải xưa có nay không, cho đến một pháp chẳng sinh, một pháp chẳng diệt. Chẳng phải thuộc về ba cõi. Chẳng phải đối tượng do sáu cõi biến hóa. Chẳng phải chỗ đổi thay của ngu, trí. Chẳng phải chỗ chuyển biến của chân vọng. Thường bình đẳng hiện khắp, tất cả đều tròn đầy. Hợp lại thành một, chính là khuôn mặt của sự ứng hóa trong pháp giới rộng lớn. Mê lầm thì trãi qua bao kiếp mà cứ mãi tu. Tỏ ngộ thì ứng hợp với Thể mà an định. Phàm vọng có đối tượng ham muốn, do chẳng quán tưởng về Ly, vọng khởi có đối tượng tạo tác, là do chẳng xem xét về Vi, chẳng xem xét về Vi, thì bên trong khởi ác kiến. Chẳng quán tưởng về Ly,thì bên ngoài khởi phiền não cấu uế. Bên ngoài dấy khởi phiền não cấu uế, nên bên ngoài là cảnh phiền não của ma nhiễm loạn, bên trong khởi ác kiến, nên bên trong là tà kiến mê hoặc. Đã rõ trong ngoài thường duyên sinh, nên biết tông chỉ của bản tánh như nhiên còn ẩn khuất.

Do vậy, mê lầm về Ly bị vọng nhiễm là phàm phu, mê chấp về chỗ nhiễm vọng nhiễm nơi Ly là Nhị thừa. Thông hiểu bản tánh là Ly, đó là Bồ-tát. Tỏ ngộ, thấy biết Ba thừa không khác, đó chính là Phật, chân thật bình đẳng. Nhưng, Lý rất mực sâu xa mầu nhiệm, chẳng thể dùng ngôn từ diễn đạt mà hiển bày được. Chẳng thể dùng hình tướng chỉ ra để nhận biết được. Hễ muốn chỉ ra tướng ấy thì mê chấp vào không tướng. Muốn làm hiển bày lời giảng nói thì lại mê chấp chỗ không giảng nói. Nhưng muốn chẳng giảng nói, chẳng chỉ bày thì phải

khó khăn trong việc truyền đạt ý nghĩa. Nên Ly Vi của đạo mầu nhiệm, Lý tột cùng khó hiểu bày. Ôi! Sỡ dĩ gọi là Ly vì thể chẳng kết hợp với vật, chẳng cùng phân ly với vật, ví như gương sáng thì phản chiếu muôn hình tượng, nhưng gương sáng ấy chẳng kết hợp với các hình ảnh, cũng chẳng chia lìa với Thể. Lại như hư không thu vào tất cả, nhưng không có chỗ nào bị cấu nhiễm vướng mắc. Năm sắc chẳng thể làm ô uế. Năm ấm chẳng thể làm nhiễm loạn. Muôn vật chẳng thể trói buộc. Vô vàn hiện tượng chẳng thể khiến cho lẫn lộn, nên gọi là Ly. Sỡ dĩ gọi là Vi, vì Thể linh diệu không hình, không sắc, không tướng, nhưng công dụng thì ứng hợp với muôn mối mà chẳng thấy dung mạo, chứa đựng ẩn giấu trăm thứ khéo léo mà chẳng hiển bày công đức. Xem kỷ chẳng thể thấy, lắng nghe chẳng thể nghe. Song có hằng sa muôn đức chẳng thường, chẳng đoạn, chẳng lìa, chẳng tan. Nên gọi là Vi. Như thế thì hai chữ Ly Vi bao trùm những điểm chính yếu của Đạo. Sáu nhập không chút dấu vết gọi là Ly. Muôn dụng đều vô ngã gọi là Vi, Vi tức là Ly, Ly tức là Vi. Chỉ dựa theo sự việc từ gốc mà nói ra hai tên gọi, nhưng Thể là một. Phàm tu tập đạo pháp đều phải dứt trừ phiền não, mong chứng Bồ-đề, bỏ Tiểu thừa, hướng về dụng rộng lớn. Nhưng trong Lý mầu nhiệm đều không có việc ấy. Thể là Ly, vốn không có phiền não để dứt trừ, không có cổ xe nhỏ để từ bỏ. Thể là Vi, không có Bồ-đề để mong chứng đắc, không có dụng lớn để nhìn về, vì sao? Vì không một pháp nào để tương ứng. Vì vậy nên bậc Thánh chẳng dứt trừ vọng, chẳng chứng đắc chân, có thể gọi là muôn dụng mà tự nhiên. Người cầu pháp không có đối tượng để mong cầu, nên cái vẻ sơ sài chân chất của vô danh, cũng xem như chẳng dục. Đó có thể gọi là Diệu giác. Ôi! nói về Ly Vi, vọng thức chẳng nhận thức được, tà trì chẳng hiểu biết được. Thế nào là vọng thức? Đó là sáu thức. Thế nào là tà trí? Đó là hai Trí. Do đó thể chân thật là một, chẳng thể là đối tượng nhận thức của hai Trí. Thể không có vật nên chẳng phải đối tượng lãnh hội của sáu thức. Không có một pháp từ ngoài tới, chẳng có một pháp từ trong ra. Lại không có pháp nhỏ nào hòa hợp mà sinh. Có thể gọi đó là cảnh giới tái sinh, là cõi chân thần. Thể lìa tất cả mọi nhận thức, nên chẳng thể dùng ý để suy lường. Thể lìa tất cả mọi hạn lượng, nên chẳng thể dùng ngôn từ để thâu tóm. Do vậy mà Duy-ma lặng thinh, Như lai im tiếng. Tuy giảng nói vô số các thừa đều là phương tiện để mở bày, chỉ rõ, tỏ ngộ, hội nhập tri kiến của Phật. Phàm nhận biết là nhận biết về Ly, thấy rõ là thấy rõ về Vi. Nên kinh nói: “Thấy rõ về Vi gọi là Phật, nhận biết về Ly gọi là pháp”. Vì vậy biết về Ly nên chẳng kết hợp với tất cả phiền

não. Nhờ thấy rõ về Ly nên chẳng gắn bó với luống dối. Không còn luống dối thì cái lý của bản tánh như nhiên hiển bày, dứt hết phiền não thì ngọc sáng tự nhiên. Ôi nghĩa của Ly. Vi chẳng phải một, chẳng phải hai, chẳng thể dùng ngôn từ giảng nói để có thể hiển bày. Chỉ nên dùng tâm sâu xa để lý giải về Thể, soi sáng hiện tiền. Đối cảnh tâm lặng, gặp duyên chẳng động. Chớ nên theo Ly Vi, rong ruổi với thức, miệng nói tâm trái, lý sẽ chẳng thật. Có thể gọi là không ngày không đêm, không yên tĩnh không huyên náo. Chuyên nhất chẳng dời, mới được kết hợp. Nếu vọng chấp có đối tượng để lấy, vọng chấp có đối tượng để bỏ, vọng chấp có đối tượng để tu, vọng chấp có đối tượng để đạt, đều chẳng hội nhập chỗ chân thật, trái với nghĩa của Ly Vi, hủy hoại pháp của đạo lớn. Gọi là chân là do chẳng ứng hợp với mong tìm vì bên ngoài không có đối tượng để đạt đến. Gọi thật là do chẳng ứng hợp với sự tu tập, vì bên trong không có đối tượng để chứng đắc, chỉ dốc dứt sạch vọng tưởng thì Ly Vi mới hiện rõ.

Ly là rỗng lặng, Vi là trống rỗng. Rỗng lặng tĩnh mịch, nên gọi là Ly Vi. Bậc Thánh sở dĩ không có vọng tưởng vì đã thấu đạt về Ly. Sở dĩ có được diệu dụng đặc biệt là vì không tỏ về Vi. Vi nên không tâm, Ly nên không thân, thân tâm cùng mất thì trí linh diệu riêng còn. Dứt hẳn bờ mé có không, dứt hết chốn ngụ của ngã sở. Pháp giới như trời, diệu dụng đầy đủ, sáng rõ như lại không sinh. Nên bậc Thánh ở nơi vô vi mà hành hóa, giáo pháp mà không lời, lý sâu xa ứng hợp. Vắng lặng không người, do đó mà gồm chung cả mọi hình tượng tổng quát, bao gồm muôn vật, ví như hư không.

Ôi, kẻ mê lầm, vô ngã cho là ngã, nên bên trong sinh điên đảo về ngã. Do trong sinh điên đảo về ngã nên lý mầu của bậc Thánh chẳng thông tỏ. Diệu lý của bậc Thánh chẳng thông tỏ, nên bên ngoài có chỗ được đặt để, bên ngoài có chỗ được đặc để nên trong ngoài sinh chướng ngại. Trong ngoài đã sinh chướng ngại thì sự vật diệu lý chẳng thông hợp. Bèn vọng khởi các dòng. Lẫn lộn ở chỗ soi chiếu nẻo phi, muôn hình tượng chìm mất, nên tông chỉ duy nhất, chân thật trở thành nhiễu loạn. Các thứ kiến chấp tranh nhau dấy lên. Vì trôi giạt vô định, nên mới tạo ra sự bàn luận về Ly Vi, nhằm làm hiển bày thể mầu nhiệm sâu xa. Người học hỏi cố gắng suy nghĩ, có thể biết được hư thật.Ôi! sắc pháp như hình bóng, thanh pháp như tiếng vang, nhưhg dùng hình bóng, tiếng vang nhằm nói bày, chỉ rõ, vẫn chưa đủ để cho là chân thật. Nên ngón tay chẳng phải mặt trăng, ngôn từ chẳng phải là đạo. Hội nhập đạo thì không còn ngôn từ. Thấy mặt trăng thì không còn ngón tay. Bởi

vậy, kẻ mê lầm về Ly tức là các thứ ma. Yêu thích giữ lấy các cảnh nên tham đắm sinh tử. Mê lầm về Vi tức là ngoại đạo. Chẳng phân biệt suy tìm mà các thứ kiến chấp xuất hiện đầy dẫy.

Về gốc rễ của các thứ kiến chấp thì chẳng ngoài có không. Thế nào là có? Đó là chỗ tạo tác của chỗ có vọng. Thế nào là không? Là xem xét chỗ không đạt được chính do nơi hai kiến chấp có không, liền khởi vô số các thứ kiến chấp, các kiến chấp đã dấy là tà kiến, chẳng chân thật, nên gọi là ngoại đạo, còn về gốc rễ của sinh tử, đó là còn mất. Thân còn là sinh, thân mất là diệt. Vọng tưởng chấp trước, giữ lấy cảnh giới bên ngoài gồm đủ thân kiến. Tham ái nơi chốn sinh ra cao quý ở vị lai, sẻ thọ nhận quả báo tốt đẹp. Nên gọi đó là ma. Nếu lấy giải thể là Ly thì đối với tất cả các pháp chẳng chấp trước không có sự tham ái cấu nhiễu, tức vượt khỏi cảnh giới ma. Nếu thông tỏ thể là Vi thì tất cả các pháp đều vắng lặng, không có vọng tưởng tức vượt qua vô số các thứ tà kiến của ngoại đạo. Nên kinh dạy: “lìa tự tánh, rất sâu xa mầu nhiệm”. Do vậy, Vi là không có kiến chấp, Ly là không có vướng mắc. Không kiến chấp, không vướng mắc, tịnh diệt là an vui. Thế nào là khổ? Do chẳng thông tỏ về Vi nên bên trong có đối tượng để nhớ nghĩ. Chẳng thấu đạt về ly thì bên ngoài có đối tượng nương tựa, bên ngoài có đối tượng nương dựa tức là tham, bên trong có đối tượng để nhớ nghĩ tức là duyên. Tham duyên đã khởi, thì đó là chỗ bị sai khiến theo cảnh giới ma. Ngày đêm càng hiện rõ, không lúc nào ngừng, chịu đủ các thứ phiền não nhọc nhằn, nên gọi là khổ. Thế nào là vui? Vì thông hiểu về vi, nên bên trong không có đối tượng để nhớ nghĩ. Do thấu đạt về Ly, nên bên ngoài không có đối tượng để nương dựa. Bên ngoài không có đối tượng nương dựa nên không tham, bên trong không có đối tượng nhớ nghĩ nên không duyên, không duyên nên không bị muôn vật trói buộc, cũng không bị các thứ phiền não sai khiến. Thanh tịnh, rỗng lặng, tịnh mịch, không còn bị trói buộc, tự tánh giải thoát, nên gọi là vui.

Ôi, Ly tức là lý, vi tức là mật. Thế nào là Lý? Chẳng lìa tất cả các vật. Thế nào gọi là mật? Cái dụng hiển bày được ẩn giấu khéo léo. Lại nữa, Ly tức là không, vi tức là có. Không nên vô tướng, có nên nhiều hình. Vì thế chẳng phải có chẳng phải không là tông chỉ của muôn pháp. Chẳng phải không chẳng phải có là mẹ của muôn vật. Chỗ ra thì không phương, chỗ vào thì không chốn. Chứa đựng muôn loài mà chẳng tạo việc, ứng hóa muôn mối mà chẳng làm chủ. Vì vậy, ngôi nhà nhỏ mà dung lượng mênh mông, chỉ một niệm mà thông đạt khắp. Tâm chẳng phải lường tính được, ý chẳng thể nhận thức, có thể gọi đó là an trụ nơi

diệu lực của sự giải thoát chẳng thể nghĩ bàn. Sao cho chẳng nghĩ bàn là thể nơi Ly V? Sao gọi giải thoát là không còn bị ràng buộc? Ly là pháp, vi là Phật. Hòa hợp chẳng hai thì gọi là Tăng. Nên ba tên gọi mà là một thể, một thể mà ba tên gọi. Hòa hợp nên không phân biệt, quay về gốc không tên.

Lại nữa, Ly là Dung, Vi là dụng. Dung nên chứa đựng cả cấu uế, dụng nên không có bạn bè. Không có bạn đồng hành tức là luôn thể hiện sự biến hóa mầu nhiệm. Chứa đựng cả cấu uế nên muôn loài đều có thể cùng ở. Lại, không mắt không tay là Ly, có thấy có nghe là Vi. Vô ngã không tạo tác là Ly, có trí có dụng là Vi. Không tâm không ý là Ly, có thông có đạt là Vi.

Thêm nữa, Ly là Niết-bàn, Vi là Bát-nhã. Bát-nhã nên công dụng lớn được phát huy mở rộng. Niết-bàn nên vắng lặng hoàn toàn. Hoàn toàn tuyệt đối nên phiền não mãi mãi dứt sạch. Diệu dụng lớn nên sự giáo hóa của bậc Thánh là vô cùng. Nếu người không thấu đạt về Ly Vi, thì dốc tu khổ hạnh đầu đà, xa lìa trần cảnh, dứt trừ tham sân si, thể hiện thành tựu nhẫn nhục, trải qua Vô lượng kiếp, rốt cuộc không hội nhập chỗ chân thật. Vì sao? Vì đều dựa vào chỗ hành hóa chấp là chính, trụ nơi chứng đắc chấp là có, chẳng lìa bỏ các thứ kiến chấp mộng tưởng, điên đảo. Nếu lại có người hiểu về Thể là Ly Vi, tuy vẫn còn vọng tưởng tập khí hiện hành cùng phiền não, nhưng thường xuyên hiểu biết về nghĩa mầu của Ly Vi, thì người ấy chẳng bao lâu sẽ hội nhập nẻo chân thật nơi đạo pháp vô thượng. Vì sao? Vì đã thông tỏ cội rễ của chánh kiến.

Hơn nữa, nói về Ly là đối với sáu nhập, nói về Vi là đối với sáu thức. Nếu hợp chung sáu thành một, vắng tĩnh không vật, chẳng phải là năm, bốn, ba, chẳng phải là chín, tám, bảy. Chỉ vì bậc Thánh trong việc ứng hợp với căn cơ nói bày giáo pháp, nhằm đối trị mê chấp không giống nhau, nhưng trong lý rốt ráo thì hoàn toàn không có danh tự. Ví như hư không, lìa số lượng, chẳng phải số lượng, lìa tánh, chẳng phải tánh. Chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải cảnh giới, chẳng phải lìa cảnh giới, chẳng phải dùng ngôn từ giảng nói. Vượt quá giới hạn của văn tự, ra ngoài dùng so lường của tâm, chẳng có đến đi, chẳng có ra vào. Ôi về kinh luận thì, đều dựa theo nẻo thường tình để phá trừ sự lượng tính của các căn. Dùng vô số phương tiện đều chẳng trụ chấp nơi hình tướng sự việc. Như chẳng trụ chấp nơi hình tướng sự việc thì chẳng cần tới tất cả ngôn từ giảng nói, cùng sử dụng ý nghĩa của Ly, Vi. Nên kinh nói rõ: "Tùy nghi giảng nói giáo pháp, diệu dụng sâu xa

khó lãnh hội!”. Tuy nói về vô số các thừa, đều là pháp quyền biến tiếp ứng tạo phương tiện giúp đạo, rõ ràng chẳng phải Niết-bàn, giải thoát rốt ráo. Ví như có người ở trong hư không vẽ ra vô số hình sắc, tạo ra vô vàn âm thanh, nhưng hư kia thật sự không có hình tướng đổi khác, cũng không nhận sự biến động gì cả. Nên biết hóa thân Chư Phật, cũng nói pháp giống như thế. Đối với “Thật Đế” hoàn toàn chẳng có một khác. Vì vậy, trời đất chứa đựng Ly, hư không bao gồm Vi; muôn vật dao động, tạo sự biến hóa như là vô Vi.

Ôi! Trong thần có trí, trong trí có thông. Thông có năm thứ, Trí có ba thứ. Năm thông gồm: Một là đạo Thông, hai là Thần thông, ba là y Thông, bốn là báo Thông, năm là yêu Thông. Thế nào là yêu Thông? Như loài Hồ Ly già biến thành tinh của cây đá, dựa giẫm vào thân người có sự thông hiểu kỳ lạ, đó là yêu thông. Thế nào là Báo Thông? Như quỷ thần biết chống lại sự biến hóa của các vị trời, rõ về Trung ấm, sinh làm rồng thần biến hóa. Đó là Báo thông, thế nào là Y thông? Dựa theo pháp mà biết duyên nơi thân thể sử dụng, nương theo bùa phép mà qua lại, biến hóa mầu nhiệm, dùng thuốc cứu người đó là Y thông, thế nào là Thần thông? Tâm vắng lặng soi tỏ các vật, vận mạng từ đời trước đã nắm rõ, vô số sự phân biệt đều tùy theo diệu lực của định, đó là Thần thông. Thế nào là Đạo thông? Tâm không định ứng hợp với vật, theo duyên biến hóa hiện trong muôn loài, rõ muôn pháp như bóng trăng đáy nước, hoa đốm trong hư không, là hình bóng, v.v không chủ, đó là Đạo thông.

Thế nào là Ba Trí? Đó là:

a/ Chân Trí.

b/ Nội Trí.

c/ Ngoại Trí

- Ngoại trí là sự phân biệt các căn, biết rõ trần cảnh, xem rộng xưa nay, thâu tóm mọi sự việc ở thế gian.

- Nội trí là tự biết nhận về vô minh, dứt trừ phiền não, tâm ý tịnh tĩnh, dứt sạch mọi thứ có không.

- Chân trí là thấu tỏ về Thể vốn không vật, xưa nay vắng lặng, sự thông đạt không bến bờ, sạch nhỏ là không hai, nên chân Trí không tỏ về đạo, chẳng thể dùng tên để gọi. Mọi thứ có còn lại đều là tà ngụy. Ngụy tức là chẳng chân. Tà tức là chẳng chánh. Tâm bì lầm loạn sinh mê chấp nơi Thể tánh. Vì thế, lãnh hội sâu xa về Ly Vi thì thấu đạt muôn vật. Tự tánh vốn chân vượt hơn muôn loài. Phàm nhận biết thì có tà chánh, thông đạt thì có chân ngụy. Nếu chẳng phải là mắt pháp tinh

tường thì khó có thể giải thích. Do đó nơi thế tục phần nhiều tin theo tà ngụy, ít tin theo nẻo chánh, chân. Giáo pháp lớn phải dừng việc hành hóa, còn cổ xe nhỏ thì hiện được sử dụng. Nên biết, lý mầu nhiệm thật khó hiển bày.

Phàm ly là không thân, Vi là không tâm. Không thân nên thân lớn, không tâm nên tâm lớn. Tâm lớn nên bao trùm cả muôn vật, thân lớn nên ứng hiện đầy khắp không cùng. Cho nên, chấp thân là thân thì mất đi sự ứng hiện rộng lớn. Chấp tâm là tâm thì mất đi trí tuệ lớn. Nên ngàn kinh muôn luận đều nói giảng là nên lìa bỏ chấp đối với thân tâm. Phá trừ sự chấp trước ấy thì mới hội nhập cảnh giới chân thật. Ví như thợ chuyên đúc kim loại phải nung chảy quặng, lựa lấy kim loại thì mới tạo ra các đồ dùng. Nếu chấp có thân thì có sự ngăn ngại của thân. Do thân bị ngăn ngại nên pháp thân ẩn giấu trong hình tướng lờ mờ. Như chấp có tâm thì có sự chướng ngại của tâm. Tâm bị chướng ngại nên chân trí ẩn tàng trong suy nghĩ, nhớ tưởng. Cho nên đạo lớn chẳng thông, lý mầu bị chìm khuất. Trong thì sáu thần loạn động, ngoài thì sáu cảnh duyên dựa, ngày đêm cứ tiếp nối không hề dừng nghỉ.

Ôi! Chẳng quán tưởng trong tâm thì chẳng thấy được Vi, chẳng xem xét nơi thân thì chẳng thấy được Ly. Nếu chẳng thấy được Ly Vi thì đã đánh mất nẻo chủ yếu của đạo. Nên kinh chép: "Phật giảng nói chẳng phải thân mới gọi là thân lớn" cũng là ý ấy. Đó gọi là phá trừ quyền để quay về thật, hủy bỏ giả để trở về chân. Ví như người làm nghề kim hoàn nấu chảy vàng để làm các nữ trang: ở đây là diệt hình tướng, tạo nên một hỗn hợp để dẫn tới việc nặn đúc lớn lao. Nói sự nặn đúc lớn lao chính là đạo lớn, ở trong sự nặn đúc của đạo lớn ấy, biến tạo vô cùng, dẫn ra muôn ngàn nẻo chính. Hoặc thành hoặc hoại thì thể vẫn không thêm bớt. Nên kinh nói: "có Phật hay không Phật thì tánh tướng vẫn thường trụ". Sở dĩ nói tướng dung hợp chỉ vì người ngu muội chấp có tướng, sợ không tướng, cho nên nói về tướng là nhằm phá trừ ngoại đạo chấp vô tướng, sợ hữu tướng. Sở dĩ nói về Trung đạo là nhằm khiến cho thấy hữu tướng chỉ là một. Đây đều là phá chấp trừ nghi, ngôn từ chẳng thể diễn đạt hết lý. Nếu có người hiểu rõ tướng là không, các pháp đều bình đẳng không hai, không lấy không bỏ, không đây không kia, cũng không có khoảng giữa, thì chẳng nhờ bậc Thánh giảng nói mà tự thông đạt. Phàm cho tướng là không tướng tức tướng mà là không tướng, nên kinh chép: "Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt trừ không." Ví như nước chảy, gió thổi mạnh tạo nên bọt nước, thì bọt nước ấy là nước, chẳng phải bọt nước ấy diệt trừ nước. Phàm cho

vô tướng là tướng thì không tướng mà có tướng. Kinh chép: “Không tức là sắc, sắc là vô tận”. Ví như bọt nước bị vỡ thì trở lại thành nước, nước là bọt nước, chẳng phải nước lìa bọt nước. Phàm yêu thích hữu tướng sợ vô tướng là do chẳng rõ có tướng tức là không tướng. Yêu thích vô tướng sợ hữu tướng là do chẳng rõ không tướng tức là có tướng. Do đó, có tướng và không tướng, tất cả đều ở chỗ cái Trung ấy. Giác ngộ điều đó gọi là Phật, tức mê vọng chẳng còn khởi. Mê vọng đã dứt hết thì gốc là chân thật. Ôi tướng của vô tướng gọi là Ly. Thể của Ly là vô tướng. Tướng tức là vô tướng gọi là Vi, thể của vi chẳng phải vô tướng. Do vậy người hành đạo, sống cũng chẳng vui, chết cũng chẳng buồn. Vì sao? Vì sinh là nổi trôi, chết là dừng nghỉ. Vì sống là biến hóa, chết là chân thật. Nên kinh chỉ rõ: “Dấy khởi thì chỉ có pháp dấy khởi, dứt diệt thì chỉ có pháp dứt diệt.”

Lại nữa, pháp ấy đều chẳng biết. Khi dấy khởi chẳng nói là ta dấy khởi. Lúc dứt diệt chẳng cho là ta dứt diệt. Ôi! Trí lớn là không trí, giác ngộ rộng lớn là không giác ngộ. Lý của cõi chân là không, chẳng thể nói bày, chỉ gọi. Vì thế, Niết-bàn là vắng lặng lớn, Bát-nhã là vô tri. Pháp thân tròn đầy, tất cả mọi hình tướng về hạn lượng đều vắng lặng.

PHẨM THỨ BA: BẢN TẾ RỖNG LẶNG HUYỀN DIỆU

Nói về bản Tế tức tánh Niết-bàn vô ngại của tất cả chúng sinh. Thế nào là bỗng dưng có tâm vọng và vô số các thứ điên đảo như thế? Chỉ vì một niệm mê lầm. Niệm ấy từ một dấy khởi, cái một đó thì từ nơi chẳng thể nghĩ bàn dấy khởi, mà nghĩ bàn tức là không có đối tượng để dấy khởi. Nên kinh chép: "Đạo mới đều sinh ra một. Một là vô vi, một sinh hai. Hai là vọng tâm. Do biết một tức chia làm hai. Hai sinh âm dương, âm dương là động tĩnh. Do dương là trong, âm là đục nên khí trong suốt bên trong vắng lặng là tâm. Khí đục bên ngoài ngưng đọng là sắc. Túc có hai pháp tâm, sắc. Tâm ứng hợp ở dương, dương ứng hợp ở động sắc, ứng hợp ở âm, âm ứng hợp ở tĩnh. Do tĩnh nên mới cùng với sự thần hóa tự nhiên (Huyền Tẫn) thông hợp. Trời đất giao hòa kết hợp, chính là chỗ tất cả chúng sinh đều bẩm thọ khí vắng lặng của âm dương mà sinh. Vì thế do một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh ra muôn pháp. Đã duyên vào vô vi mà có tâm, lại duyên vào có tâm mà có sắc. Nên kinh chép: "vô số thứ tâm sắc". Như thế thì tâm sinh muôn điều nghĩ, sắc khởi muôn mối. Nhân nghiệp hòa hợp nên thành hạt giống của ba cõi. Sở dĩ có ba cõi, là do chấp tâm là gốc, mê lầm bản tánh như nhiên (chân nhất). Tức có ô trược, nhục nhằn sinh ra khí vọng. Khí vọng được gạn lọc trở nên trong lặng là cõi Vô Sắc. Đó gọi là tâm. Đục được lắng dần, hiện rõ là cõi sắc, đó gọi là Thân. Phần cặn đục nhơ bẩn được phân tán là cõi Dục, đó gọi là trần cảnh. Kinh chép: "Ba cõi luống dối chẳng thật, chỉ một tâm vọng biến hóa." Hễ trong có một sinh thì ngoài có vô vi. Trong có hai sinh thì ngoài có hữu vi. Trong có ba sinh tức ngoài có ba cõi. Đã có trong ngoài tương ứng nên sinh ra vô số các pháp và hằng sa phiền não. Nếu một chẳng sinh thì có vô vi. Nếu có người cho rằng ta đã chứng đắc vô vi tức là luống dối. Hai chẳng sinh thì không có hữu vi. Như có người nói ta đã chứng đắc hữu vi tức là luống dối. Nếu ba chẳng sinh thì không có ba cõi. Như có người bảo chắc chắn có ba cõi tức là luống dối. Do vậy kinh chép: "Có tức là quả của khổ. Không có tức là Niết-bàn. Những người thuộc Thanh văn chọn lấy sự chứng đắc vô vi, cũng như cái hữu dư của cái có. Cho đến Bồ-tát Thập Địa đều có chướng ngại nhỏ nhiệm là Trụ Địa vô minh. Vậy nên gọi một là vô vi, gọi hai là hữu vi, gọi ba là ba cõi. Nói về vô vi thì có hai thứ: một là chứng diệt vô vi, hai là tánh bản vô vi, chứng diệt vô vi, là tất cả các bậc Thánh tu tập đạo, dứt trừ chướng ngại, chứng thể như như. Kinh chỉ rõ: "Tất cả các bậc Thánh Hiền đều do pháp vô vi mà có tánh khác

nhau.” Tánh vốn vô vi là pháp như như xưa nay chẳng phải tu, chẳng phải chứng, chẳng phải là đối tượng sự kết hợp của người, chẳng phải là kết hợp của pháp, người và pháp vốn không thể làm thanh tịnh nghĩa đế đệ nhất. Nên kinh chép: “Lý của thật tướng chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, chẳng phải bờ này, chẳng phải bờ kia, chẳng phải giữa dòng. Do chẳng phải hữu vi nên chẳng thể tu học, do chẳng phải vô vi nên chẳng thể chứng đắc. Nếu có tu có chứng thì chẳng phải là tánh vốn vô vi. Kinh chép: Tất cả các pháp chẳng sinh là gốc.” Gốc như chẳng sinh thì vô không sinh. Không sinh, chẳng sinh nên chẳng thể chứng. Vì sao? Như có chứng thì có sinh, nếu không chứng thì không sinh, nương dựa trời gốc nơi cõi cực Âm.

Phàm chẳng sinh tức là bản tế, chẳng hiện ra chẳng mất đi, cũng như hư không, chẳng vật nào so sánh được. Nhưng tất cả các pháp hữu vi đều luống dối chẳng thật, duyên dựa vào tướng giả mà có sự còn mất. Tận cùng nơi cội gốc quay về nơi gốc là thật tế, như tất cả chúng sinh đã đánh mất cái gốc ấy, bên ngoài thì cần tìm nẻo đi không đúng hướng, tu tập khổ cực nhiều kiếp mà chẳng tỏ ngộ được cõi chân. Vì thế, đem gốc tìm ngọn, ngọn là vọng chẳng phải chân, đem ngọn tìm gốc, gốc là hư chẳng phải thật. Hễ là gốc thì chẳng hợp với sự cần tìm. Vì sao? Vì gốc thì chẳng cần tìm nơi gốc, ví như vàng thì chẳng cần tìm vàng. Vọng chẳng hợp với việc tu tập. Vì sao? Vì vọng thì chẳng cần tìm vọng. Ví như hòn đất thì chẳng thể trở thành vàng được. Ôi pháp của thân tâm giả dối chẳng thật. Người thế gian phần nhiều lấy việc tu tập thân tâm để tìm đạo, khác nào hòn đất mà tìm kiếm vàng! Nếu bó buộc thân tâm tức là đạo thì vì sao bậc Thánh lại nói phải lìa bỏ thân tâm. Nên biết đó chẳng phải đạo. Nếu gốc là chân cũng chẳng hợp với việc tu tập, vì sao? Vì không có hai pháp. Nên bậc Thánh sinh mà chẳng có, tử mà chẳng không. Tức không có tâm vọng tưởng lấy bỏ, cái gọi là muôn sinh vạn chết là hoàn toàn chung, không riêng tư; pháp như như tự nhiên, trong ấy không có sự tao tác của ngã. Chỉ do phàm ngu kia vọng tưởng, bên trong dấy khởi tâm mê lầm, phát sinh vô số kiến chấp, nên chẳng phải chân thật, chẳng thể thấu tỏ nẻo sáng. Nhưng “bản tế” ấy tự tánh là thanh tịnh, rất mực sâu mầu, thể không chút bụi cấu uế. Do vậy mà ngàn Thánh muôn hiền với muôn vàn ngôn từ biện luận, đều là sự giảng nói nhằm giáo hóa về nẻo chân, chẳng phải là sự giảng nói chân thật, vì giáo hóa chẳng phải giáo hóa. Vì thế, bản tế là vô danh, danh ở nơi vô danh. Bản tế là vô tướng, danh ở chỗ vô tướng. Danh tướng đã lập thì mê vọng liền sinh. Lý của bản tánh như nhiên bị chìm khuất thì sự ở

tông chỉ của đạo cũng ẩn giấu. Chính vì vậy mà cái chân chất của vô danh thông hợp khắp tất cả, chẳng thể nói gọi, vượt quá mọi hạn lượng, cảnh giới, là một thể không hai. Nên kinh chép: "muôn hình vạn tượng là đối tượng in dấu của một pháp". In dấu tức bản tế, nhưng lý của bản tế là chẳng phải tự mình, chẳng phải cái khác, chẳng phải là một, chẳng phải là khác, bao gồm cả phần khí chưa phân biệt, thâu tóm cả muôn vật. Như lại có người tự tánh thanh tịnh, hợp nhất mà sinh, trong ấy không có vọng tưởng, tức là bậc Thánh. Nhưng trong thật tế cũng không có pháp của bậc Thánh, như vi trần dấy lên mà có sự khác nhau, nếu lại có người tự tánh thanh tịnh, hợp nhất mà sinh, trong ấy có vọng tưởng, tự thể bị loạn, trược, tức là phàm phu. Nhưng trong thật tế cũng không có pháp của phàm phu. Như vi trần dấy lên mà có sự khác nhau. Kinh nói rõ: "Phật tánh bình đẳng, rộng lớn khó lường". Phàm, Thánh chẳng hai, tất cả đều tròn đầy, gồm đủ cả cỏ cây, cùng khắp tới loài sâu kiến, cho đến vi trần, lông tóc, không gì là chẳng hợp nhất mà có. Nên kinh chép: "Thông hiểu có thể biết một mà muôn sự hoàn tất." Do đó tất cả chúng sinh đều từ "Nhất thừa" mà sinh, nên gọi đó là Nhất thừa. Nếu mê lầm thì cho là khác, giác ngộ thì là một. Kinh chỉ rõ: "Niệm trước là phàm, niệm sau là Thánh". Lại nói: "Một niệm là biết tất cả các pháp". Như thế thì một là tất cả, tất cả tức là một. Nên cho rằng tất cả do công sức của một pháp mà thành muôn hình tượng. Kinh có câu: "Tất cả nếu có, có tâm tức mê, tất cả nếu không, không tâm thì gồm khắp mười phương. Nên cái chân nhất (Bản tánh như nhiên) là muôn sự khác nhau, muôn sự khác nhau là cái chân nhất. Ví như biển vọt lên muôn ngàn lớp sóng, ngàn lớp sóng ấy tức là biển. Nên tất cả đều là một, không có sự khác nhau. Hễ nói một tức là nhằm đối ứng với cái khác kia. Khác đã chẳng phải khác thì một cũng chẳng phải một. Chẳng phải một, chẳng một giả gọi là chân nhất. Về chân nhất thì ngôn từ chẳng thể gọi tên. Vì vậy, chẳng phải là một thấy một. Nếu có đối tượng được nhận thức tức là có hai, chẳng gọi là chân nhất. Lại như, chẳng gọi là biết một. Nếu một biết một thì gọi là hai, cũng chẳng gọi là một. Nếu có đối tượng được nhận biết thì có vô tri. Có biết, chẳng biết tức là có hai. Do đó nên trí lớn là không biết mà chẳng gì là không nhận biết. Thường biết rõ ràng. Thường biết không biết giả gọi là biết. Chẳng phải ngã, chẳng phải nơi chốn, chẳng phải tâm, chẳng phải ý. Hễ tính toán về các pháp hữu vi, thì có đối tượng được nhận thức. Nếu là pháp vô vi thì cũng giống như hư không chẳng có bến bờ giới hạn, tức không biết, chẳng biết. Ôi, bậc Thánh sở dĩ nói là biết, là vì có tâm, có tính toán, có tạo

tác, có pháp, nên có thể biết. Còn sở dĩ nói là không biết (Vô tri) là vì không tâm, không tính toán, không tạo tác, không pháp, nên không thể biết. Nếu dùng cái có biết nhận thức đối với cái không biết, thì đó là đều không thể được. Ví như có người suốt ngày nói về cái không, chỉ có người nói về không chứ chẳng phải là cái không kia giảng nói. Nếu dùng cái kia để nhận thức về cái không biết thì cũng giống như vậy. Nên bậc Thánh sở dĩ nói "Ta nhận biết" đều là do đối trị mê lầm mà nói bày sự việc, dứt bệnh trừ nghi, thật sự là không có hai chỗ biết, không biết. Sở dĩ nói là không biết là vì người ngu kia chẳng thông tỏ cõi chân nhất (Bản tánh như nhiên) tham chấp ngã, ngã sở, phân biệt luống dối chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, nên giảng nói về không nhận thức, không phân biệt. Hàng ngu muội kia được nghe thuyết giảng như vậy tức sẻ học hỏi về không nhận biết. (Vô tri) cũng giống như người ngu si kia được nghe như thế thì sẽ học hỏi về có nhận thức (Hữu tri). Do đó (Hữu Tri) sẽ có chướng ngại của (Hữu tri) cũng gọi là "Hữu tri", "vọng tri", sự nhận biết như vậy trở thành chẳng phải đạo. Nên kinh ghi rõ: "Chúng sinh gần gũi với các tri thức xấu ác, càng làm tăng thêm những tri kiến xấu ác". Vì sao? Như các phái ngoại đạo kia trước thì nhận biết về vị lai, sau thì biết về quá khứ, khoảng giữa thì biết về thân tâm. Thân tâm chẳng thanh tịnh nên chẳng thoát khỏi sinh tử. Tất cả những người học hỏi về "Vô tri", đều lìa bỏ "Hữu tri" mà học "Vô tri", nhưng "Vô tri" tức là "Tri", chỉ vì tự mình không nhận biết (Hữu giác). Hữu giác nên tâm sinh muôn điều lo nghĩ, ý dấy trăm suy, lại chẳng rời được khổ. Sự nhận thức ấy theo "Nhị kiến" đều chẳng thể thích ứng với thể rỗng lặng dung thông, kết hợp một cách sâu xa như lý, nên chẳng thể nhập vào cảnh giới chân thật. Hễ là chân thật thì lìa cả "Tri" và "Vô tri", thường vượt quá tất cả mọi hạn lượng. Hễ thấy thì có phương, nghe thì có chốn, biết thì có tâm, tri thì có lượng. Đâu rõ "Bản Tế" là không phương, không chốn không tâm không lượng, tức không có thấy, nghe, hay biết. Sở dĩ ở cõi "chân nhất" không hai mà hiện ra chẳng giống nhau, hoặc có người, niệm Phật, Phật hiện, niệm Tăng. Tăng hiện. Nhưng đó chẳng phải Phật, chẳng phải phi Phật, nhưng hiện rõ ở Phật, cho đến chẳng phải tăng, chẳng phải phi tăng mà hiện rõ nơi Tăng. Vì sao? Vì người kia khi niệm, tâm mong cầu được hiện ra, nên chẳng biết đó là đối tượng chỗ hiện ra của tự tâm. Tính chất duyên khởi của bậc Thánh hoàn toàn là do cảnh giới bên ngoài mà có sự khác nhau, thật sự chẳng phải là Phật Tăng mà có khác nhau. Kinh chép: "Kẻ thấy cõi nước của Chư Phật và sắc thân mà cho là có được bấy nhiêu. Nhưng

với trí tuệ vô ngại thì không có huyễn thuật hóa ra vô số các hình tượng màu sắc. Nhà ảo thuật kia lại si mê nên cho rằng trong cõi không ấy đã có các việc đó. Người niệm Phật.tăng cũng giống như vậy. Đối với pháp Không, có sức mạnh của thuật niệm tụng, hóa ra vô số sắc tướng, khởi kiến chấp vọng tưởng. Nên kinh cho rằng như người thợ bé nhỏ tài giỏi, ý như người có tài hòa hợp, năm thức là bạn bè với vọng tưởng xem xét các thứ khéo léo kia. Ví như có người ở một chỗ rộng lớn, tự tạo ra các khuôn vuông tròn to nhỏ, tự nói là muốn cho dung dịch kim loại kia chảy vào khuôn của mình để thành các hình tượng. Thế thì chất vàng được nung chảy ấy tự thực hiện lấy công việc, tạo thành các hình tượng. Nhưng thật sự thì chất vàng dung hợp kia chẳng phải hình tượng, chẳng phải phi hình tượng mà hiện ra hình tượng. Việc niệm Phật, tăng kia cũng giống như thế, chất vàng dung hợp là như lớn, dụ cho đức Như lai. Các khuôn của pháp thân là dụ cho chúng sinh, hy vọng được thấy Phật nên dùng sự niệm Phật, các nhân duyên hòa hợp dấy khởi vô số các thứ thân tướng. Nhưng pháp thân kia chẳng phải hình tướng, chẳng phải phi hình tướng. Thế nào là "chẳng phải hình tướng"? Đó là gốc, là hình tướng vô định. Sao gọi là "chẳng phải chẳng hình tướng". Vì các hình tướng là duyên khởi. Thế nên pháp thân chẳng hiện ra, chẳng phải chẳng hiện ra, lìa tánh, không tánh, chẳng phải có, chẳng phải không, không tâm không ý, chẳng thể dùng tất cả mọi thứ để tính lượng. Chỉ vì phàm phu theo tâm mà có, tức sinh tưởng về việc thấy Phật, hoàn toàn cho rằng ngoài tâm ấy có Phật, chẳng biết tự nơi tâm hòa hợp mà có. Hoặc có ý kiến cho rằng ngoài tâm không có Phật tức là hủy báng chánh pháp. Nên kinh chép: "Cảnh giới của bậc Thánh lìa mọi thứ chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chỗ có thể trình bày tính lượng". Nếu chấp trước vào có không tức là lối nhận thức theo hai bên, cũng là luống dối. Vì sao? Vì vọng sinh nhị kiến là trái với chân lý. Ví như có người ở trong kho chứa kim loại, thường xem thể chất của kim loại mà chẳng thấy các hình tướng của nó. Tuy thấy được hình tướng cũng là một hình tướng giống với kim loại, tức chẳng bị lầm về hình tướng, là lìa bỏ sự phân biệt, thường xem xét thể chất của kim loại không có lầm lẫn. Dụ cho các bậc "chân nhân" cũng giống như vậy, thường quán tưởng về "chân nhất" chẳng thấy các hình tướng.

Tuy thấy rõ các hình tướng thì cũng là chân nhất, xa lìa mọi vọng tưởng, điên đảo về có không, an trụ trong cảnh giới chân thật, gọi là bậc Thánh. Nếu lại có người ở trong kho chứa kim loại, thường tấy các hình tướng, chẳng thấy thể chất kim loại, phân biệt thiện ác, dấy khởi vô số

kiến chấp, mà mất đi tánh của kim loại, nên có sự tranh luận, dụ cho người ngu si cũng giống như thế. Thường xem xét về sắc tướng nam nữ, tốt xấu, dấy lên muôn ngàn khác nhau. Tức mê lầm đối với cảnh tánh, chấp trước hình tướng của tâm, lấy bỏ yêu, ghét, dấy lên vô số điên đảo, trôi giạt theo dòng sinh tử, thọ nhận vô số thân hình, vọng tưởng về thế giới muôn hình tượng che khuất chỗ "chân nhất". Do đó, người có hoài bão đối với đạo pháp, người quân tử đạt nhân thông hiểu, sáng suốt, thường xem xét chỗ sâu mầu xa lìa chốn phồn tạp, khế hợp với chân nhất, tương ứng với lý mầu. Ôi! Chỗ "chân nhất" thật khó diễn đạt. Dùng dụ để nói bày, như tông chỉ rốt ráo của đạo ngôn từ chẳng thể chỉ rõ được. Hễ mất tạo sự lãnh hội ở mắt tức sinh ra sự điên đảo của mắt. Mắt tạo ra không có sự lãnh hội của mắt, tức sinh ra không có sự điên đảo của mắt, đều là vọng tưởng. Nếu chấp có mắt tức mê ở không mắt. Do có mắt nên cái thấy mầu nhiệm chẳng thông tỏ. Kinh chép: "không mắt, không sắc, lại có mê lầm ở mắt." Nên không mắt tức là mất đi mắt chân thật. Như người mù bẩm sinh chẳng thể giải thích màu sắc. Nên kinh chép: ví như người bị hỏng các căn, nên đối với năm thứ dục chẳng thể đạt được thuận lợi. Những người thuộc Thanh văn cũng giống như vậy, chỉ có đức như lai đạt được thiên nhãn chân thật, thường ở trong pháp tam-muội thấy các cõi nước của Chư Phật. Chẳng dùng hai tướng nên chẳng giống với "Hữu sở kiến" của phàm phu, đều có thể thấy nên chẳng giống với "Vô sở kiến" của Thanh văn. Hai lối nhận thức ấy là vọng kiến về có không. Nhưng trong cõi "chân nhất" thì thể tánh ấy chẳng phải có không, chỉ vì vọng tưởng luống dối tạo ra pháp có không. Bậc Thánh nói "Ta thấy rõ mọi thứ" hoặc nói là "chẳng thấy" chỉ nhằm phá trừ bệnh nên nói thấy, chẳng thấy, nhưng trong lý mầu của cõi "chân nhất" luôn lìa khỏi sự thấy, chẳng thấy vượt quá mọi hạn lượng, cảnh giới, mọi quả vị phàm Thánh. Nên có khả năng thấy rõ mọi thứ chẳng phải luống dối, vì thế, chẳng phải sắc pháp, nên chẳng phải đối tượng nhận thức của mắt pháp. Chỉ có mắt Phật thanh tịnh, chẳng phải thấy, chẳng phải chẳng thấy nên nhận thức một cách rốt ráo. Chẳng thể nghĩ bàn, chẳng thể tính lường. Phàm phu dứt hẳn phần, Nhị thừa trở thành quá nhỏ bé, Bồ-tát vẫn còn bị ngăn cách dù chỉ mỏng manh, nên biết Phật tánh khó có thể nhận thức. Tuy nhiên đúng như thế nên kinh cho rằng: "Phật tánh bao trùm khắp, không thể phàm Thánh." Nhưng trong tự thân thể nhập cõi chân nhất. Đều phải tìm kiếm từ bên ngoài. Tức ngày đêm suy nghĩ sâu xa, nội tâm tự chứng đắc. Kinh nói rõ: "Quán về thật tướng của thân, quán về Phật cũng thế."

Gọi là quán thật tướng của thân tức là một tướng. Một tướng ấy tức là tướng không. Nhưng đã là không, vô tướng nên chẳng cấu uế, chẳng thanh tịnh, chẳng phàm, chẳng Thánh, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải tà, chẳng phải chánh. Thể tánh vốn thường trụ, chẳng sinh chẳng diệt tức bản tế. Do đâu pháp thân của Như lai với mắt, tai, mũi, lưỡi, cho đến thân ý, nói chung là các căn đều cùng thể hiện diệu dụng? vì thể là “chân nhất”, do đó không có hạn lượng không có phân chia rõ rệt cố định tức pháp thân rỗng lặng, hợp chung với tất cả không bị ngăn ngại. Còn do đâu như mắt, tai, v.v... của phàm phu chẳng hợp chung nên chẳng cùng hạn diệu dụng: Là vì các căn thường vọng tưởng phân biệt, ngăn cách, tinh thần có hạn lượng, phân chia rạch ròi, lý của “chân nhất” bị mê chấp nên chẳng cùng thể hiện diệu dụng. Nên kinh chép rằng: “Tư tưởng, nhận thức của phàm phu luôn bị mê vọng, chẳng hợp chung, chấp trước căn trần mà có vô số khác nhau”. Vì thế, bậc Thánh thông đạt “chân nhất” tức thuần là chân, chẳng khác. Vì không khác nên muôn vật cùng kết hợp mà sinh, tức muôn vật kia cũng là một. Vì sao? Vì gốc là một, tức chẳng hai. Ví như loại cây đàn sinh ra các thứ cành nhánh. Rốt cuộc chẳng phải là thứ gỗ của cây xuân, rõ ràng là chỗ “chân nhất” ấy tuy là một mà có vô số tên gọi. Dù có vô số tên gọi như rốt lại là đồng một nghĩa. Hoặc gọi là pháp tánh, pháp thân, chân như, thật tế, hư không, Phật tánh, Niết-bàn, pháp giới, cho đến bản tế, Như lai tạng, đối với vô lượng tên gọi như vậy đều là cách gọi khác của chân nhất, cùng dẫn đến một diệu nghĩa. Tóm lại, như tên của ba phẩm đã nói ở trước cũng giống như thế. Sao gọi là phẩm Quảng Chiếu? Là vì trí soi thấu hợp chung khắp cõi rộng lớn, mặt trời tuệ tỏa chiếu tròn đầy, bao gồm lý của sự vật rỗng lặng thông hợp cả muôn loài, nên gọi là Quảng Chiếu. Sao gọi là phẩm Ly Vi? Đó là tánh gồm thâu chân lý, nguồn huyền diệu rốt ráo, thật tế bao la vốn thanh tịnh không chút cấu nhiễm, nên gọi là ly vi, còn thế nào là phẩm bản tế? Đấy là lý mầu của chân tánh như nhiên, thể hằng trong suốt chẳng phải tu tập mà có, tánh vốn rỗng lặng, hợp chung, gồm thâu muôn vật, nên gọi là bản tế. Vì vậy hợp ba phẩm đã nói ở trước, là một nghĩa gồm thâu dẫn ra diệu dụng vô cùng nên gọi chung là kho báu, như thế là mở rộng về nghĩa của của muôn hình; luận bàn, nhận rõ về cội nguồn của muôn vật. Cõi hư không rỗng lặng thông suốt, ứng hợp một cách sâu xa với lý mầu. Về hình tướng thì thể hợp với cõi nhất chân. Về nhận biết thì sự tỏ ngộ kia thông suốt cả cõi huyền vi. Vậy nên, làm sáng tỏ lý như như của pháp giới, dốc hiển bày yếu chỉ của đạo lớn.

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TRIỆU LUẬN

SỐ 1858

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1858

TRIỆU LUẬN

Tác giả: Thích Tăng Triệu ở Trường An (Đời Hậu Tần)

NGHĨA TÔNG BẢN

Bản Vô, Thật Tướng, Pháp Tánh, Tánh không, Duyên Hội, năm tên gọi này cùng một nghĩa. Vì sao? Vì tất cả các pháp do nhân duyên hội hợp (Duyên Hội) mà sinh. Đã do nhân duyên hội hợp sinh ra nên khi chưa sinh thì không có. Duyên lìa thì diệt. Còn như thật có, đã có thì chẳng diệt. Theo đó mà suy, nên biết, tuy nay hiện ra mà có, thì có mà tự tánh thường tự không. Tánh thường tự không nên gọi là tánh không. Do tánh không nên gọi là pháp tánh. Pháp tánh thường như thế nên gọi là Thật tướng. Thật tướng tự nó là không, chẳng phải do suy luận để cho đó là không, nên gọi là Bản Vô.

Nói về "chẳng có chẳng không" thì có chẳng giống như cái có của người chấp thường cho là thật có; còn không cũng chẳng như cái không của người chấp đoạn, chấp sai lạc là thật không. Nếu lấy cái có làm có, thì lấy cái không làm không, nên chẳng dùng "có không" để quán các pháp, mới có thể gọi là nhận rõ thật tướng các pháp. Tuy quán về có mà không chấp giữ lấy tướng có; tuy quán không mà chấp giữ tướng không, thế thì tướng các pháp là tướng của vô tướng. Tâm của bậc Thánh an trụ trong "vô sở trụ" người ba thừa cùng quán về tánh không mà đạt đạo. Tánh không chính là thật tướng các pháp. Thấy được thật tướng các pháp nên gọi là chánh quán. Nếu thấy có sự khác nhau thì đó là tà quán. Nếu Nhị thừa chẳng thấy được lý này thì trở thành điên đảo. Vì vậy, Ba thừa quán các pháp chẳng khác nhau, chỉ do tâm vọng chấp có lớn nhỏ mà thành ra khác nhau.

Phương tiện, Bát-nhã, là sự ứng hợp của trí tuệ lớn. Thật Tướng các pháp gọi là Bát-nhã. Đã thấy được thật tướng các pháp, nhưng chẳng theo hình tướng ấy mà chứng đắc là nhờ vào công dụng của phương tiện. Hóa độ thích hợp theo căn cơ của chúng sinh, đó là phương tiện. Dù ra vào trong sinh tử nhưng chẳng bị nhiễm phiền não cấu uế là nhờ năng lực mầu nhiệm của Bát-nhã. Thế thì, cửa Bát-nhã là quán không, cửa phương tiện là bước qua chỗ có. Bước qua chỗ có mà không hề mê chấp, nên thường đối với có mà chẳng bị cấu nhiễm. Chẳng nhàm chán cái có mà quán về không, nên quán không mà chẳng chứng đắc, đó gọi là năng lực mầu nhiệm của một niệm, trong ấy gồm đủ cả trí tuệ và phương tiện. Với năng lực mầu nhiệm của một niện đã kết hợp đầy đủ cả thật trí và quyền trí, người dụng công suy nghĩ thì sẽ thông hiểu, lãnh hội rõ ràng. Nói Niết-bàn là Diệt đế (tận đế) tức là chỉ rõ sự trói buộc của phiền não đã dứt sạch thì sinh tử bị dứt trừ hẳn, nên gọi là tận cùng, chứ không còn một nơi chốn riêng để "tận cùng" nữa.

THỨ NHẤT: LUẬN VẬT BẤT THIÊN

Sự sinh tử luân hồi, mùa Đông mùa Hè thay nhau biến đổi, sự vật hầu như có sự trôi lăn, đổi dời. Đó là nhận thức của người thường, nhưng tôi thì cho là chẳng đúng. Vì sao? Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: "Các pháp chẳng có đến đi, chẳng có động chuyển." Cứu xét về sự tạo tác của sự bất động đâu thể bỏ động để cầu tĩnh, mà phải cầu tĩnh nơi động. Phải cầu tĩnh nơi động, nên tuy động mà thường tĩnh. Chẳng bỏ động để cầu tĩnh, nên tuy tĩnh mà không lìa động. Thế thì động-tĩnh không hề có khác nhau, mà vì kẻ mê lầm cho là không giống, thành ra giáo pháp Phật bị mắc kẹt ở chỗ ham tranh biện, chẳng được hiển bày, lý của chánh pháp bị chìm khuất trong các kiến giải khác nhau. Do vậy mà sự phân cực của động tĩnh chưa dễ biện luận. Vì sao? Vì hãy bàn về chân thì trái với tục, thuận theo tục thì lại nghịch với chân, nghịch với chân nên mê chấp tự tánh, không thể trở về. Trái với tục nên sự luận bàn trở thành nhạt nhẽo, vô vị. Bởi vậy, bậc thượng căn nghe xong thì tin tưởng, dốc lòng thực hiện. Hàng trung căn thì chưa thể phân biệt chỗ có không. Hạng hạ căn thì vỗ tay cười mà bỏ đi.

Sự động tĩnh chẳng phải hai, tuy ở gần đó mà chẳng thể nhận biết, đó chính là tánh của muôn vật, nhưng chẳng nên tự dừng nghỉ. Lại càng nên chỉ rõ tâm ở cõi động tĩnh, đâu cho là tất nhiên! Chỉ thử luận bàn mà thôi.

Kinh Đạo Hành Bát-nhã chép: "các pháp vốn không có nơi xuất

phát, đi cũng không có chốn để đến." Luận Trung Quán chép: "xem phương hướng để biết người ấy ra đi. Đi mà không có nơi để đến." Đây đều là ở ngay nơi động mà cầu tĩnh, do đó nên biết, rõ ràng là vật bất thiên."

Chỗ người thường cho là động, vì vật của ngày xưa chẳng còn đến nay, nên bảo là động mà chẳng phải tĩnh. Còn chỗ tôi cho là tĩnh. Cũng do vật của ngày xưa chẳng còn đến ngày nay, nên nói là tĩnh, chẳng phải động. Động, chẳng phải tĩnh là do nó chẳng đến. Tĩnh mà chẳng phải động là do nó không đi. Vậy thì chỗ đạt đến không hề khác nhau, nhưng đối tượng được nhận thức thì không giống nhau. Trái nghịch thì đó là bít lấp. Thuận hợp thì đó là thông suốt. Nếu tỏ ngộ được chánh đạo thì còn có chỗ nào chấp mắc?

Tình thức ở còn người bị mê lầm đã lâu, nên đối với cái chân thật trước mắt mà chẳng hay biết, thật đáng thương xót! Đã biết vật xưa chẳng đến mà cho là vật nay có đi. Vật xưa đã chẳng đến thì vật nay đi tới chỗ nào? Vì sao? Vì tìm vật xưa ở nơi xưa, thì ở nơi xưa chưa hề là không. Tìm vật xưa ở nay, thì ở nay chưa từng là có. Ở nơi nay chưa hề có thì nên rõ vật chẳng đến. Ở xưa chưa hề là không, nên biết là vật chẳng đi. Trở lại mà cầu nay thì nay cũng chẳng tới. Đó là vật xưa trụ ở nơi xưa, chẳng phải từ nay dẫn về xưa. Vật nay trụ ở nay, chẳng phải từ xưa cho đến nay. Cho nên, Trọng Ni bảo Nhan Hồi: "Ta và Hồi vừa khoác tay nhau thì sự việc ấy chẳng còn là việc cũ!" như thế thì rõ ràng là vật chẳng qua lại với nhau. Đã không có một triệu chứng nhỏ về sự qua lại thì làm sao có vật nào để dời động thay đổi? Thế nên, gió lốc cuốn sạt lỡ núi mà thường tĩnh, nước sông suối chảy băng băng mà chẳng trôi. Bụi bặm tụ tán lăng xăng mà chẳng động. Mặt trời, mặt trăng hiện qua bầu trời mà chẳng vận hành. Lại cho là lạ chăng?

Than ôi! Bậc Thánh có nói: "Mạng sống của con người qua mau, nhanh hơn cả nước chảy!" như thế Thanh Văn tỏ ngộ lẽ vô thường mà chứng đắc đạo quả, hàng Duyên Giác ngộ chỗ "lìa duyên" mà đạt đạo. Dù thật muôn vật chuyển động mà chẳng phải biến hóa thì đâu thể tìm sự biến hóa để lần lượt đạt đạo. Trở lại chỗ suy xét về lời nói của bậc Thánh thật là ẩn khuất sâu kín khó lường. Hình như động mà tĩnh, tự như đi mà ở lại, chỉ có thể dùng thật trí mà lãnh hội chứ không thể dùng sự tướng mà cầu tìm. Cho nên nói đi đâu cần cho là đi, chỉ là để ngăn chận cái tưởng chấp thường của phàm phu. Nói là ở đâu cần cho là ở, chỉ để phá bỏ cái chấp đi thật. Đâu thể nói đi mà có thể rời chỗ, nói ở mà có thể lưu lại được. Vậy nên kinh Thành Cụ (Quang Minh Định Ý)

chép: "Bồ-tát đối với chỗ chấp thường mà giảng nói về giáo pháp vô thường". Luận Đại thừa (Luận Đại Trí Độ) chép: "các pháp bất động, không có nơi chốn để đến đi." Đó đều là nhằm để dẫn dắt chúng sinh thông đạt lý mầu. Hai lời trên chỉ là một ý nghĩa, đâu phải chỉ do lời văn khác nhau mà trái với chỗ nhằm đạt đến. Vì thế nói thường mà chẳng trụ, gọi là đi mà chẳng dời. Dù chẳng chuyển dời (Bất Thiên) nên tin đến mà luôn tĩnh. Chẳng trụ, nên dù tĩnh mà thường đến đi. Tuy tĩnh mà thường đến đi, nên đến đi mà chẳng chuyển dời. Tuy đến đi mà thường tĩnh, nên tĩnh mà chẳng ngừng trệ. Cho nên sự việc "cất giấu núi" của Trang tử, "đứng nơi bờ sông" của Trọng Ni là vậy, đấy đều là sự cảm nhận về tính chất khó lưu giữ của việc đến đi, đâu phải nói thấy có đi mà cho thể có đến đi. Do đó người thấu đạt được tâm bậc Thánh chẳng giống với chỗ nhận thức có được của người thường. Vì sao? Vì người thường thì cho trẻ, già cùng một cơ thể, đến trăm tuổi thì cùng một bản chất, đâu biết năm tháng cứ trôi qua, chẳng rõ hình hài đã theo đó mà thay đổi. Cho nên, vị Phạm chí xuất gia hồi còn trẻ, đầu bạc trở về. Người lối xóm thấy vậy bèn hỏi: "Người xưa kia vẫn còn đó sao?" Phạm chí đáp: "Tôi giống với người xưa nhưng chẳng phải người xưa!" Người lối xóm ngạc nhiên cho lời nói ấy là không đúng. Đó là như câu nói của Trang Tử: "Giấu núi ở đầm sâu, nhưng vào nửa đêm người có sức mạnh có thể vác lên vai mà chạy, nhưng người mê thì chẳng biết". Ở đây giống như người hàng xóm của vị Phạm chí.

Do vậy, Đức Như lai do chỗ chấp mắc của chúng sinh, dùng phương tiện giảng nói để chỉ rõ chỗ mê lầm, dựa theo chân tâm không hai để nói bày nhiều cách giáo hóa khác nhau chẳng phải một, dù trái nhau mà chẳng thể cho là khác nhau. Chỉ có bậc Thánh mới nói được những lời như thế. Nên bàn về chân thì có tên gọi là "Bất Thiên", dẫn dắt đối với Tục thì thuyết gọi "Lưu động". Tuy là có ngàn đường với lời diễn đạt khác nhau, nhưng cũng gặp nhau vì quay về cùng một chốn. Nhưng người y theo văn tự, nghe nói về "Bất Thiên" thì cho là vật xưa chẳng còn đến nay lãnh hội về "Lưu động" thì bảo là vật nay có thể dẫn tới xưa. Đã nói xưa nay, mà muốn dời đổi, sao lại như thế được! Vì thế, nói đến chẳng cần đến, xưa nay thường còn, vì chúng bất động. Bảo đi chẳng cần đi, đó là chẳng từ nay dẫn tới xưa, vì chúng chẳng đến nên chẳng rong ruổi nơi xưa nay. Bất động nên các tánh trụ lại ở một đời. Cho nên, lời văn không giống nhau của các kinh sách, học thuyết khác nhau của trăm nhà, giả như hội ngộ thì đâu thể bị mê hoặc do lời văn không giống nhau kia sao! Thành ra, chỗ người thường cho là ở thì tôi

cho là đi, người ta nói là đi thì tôi nói là ở. Thế thì đi, ở tuy khác nhau nhưng vẫn dẫn về một chỗ. Nên kinh nói: "Lời chánh nói ra tợ như lời trái. Ai có thể tin được? Nhưng lời nói ấy là có lý do. Vì sao? Người thì tìm xưa ở nay, gọi đó là chẳng ở. Tôi thì tìm nay ở xưa, biết đó là chẳng đi. Nay nếu đến xưa thì xưa nên có nay. Xưa nếu đến nay thì nay phải có xưa. Nay mà không xưa thì biết là chẳng đế, xưa mà không nay thì rõ là chẳng đi. Nếu xưa không đến nay thì nay cũng chẳng đến xưa, sự việc các tánh trụ trong một đời thì còn vật gì mà có thể đi đến nữa? Do vậy, người thấu đạt chỗ mầu nhiệm của lý "Bất Thiên" thì dù cho sự vật biến đổi như gió bay, sao dời, điện chớp, tuy mau chống mà vẫn bất động. Cho nên, công đức của Như lai trải qua muôn đời mà thường còn. Đạo pháp hợp chung trăm kiếp mà càng thêm vững chắc. Khiêng đất đổ thành núi trước phải nhờ giỏ đất, đi được đường xa cúng phải nhờ bước đầu tiên. Đạo do công đức tạo nên trở thành bất hủ. Công đức tạo được bất hủ nên tuy ở xưa mà chẳng thay đổi. Chẳng thay đổi nên là "Bất Thiên". Bất Thiên thì sự an tĩnh càng hiện rõ. Nên kinh chép: "Ba thứ tai họa lớn diễn ra cùng khắp các cõi, mà hạnh nghiệp vẫn tĩnh lặng, an nhiên. Lời kia đáng tin. Vì sao? Quả chẳng cùng nhân, do nhân mà có qủa, thì nhân xưa chẳng mất. Quả chẳng cùng nhân, nên nhân chẳng đến nay. Chẳng mất, chẳng đến thì chỗ tột cùng của Bất Thiên đã hiện rõ, đâu còn mê lầm về chỗ đi, ở mà mãi do dự giữa động tĩnh nữa!

Bởi vậy, đất trời đảo lộn chớ cho là chẳng tĩnh. Nước ngập đầy trời chớ bảo là có động. Nếu có thể khế hợp một cách thần diệu ở chỗ "Tức Vật", thì chẳng cần tìm đâu xa mà ở ngay đây có thể biết được.

THỨ HAI: LUẬN BẤT CHÂN KHÔNG

Cái "rỗng lặng tột cùng, vô sinh" chính là diệu dụng nơi sự chiếu soi mầu nhiệm của Bát-nhã, là chỗ Chí tôn Vô thượng của muôn vật. Tự chẳng phải là Bậc Thánh với trí sáng thông suốt đặc biệt, thì sao có thể khế hợp chỗ thần diệu giữa có, không. Vì thế Bậc chí nhân hợp chung tâm thần diệu ở chỗ vô cùng. Chỗ tận cùng ấy không gì làm cho vướng mắc được. Đối với sự nghe thấy tột bậc của tai mắt thì các đối tượng thanh, sắc đâu thể hạn chế nổi. Há chẳng cho rằng đó tức là cái tự không của muôn vật, nên vật chẳng thể gây mệt nhọc cho tâm sáng suốt thần diệu. Do đó, bậc Thánh dùng chân tâm để thuận theo chánh lý thì không có chỗ vướng mắc nào mà chẳng thông suốt, nên có thể ở chỗ hỗn tạp mà vẫn thuần nhất. Mọi đối tượng gặp gỡ đều thuận hợp nên tiếp xúc với muôn vật mà vẫn như một. Như thế thì muôn hình tượng tuy

không giống nhau mà chẳng thể tự thành khác nhau. Chẳng thể tự thành khác nhau, nên biết hình tượng chẳng phải là là hình tượng chân thật. Hình tượng chẳng phải "chân tượng" nên tuy là hình tượng mà chẳng phải hình tượng, thế thì vật (Đối Tượng) và ngã (chủ thể) cùng một gốc; đúng (chân đế) và sai (Tục đế) là một khí. Cảnh giới mầu nhiệm sâu xa của bậc Thánh, thật chẳng phải là chỗ đạt tới của phàm phu. Nên sự luận bàn vội vàng hời hợt, kể cả lấy hư vô làm tông chỉ, mỗi kiến giải chẳng giống nhau. Ôi! Đem những cái chẳng giống nhau để tạo sự đại đồng thì đâu còn vật gì để đồng được! Cho nên các thứ luận giải tranh nhau xuất hiện mà tánh chất thì chẳng giống nhau. Vì sao? Vì tâm không, không tâm đối với muôn vật mà muôn vật chưa hề không. Đây chính là chỗ được ở nơi thần tĩnh mà mất ở nơi vật hư. "Tức là sắc" là chỉ rõ sắc chẳng phải tự sắc, nên trong sắc mà chẳng phải là sắc. Hễ gọi sắc là chỉ cho tự sắc vốn là sắc, đâu phải đợi sắc được gọi là sắc, sau đó mới thành sắc đâu. Ở đây chỉ nói sắc chẳng tự là sắc của sắc.

"Bản Vô" rõ là ý chuộng ở vô, hầu hết sự tiếp xúc, diễn đạt đều tôn sùng ở vô. Nên nói chẳng phải có (Phi Hữu) thì chấp có tức không, nói tới chẳng phải không (Phi Vô) thì chấp không cũng là không. Nếu thấu đạt bản ý lập ngôn của Bậc Thánh, thì khi nói chẳng phải có tức chẳng phải thật có, khi cho chẳng phải không tức chẳng phải thật không, chứ đâu phải "chẳng phải có" là chẳng có cái có này, "chẳng phải không" là chẳng có cái không kia. Đó chính là sự bàn luận của người ưa chuộng cái vô, đâu thể cho là thuận hợp với sự thật đạt đến chỗ "Ngay nơi vật là chân".

Dùng tên để đặt tên cho vật thì vật có thể được đặt tên. Lấy tên để đặt tên cho chẳng phải là vật, thì chỉ có tên gọi mà không có vật. Cho nên vật chẳng phải do tên gọi mà thành vật thật, danh cũng chẳng phải do vật mà nêu danh đúng nghĩa. Thế thì, chân đế tịnh tĩnh riêng ở ngoài tên gọi, hình tướng, giáo pháp, há cho rằng văn tự, ngôn ngữ có thể giải thích được sao! Nhưng chân lý cần được hiển bày, nên chẳng thể im lặng, phải dùng ngôn ngữ làm phương tiện nhằm luận bàn. Luận Đại thừa (Luận Đại Trí Độ) chép: "các pháp chẳng phải có tướng, cũng chẳng phải không có tướng. Trung Luận chép: "các pháp chẳng có, chẳng không, là chân đế bậc nhất." Cứu xét về sự chẳng có chẳng không ấy, há là tẩy sạch muôn vật, bít lấp mọi chỗ thấy nghe, vắng lặng hư vô, rồi sau đó mới cho là chân đế chăng? Thật ra, do "tức vâng thuận thông" nên vật chẳng hề trái lý. Do "tức giả tức chân" nên tánh không hề chuyển đổi. Tánh không chuyển đổi nên tuy không mà là có, vật chẳng hề trái lý. Nên

trong có mà là không. Tuy có mà không thì đó chẳng phải là có (Phi Hữu) tuy không mà có, thì đó chẳng phải là không. Như vậy thì chẳng phải tuyệt đối không có vật, chỉ là vật ấy chẳng phải là vật thật mà thôi, vật chẳng phải là vật thật, thế thì ở đâu có vật để gọi?

Nên kinh chép: "tánh của sắc là không", chẳng phải sắc hoại rồi mới thành công. Để làm rõ ý của Bậc Thánh đối với muôn vật, tức muôn vật tự nó là không, đâu phải đợi phân tích mổ xẻ rồi mới rõ là không! Do đó, kinh Duy-ma nói: "Bồ-tát bị bệnh, chẳng phải là thật, chẳng phải có," là lời nói có nghĩa "Bất chân", kinh Siêu Nhật Minh có câu: "chẳng có thọ, chẳng có việc giữ lấy mạng, vì bốn đại chẳng thật!" là lời nói mang nghĩa "Tức hư". Vậy nên, văn ngôn của Ba tạng kinh điển tuy khác nhau nhưng đều quy về một (để hiển bày lý không hai nơi không sắc). Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: "Chân đế bậc nhất thì không thành tựu, không đạt được. Thế tục đế thì có thành tựu, có đạt được. Hễ có đạt được (Hữu Đắc) tức là danh hiệu giả tạo của vô đắc, vô đắc là danh hiệu chân thật của hữu đắc. Danh hiệu chân thật, tuy chân mà chẳng phải có. Danh hiệu giả tạo, tuy giả mà chẳng phải không. Bởi thế, nói chân không hề có, nói giả mà chưa hề không, hai lời chưa hề là một, hai lý chưa hề là khác. Nên kinh chỉ rõ: "chân đế, tục đế cho là khác nhau sao? Thưa rằng chẳng khác", kinh này chính là giải thích về chân đế để làm rõ tính chất "chẳng phải là có"; giải thích về Tục đế để làm rõ "chẳng phải là không", đâu do có hai đế mà vật cũng có hai!

Thế thì muôn vật quả thật có cái sở dĩ "chẳng có", có cái sở dĩ "chẳng không". Có cái sở dĩ "chẳng có", nên tuy có mà chẳng phải có. Có cái sở dĩ "chẳng không", nên dù không mà chẳng phải không. Tuy không mà chẳng phải không, thì cái ấy không dứt bặt với Hư. Dù có mà chẳng phải có thì cái có ấy chẳng phải thật có. Nếu có cái chẳng phải chân, thì không cũng chẳng đoạn dứt, có không tuy tên gọi khác nhau nhưng ý nghĩa là một. Nên đồng tử Duy-ma khen ngợi: "Giảng nói kinh pháp chẳng phải có cũng chẳng phải không. Do nhân duyên nên các pháp sinh khởi." Kinh Anh Lạc chép: Xoay bánh xe pháp, chẳng phải có chuyển, cũng chẳng phải không chuyển, đó gọi là chuyển không có đối tưởng để chuyển". Đó chính là lời mầu nhiệm của các kinh. Vì sao? Vì nếu cho vật là không thì người chấp đoạn chẳng phải mê lầm sao? Còn nếu cho vật là có thì kẻ chấp thường là đúng hay sao? Do vật chẳng phải là không nên kẻ chấp đoạn chính là mê lầm. Vì vật chẳng phải là có nên người chấp thường là chẳng đúng. Như vậy, chẳng phải có, chẳng phải không là sự bàn luận đáng tin về chân đế. Kinh Đạo Hành

chép: “Tâm chẳng phải có cũng chẳng phải không”. Luận Trung Quán chép: “Vật từ nhân duyên nên chẳng phải có. Do duyên khởi nên chẳng phải không.” Xét về lý thì đúng như vậy, sở dĩ như thế là vì, hễ cái có nếu là thật có thì phải thường có, đâu phải đợi duyên hợp rồi mới có. Còn cái không, nếu là thật không thì nó phải thường không, đâu phải đợi duyên tan rồi sau đó mới là không. Nếu có chẳng tự có, đợi duyên hợp rồi mới có thì biết cái có ấy chẳng phải thật có. Có chẳng phải thật có thì tuy có cũng chẳng thể gọi là có.

Còn về chẳng không, hễ là thật không thì nó yên tĩnh chẳng động mới được gọi là Không. Muôn vật nếu gọi là không thì chẳng nên sinh khởi, đã sinh khởi thì chẳng phải không. Do thấy rõ tính chất duyên khởi nên chẳng phải không. Luận Đại Thừa nói: “Tất cả các pháp, do nhân duyên sinh phải có. Tất cả các pháp, do tất cả nhân duyên sinh nên chẳng nên phải có. Tất cả các pháp “không”, do tất cả nhân duyên sinh nên phải có. Tất cả các pháp “có” do tất cả nhân duyên sinh nên chẳng phải có.” Xét về lời nói có, không ở đây đâu phải chỉ là lời luận bàn trái nhau mà thôi. Nếu “phải có” tức là có thì chẳng nên nói “không”, nếu “phải không” tức là không thì chẳng nên nói “có”. Nói có, chỉ là giả có để làm cái chẳng phải không. Mượn không để phân biệt cái chẳng phải có. Ở đây, việc tuy một mà gọi là thành hai, xem văn hình như chẳng giống. Nếu lãnh hội được chỗ giống ấy thì không có sự khác nhau nào mà chẳng giống nhau. Vậy thì muôn pháp quả có cái chẳng có không thể cho là có, có cái chẳng không mà chẳng được cho là không. Tại sao? Muốn nói nó là có thì cái có ấy chẳng phải thật sinh. Muốn cho nó là không, thì việc hình tượng đã hình thành. Đã là hình tượng thì chẳng phải không, chẳng phải chân, chẳng phải thật có, cho nên ở đây, ý nghĩa “Bất chân không” đã hiển bày. Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: “Các pháp đều là giả danh, chẳng thật, ví như người huyễn hóa. Chẳng phải không có người huyễn hóa, nhưng người huyễn hóa chẳng phải là thật”.

Hễ lấy danh để tìm vật không có chỗ thật để được gọi tên, lấy vật để tìm danh thì cái danh ấy không có công dụng để đạt được vật. Vật không có chỗ thật để được gọi tên thì chẳng phải vật. Danh chẳng có công dụng để đạt được vật thì chẳng phải danh. Cho nên, danh chẳng xứng hợp với thật, thật chẳng xứng hợp với danh. Danh và Thật chẳng xứng hợp thì muôn vật ở đâu? Luận Trung Quán chép: “Vật không có đây, kia. Mà người này cho đây là đây, cho kia là kia; còn người kia thì lấy đây làm kia, lấy kia làm đây. Nhưng kia đây chẳng hề nhất định bởi một tên gọi, mà kẻ mê lầm thì giữ chặt kiến chấp cho là nhất định. Vậy

nên kia đây vốn chẳng phải thật có, kẻ mê lầm vốn chẳng phải không, đã tỏ ngộ kia đây chẳng phải là có thì đâu có vật gì để chấp là thật. Nên biết muôn vật chẳng phải chân, từ lâu vốn là giả danh. Kinh Thành Cụ nói: "Các pháp vốn không thật có mà gượng đặt tên để gọi." Ở nơi vườn rừng, mượn hình ngón tay, con ngựa để so sánh (Trang Tử bảo: "Lấy ngón tay để dụ rằng ngón tay chẳng phải ngón tay, sao bằng lấy cái chẳng phải ngón tay để dụ rằng ngón tay chẳng phải ngón tay. Dùng con ngựa mà dụ rằng con ngựa chẳng phải con ngựa, sao bằng dùng cái không phải con ngựa để dụ rằng con ngựa chẳng phải con ngựa". Tề Vật Luận, Nam Thanh Kinh, như thế những lời sâu mầu cao xa ở đâu mà chẳng có! Bởi vậy, bậc Thánh độ chúng sinh với trăm ngàn ứng hóa mà không thay đổi; đi vào muôn nẻo mê lầm mà vẫn thường thông tỏ, là do muôn vật ngay ở đó tự là không, chẳng phải nhờ cái không mà vật trở nên không. Nên kinh chép: Bạch Đức Thế tôn, thật hết sức mầu nhiệm! Ngay ở chỗ bất động của chân tâm, pháp tánh mà các pháp được lập ra. Chẳng phải lìa cõi chân có chỗ để kiến lập riêng mà ngay ở chỗ lập ra tức là cõi chân rồi!" Thế thì đạo đâu có xa xôi! Thể nhập, tỏ ngộ điều ấy tức là bậc Thánh.

THỨ BA: LUẬN BÁT NHÃ VÔ TRI

Sự rỗng lặng nhiệm mầu của Bát-nhã là tông chỉ tột cùng của Ba thừa, thật ra cõi chân nhất không có sự khác nhau. Nhưng vì những kẻ tham chấp dị kiến tự nói lập tông phái để luận bàn, cho nên từ lâu nay, sự bàn luận kiểu ấy đã lan tràn khắp nơi...

Trí tuệ sâu xa nhiệm mầu của bậc Thánh, rộng lớn khó lường, không tướng không danh, nên chẳng phải là chỗ đạt được của hình tượng ngôn ngữ. Nay tôi dốc lòng thành, đánh bạo mượn ngôn từ để tạm luận bàn, đâu dám cho rằng giải thích được chân tâm của Bậc Thánh! Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: "Bát-nhã không có tướng sở hữu, không có tướng sinh diệt." Kinh Đạo Hành chép: "Bát-nhã vượt ngoài mọi đối tướng của nhận thức, lãnh hội." Đó chính là nhằm giải thích rõ diệu dụng của sự soi chiếu ở trí. Nhưng gọi là vô tướng vô tri. Vì sao? Vì quả thật là có cái tri của vô tướng. Có sự soi tỏ của vô tri. Vì sao? Vì hễ có đối tượng được nhận biết thì có đối tượng "Bất Tri", do chân tâm của bậc Thanh là "Vô Tri" nên không có đối tượng nào mà chẳng nhận biết, cái tri của "Bất Tri" mới được gọi là "Nhất Thiết Tri". Nên kinh có câu: "Chân tâm của Bậc Thánh không có đối tượng để nhận biết, nhưng không đối tượng nào chẳng bị nhận biết" là đáng

tin. Bởi vậy, bậc Thánh, tâm càng rỗng lặng thì diệu dụng của sự soi chiếu càng chân thật. Nên nói suốt ngày tri mà chưa hề tri là thế. Vậy có thể thu giấu ánh sáng tạo sự tỏa rọi vắng lặng. Tâm tĩnh rỗng suốt thì sự soi chiếu đạt tới chỗ diệu huyền. Lấp bít trí thông minh thì sự tỏ ngộ riêng mình lại âm thầm lan tỏa khắp chốn. cho nên Thật trí có sự soi chiếu mầu nhiệm mà là Vô Tri, quyền trí có diệu dụng của sự ứng hợp mà không tác ý. Quyền Trí không tác ý nên có công năng siêu việt khỏi thế tục. Thật trí "vô tri" nên có công năng chiếu soi chỗ u huyền ở bên ngoài sự vật. Thật trí tuy soi thấu bên ngoài sự vật mà chưa hề là vô sự. Quyền trí tuy siêu việt khỏi thế tục mà suốt ngày gắn bó với cuộc đời. Do đó tùy cơ hóa độ thuận hợp, ứng hợp dắt dẫn vô cùng. Không chỗ u huyền nào không tỏa sáng mà chẳng có công đức chiếu soi. Đây chính là chỗ tri của vô tri đã dung hợp với tâm thuần diệu của bậc Thánh. Rõ ràng là Thánh Trí vật ấy, thật mà chẳng có, hư mà chẳng không, thường còn mà chẳng thể luận bàn, đó chính là diệu trí của bậc Thánh. Vì sao? Vì muốn cho nó là có thì nó không hình tướng không tên gọi. Muốn gọi nó là không thì bậc Thánh do đó mà trở nên mầu nhiệm. Bậc Thánh nhờ đó cũng trở nên rỗng lặng mà chẳng mất sự chiếu soi. Không hình tướng, không tên gọi nên soi chiếu mà không mất sự rỗng lặng. Soi chiếu chẳng mất sự rỗng lặng nên quyền Trí lẫn lộn trong muôn vật mà chẳng thay đổi. Rỗng lặng mà chẳng mất sự chiếu soi, nên có sự tạo tác, vần động để dắt dẫn thuận hợp mọi cơ duyên. Như thế, diệu dụng của Thánh Trí chẳng bao giờ tạm ngưng, mà muốn tìm hình tướng thì không khi nào đạt được. Đồng Tử Bảo Tích (Trong kinh Duy-ma) nói: "Do không dấy khởi tâm ý mà có sự hiện hành". Kinh Phóng Quang chép: "Bậc Đẳng giác bất động mà tạo lập các pháp." Vì vậy nẻo hành hóa của Bậc Thánh có muôn mối, nhưng đều dẫn về một chốn mà thôi. Do đó, Bát-nhã có thể rỗng lặng mà tỏa chiếu, chân đế có thể tịch diệt mà nhận biết. Muôn vật náo động mà ngay đó liền tĩnh. Sự ứng hợp của bậc Thánh có thể không mà thành tựu. Đó chính là chẳng biết mà tự biết, chẳng làm mà tự làm. Thế thì lại còn muốn biết, muốn làm việc gì nữa?.

- Nói câu hỏi:

Chân tâm của bậc Thánh tự sáng tỏ nên muôn vật được soi chiếu, giáo hóa ứng hợp khắp chốn, hành động thường thích nghi với căn cơ. Muôn vật được soi chiếu, nên sự nhận biết không có thiếu sót. Hành động luôn thích nghi với căn cơ, nên sự thích ứng không trái với căn cơ. Sự thích ứng không trái với căn cơ nên phải có căn cơ thích ứng ở chỗ

có thể thích ứng. Sự nhận biết không có chỗ thiếu sót, nên phải có chỗ nhận biết để nhận biết, có chỗ nhận biết để có chỗ nhận biết, nên sự hiểu biết của bậc Thánh chẳng phải là sự hiểu biết luống dối. Có căn cơ thích ứng ở chỗ có thể thích ứng, nên sự thích hợp của bậc Thánh chẳng phải trống không. Đã nhận biết, đã ứng hợp mà sao lại cho là vô tri, vô ứng? Nếu nói là quên tri sót ứng thì đó chỉ vì bậc Thánh không còn chấp ngã, có tri có ứng mà không cho là Tri, ứng của mình. Nên chỉ có thể nói: "chẳng tự cho là có cái Tri", đâu thể cho là Vô tri?

Đáp: Ôi, công đức của bậc Thánh cao rộng như trời đất mà chẳng nhân từ, sáng tỏ hơn mặt trời mặt trăng mà lại càng lu mờ, chứ đâu phải là vô tri như gỗ đá. Thật ra, do khác với người thường ở chỗ trí tuệ sáng tỏ thần diệu nên chẳng thể dùng sự tướng để tìm cầu. Y theo câu hỏi cho rằng "Bậc Thánh chẳng tự nói ra cái tri mà bậc Thánh chưa hề chẳng có tri" là không thích hợp, là trái với chân tâm của bậc Thánh, làm mất ý nghĩa chủ yếu của lời văn. Vì sao? Kinh nói: "Bát-nhã chân thật thanh tịnh như hư không, vượt mọi tri kiến tạo tác duyên hợp". Đó chính là cái tri tự nó là vô tri, đâu phải đợi thu hồi sự soi chiếu rồi sau đó mới vô tri. Nếu nói "có tri về tánh không" mà gọi là thanh tịnh thì chẳng thể phân biệt được với trí mê lầm của phàm phu. Vì ba độc, bốn điên đảo cũng đều thanh tịnh chứ đâu chỉ độc tôn ở Bát-nhã? Nếu lấy đối tượng được tri để khen ngợi Bát-nhã thì đối tượng được tri ấy chẳng phải Bát-nhã. Tự tánh của đối tượng được tri thường thanh tịnh, nhưng Bát-nhã thì chưa hề thanh tịnh, vì Bát-nhã vượt ngoài mọi đối đãi. Lại cũng không thể dùng sự thanh tịnh để khen ngợi Bát-nhã. Nhưng kinh cho rằng Bát-nhã thanh tịnh là vì thể tánh của Bát-nhã chân thật là thanh tịnh, từ gốc không giữ lấy cái tri của sự mê lầm nên chẳng thể lấy cái tri để gọi tên, đâu phải vô tri thì gọi là vô tri, mà cái tri tự nó là vô tri. Cho nên bậc Thánh dùng sự vô tri của Bát-nhã để soi chiếu vô tướng của chân đế. Chân đế không còn sự thiếu sót của thỏ ngựa, thì sự soi chiếu của Bát-nhã không chỗ nào mà chẳng tận cùng. Do đó, hội nhập mà không sai sót, ứng hợp mà không thấy là đúng, vắng lặng, vô tri mà chẳng có gì vô tri.

- Nói câu hỏi:

Sự vật vốn chẳng tự thông đạt nên phải đặt tên để sự vật được thông suốt. Sự vật tuy chẳng phải danh, nhưng quả thật là có sự vật xứng hợp với tên gọi ấy để đặt tên. Như thế thì theo danh để tìm sự vật, sự vật chẳng thể ẩn giấu. Mà luận cho rằng "chân tâm của bậc Thánh là vô tri", lại nói: "chẳng có chỗ nào chẳng tri". Ý nói: "vô tri chưa từng

Tri, Tri chưa từng vô tri". Đây chính là chỗ thông đạt của ngôn giáo và cũng là bản ý của sự lập ngôn. Nhưng luận còn muốn nói: "chân tâm của bậc Thánh là một mà nghĩa mầu ở lời văn thì khác. Vậy theo lời văn để tìm sự thật thì chưa thấy có sự xứng hợp. Vì sao? Nếu tri là hợp với chân tâm của bậc Thánh thì khỏi phải giải thích về vô tri. Nếu cả hai đều chẳng xứng hợp thì hầu như không còn gì để luận bàn?

- Đáp: Kinh chép: Nghĩa mầu của Bát-nhã là không tên gọi, không giảng nói, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải thật, chẳng phải hư. Cái rỗng lặng chẳng mất đi sự soi chiếu. Soi chiếu chẳng làm mất đi sự rống lặng". Đó chính là pháp vô danh, nên ngôn từ chẳng thể diễn đạt được. Ngôn từ tuy chẳng thể diễn đạt nhưng không dùng ngôn từ thì không thể truyền đạt giáo pháp, cho nên bậc Thánh suốt ngày giảng nói mà chưa hề nói là vậy. Nay vì ông mà tôi đánh bạo, thử diễn đạt: "chân tâm của bậc Thánh vốn mầu nhiệm, không hình tướng nên chẳng thể cho là có. Nhưng diệu dụng thể hiện cùng khắp nên chẳng thể cho là không. Chẳng thể cho là không, nên trí mầu của bậc Thánh thường còn. Chẳng thể cho là có, nên mọi ngôn từ của giáo pháp đều dứt bặt. Do đó, nói tri chẳng là tri, mà chỉ nhằm thông đạt sự soi chiếu. "Bất Tri" chẳng phải bất tri, mà chỉ nhằm giải thích về sự tướng. Giải thích về sự tướng nên chẳng phải không. Thông đạt sự chiếu soi nên chẳng phải có. Chẳng phải có, nên tri mà là vô tri, chẳng phải không, nên vô tri mà tri. Thế thì, tri tức là vô tri, vô tri tức là Tri. Không vì sự khác nhau của ngôn từ mà cho chân tâm của bậc Thánh cũng khác theo.

- Nói câu hỏi: Chân đến sâu mầu, huyền vi, chẳng phải là người trí thì chẳng thể tính lường được. Năng lực của Thánh Trí nhờ đó được hiển bày. Nên kinh chép: "Chẳng đạt được Bát-nhã thì chẳng thấy chân đế. Chân đế là duyên của Bát-nhã. Dùng Duyên để tìm trí thì trí chính là Tri.

- Đáp: Dùng Duyên để tìm trí thì trí chẳng phải tri. Vì sao? Kinh Phóng Quang chép: "chẳng duyên vào sắc sinh thức, nên gọi là chẳng thấy sắc". Lại nói: "Vì năm ấm thanh tịnh nên Bát-nhã thanh tịnh". Bát-nhã là chủ thể tri kiến. Năm ấm là đối tượng được tri kiến. Đối tượng được tri kiến tức là duyên. Tri và đối tượng được tri đối đãi nhau mà có, đối đãi nhau mà không. Đối đãi nhau mà không nên sự vật chẳng phải có. Đối đãi nhau mà có nên sự vật chẳng phải không. Sự vật chẳng phải không, nên mới có duyên để sinh khởi. Sự vật chẳng phải có nên duyên chẳng thể sinh. Duyên vào đối tượng chẳng thể sinh nên duyên được soi chiếu mà chẳng phải tri. Vì nhân duyên sinh khởi nên

biết do nhân duyên hợp nhau mà sinh. Cho nên tri và Vô tri cùng sinh ở đối tượng được tri kiến. Vì sao? Vì trí là do Tri về đối tượng được Tri, chấp giữ tướng nên gọi là Tri. Chân đế vốn vô tướng, thì trí chân thật do đâu mà Tri? Sở dĩ như thế, là ì đối tượng được Tri, chẳng phải là đối tượng được Tri, đối tượng được tri sinh ở chủ thể tri. Đối tượng được tri đã sinh ở tri thì tri cũng sinh ở đối tượng được Tri. Chủ thể là đối tượng đã sinh nhau tức là nhân duyên. Nhân duyên nên chẳng phải thật, chẳng phải thật nên chẳng phải chân đế. Luận Trung Quán chép: "Vật từ nhân duyên mà có nên chẳng thật. Chẳng do nhân duyên sinh nên là chân. Nay chân đế được gọi là chân, chân thì chẳng phải là nhân duyên. Chân chẳng phải nhân duyên, nên không có vật nào không từ nhân duyên mà sinh. Kinh chép: "chẳng thấy có pháp nào không từ duyên sinh khởi". Vì vậy, chân trí quán chân đế, chưa hề giữ lấy đối tượng được tri. Trí chẳng lấy đối tượng được tri thì trí ấy do cái gì để nhận biết? Nhưng trí chẳng phải là vô Tri. Chỉ vì chân đế chẳng phải đối tượng được tri kiến, nên chân trí cũng chẳng phải là chủ thể tri. Mà ông thì muốn lấy duyên để tìm trí, nên cho trí là chủ thể tri. Duyên tự nó chẳng phải là Duyên thì dựa vào cái gì mà tìm tri?

- Nói câu hỏi: Luận chép: "chẳng chấp giữ" là do vô tri nên chẳng chấp giữ, hay là tri rồi, sau đó mới chẳng chấp giữ thì Thánh nhân sẻ mịt mờ như đi đêm, chẳng thể phân biệt được sự khác nhau giữa hai mầu đen trắng. Nếu tri rồi sau đó mới chẳng chấp giữ thì cái tri kia đã khác đối với chỗ chấp giữ rồi?

- Đáp: chẳng phải vì vô tri nên chẳng chấp giữ. Lại cũng chẳng phải tri rồi sau đó mới chẳng chấp giữ. Mà là tri tức chẳng chấp giữ, nên chẳng thể chấp giữ mà Tri được.

- Nêu câu hỏi: Luận cho rằng chẳng chấp giữ, thật ra là do chân tâm của bậc Thánh chẳng chấp lấy vật ở vật, nên không có sự chấp giữ mê lầm, chẳng chấp giữ thì không có tâm để nhận vật. Không có tâm để nhân vật thì không có sự ứng hợp. Vậy thì ai có thể ứng hợp với chân tâm của bậc Thánh, mà nói rằng chân tâm ấy chẳng có đối tượng nào không được tri kiến?

- Đáp: Đúng vậy! Không có tâm để nhận vật thì không có sự ứng hợp. Nhưng hễ là không ứng hợp thì sự vật không gì là chẳng ứng hợp. Không tâm nhận vật thì vật không gì chẳng tiếp nhận. Vật không gì là chẳng tiếp nhận, nên tiếp nhận mà không tiếp nhận. Vật chẳng gì là không ứng hợp nên hợp mà chẳng ứng hợp. Vì vậy kinh chép: "nhận thức tận cùng các pháp mà không có đối tượng được nhận thức" là thế.

- Nêu câu hỏi:

Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải không thể tiếp nhận vật. Thật ra thì do không có tâm nhận vật mà nhận được vật. Tuy không có tâm nhận vật mà nhận được vật, nên phải nhận vật ở chỗ không có tâm nhận. Cho nên kinh chép: “Chân đế vô tướng nên Bát-nhã vô tri.” Đúng ra là do Bát-nhã không có cái tri của hữu tướng. Nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì đâu có gì tổn hại đến nghĩa của chân đế?

- Đáp: Bậc Thánh không có cái vô tướng. Vì sao? Vì nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì vô tướng tức là tướng. Bỏ có mà lấy không thì cũng giống như tránh ngọn núi cao mà chạy vào hang sâu, đều chẳng thoát khỏi tai họa. Vậy nên bậc Chí nhân đối với có mà chẳng có, trụ nơi không mà chẳng không. tuy chẳng chấp giữ có, không nhưng cũng chẳng lìa có không, đó là “Sống lẫn lộn với trần lao”, đi khắp năm cõi, tịnh nhiên mà tới, lặng lẻ mà lui, thanh tịnh vô vi, không gì mà chẳng làm.

- Nêu câu hỏi: Chân tâm của bậc Thánh vô tri nhưng đạo ứng hợp để giáo hóa thì chẳng sai sót. Cho nên có thể ứng hợp thì ứng hợp, chẳng thể ứng hợp thì giữ lại. Thế thì chân tâm của bậc Thánh có lúc sinh, có lúc diệt, phải vậy chăng?

- Đáp: Nói sinh diệt là sinh diệt trong tâm của phàm phu. Bậc Thánh là vô tâm thì sinh diệt đâu thể dấy khởi được. Nhưng chẳng phải là vô tâm như gỗ đá, chỉ là vô cái tâm sinh diệt mà thôi. Lại cũng chẳng phải không ứng hợp, chỉ là không có tác ý trong sự ứng hợp. Do đó, đạo ứng cơ để giáo hóa của bậc Thánh tin hợp như thật chất của bốn mùa. Riêng lấy cái rỗng lặng làm thể, nên chẳng sinh chẳng diệt.

- Nêu câu hỏi: Cái vô của Thánh trí, cái vô của trí mê lầm đều chẳng sinh diệt. Vậy thì có gì khác nhau?

- Đáp: Cái vô của Thánh Trí là “Vô Tri”, còn cái vô của trí mê lầm là “Tri Vô”. Nói là vô thì tuy đồng nhưng ý nghĩa của tri của vô thì khác. Vì sao? Là vì chân tâm của bậc Thánh là rỗng lặng tịnh tĩnh, không có Tri để Vô nên gọi là Vô tri, chẳng phải là Tri về Vô. Trí mê lầm có đối tượng tri, là có tri để vô, nên gọi là Tri vô, chẳng phải là vô tri. Vô tri tức cái vô của Bát-nhã. Tri vô tức là cái vô của chân đế. Cho nên Bát-nhã và chân đế, nói về diệu dụng thì đồng mà khác, nói về sự tịnh tĩnh thì khác mà đồng. Vì đồng nên vô tâm đối với kia đây. Vì khác nên chẳng mất công dụng chiếu soi. Bởi vậy, giải thích về đồng là đồng đối với dị, giải thích về Dị là dị ở chỗ đồng. Đó chính là tính chất chẳng thật có mà khác, chẳng thể nắm bắt được mà đồng. Vì sao? Vì

bên trong có cái sáng của tự chiếu soi, bên ngoài có cái thật của muôn pháp. Muôn pháp tuy thật nhưng không chiếu soi thì chẳng đạt được cái thật. Trong ngoài giúp nhau thì mới thành tựu được công dụng chiếu soi. Đó là chỗ diệu dụng của bậc Thánh chẳng thể đồng. Bên trong tuy soi chiếu mà vô tri. Bên ngoài tuy là thật mà vô tướng. Trong ngoài đều vắng lặng, cả hai đều không. Đó là chỗ vắng lặng của bậc Thánh chẳng thể khác. Kinh chép: "Các pháp không có khác nhau". Đâu bảo rằng chặt bớt chân con chim hạc, nối chân con le le, san bằng chỗ núi cao, lấp đầy nơi hố sâu, sau đấy mới cho là chẳng khác? Thật ra, do chẳng khác ở chỗ khác, nên tuy khác mà chẳng khác. Kinh chỉ rõ: "Kính Bạch Thế tôn, thật hết sức mầu nhiệm! Ở trong pháp chẳng khác mà nói các pháp khác nhau!" lại nói: "Bát-nhã và các pháp cũng chẳng phải một tướng, cúng chẳng phải khác tướng" là đáng tin.

- Nêu câu hỏi: Luận cho rằng, "nói về dụng thì khác, nói về tịnh tĩnh thì đồng", chẳng hay trong Bát-nhã có sự khác nhau về dụng, tịnh tĩnh chăng?

- Đáp: Dụng tức là tịnh tĩnh, tịnh tĩnh tức là Dụng. Dụng và Tịnh tĩnh là một thể, chỗ xuất phát thì giống nhau nhưng tên gọi thì khác. Cũng lại không có cái tịnh tĩnh của vô dụng để làm chủ Dụng. Thế nên Thánh Trí càng lu mờ thì sự chiếu soi càng sáng tỏ. Cái thần của bậc Thánh càng vắng lặng thì sự ứng hợp với cơ duyên càng linh động. Đâu thể cho rằng sáng tối động tĩnh là khác nhau. Kinh Thành Cụ chép: "Chẳng tạo tác mà hơn hẳn mọi sự tạo tác." "Không có tâm không có thức nhưng chẳng gì là không nhận biết." Đó chính là cái thần đạt tới chỗ tận cùng, cái trí đạt đến chỗ tột bực, đúng là những lời luận bàn thấu suốt trong ngoài các hiện tượng. Dựa theo lời văn sáng tỏ ấy thì sẽ rõ được chân tâm của bậc Thánh.

- Thư hỏi của Lưu Di Dân:

"... Phàm lý mầu nhiệm thì văn từ sâu ẩn, lời xướng lẻ loi thì sự ứng họa càng ít. Nếu chẳng phải hạng người vượt ngoài ngôn từ, đạt ý quên lời thì sẽ in vào hiện tượng mà cho là trái với chánh lý. Lời đáp trong chương "Lấy duyên để tìm Trí" ý nghĩa được diễn đạt thật bóng bẩy tột cùng, hết sức trau chuốt, hầu như không có kẽ hở. Nhưng đối với người còn mờ tối thì thật khó mà có được sự thấu hiểu nhanh chóng. Vẫn còn một vài chỗ nghi ngờ, nay xin nói ra trong thư, viết riêng kèm theo đây, nếu Ngài có rảnh thì xin giải thích giúp cho.

Luận cho rằng: "Thể của Bát-nhã, chẳng phải có, chẳng phải không, rỗng lặng mà không mất đi sự soi chiếu, soi chiếu mà chẳng

mất sự rỗng lặng". Nên nói: "Bậc Đẳng Giác bất động kiến lập các pháp". Đoạn sau chép: "Do khác với người thường ở chỗ trí tuệ sáng tỏ thần diệu, nên chẳng thể dùng sự tướng để tìm cầu". Lại nói: "Dụng tức là tịnh tĩnh, tịnh tĩnh tức là Dụng. Cái Thần (Quyền Trí) của bậc Thánh càng vắng lặng thì sự ứng hợp với cơ duyên càng linh động." Ôi! Chân tâm của bậc Thánh vắng lặng, Thật trí chứng lý tột cùng đồng với không, Quyền trí ứng hợp với cơ duyên chẳng mau mà mau, chẳng chậm mà chậm, vì thế Tri chẳng lìa vắng lặng, vắng lặng chẳng rời Tri, chưa hề chẳng tịnh, chưa hề chẳng tri, cho nên, chỗ ứng cơ hóa độ thành tựu ở thế gian, tuy ở trong chốn hữu danh mà lại đồng với vô danh. Đó là sự nhiệm mầu của lý mầu mà hàng phàm phu lại càng cảm thấy mờ tối.

Nhưng nay người bình phẩm còn có chỗ nghi đối với tông chỉ cao xa của bài luận, muốn tìm sự khác nhau của Thánh trí (gồm cả Thật Trí và Quyền trí), cho rằng Thật trí linh diệu cùng tột, siêu vượt mọi số lượng, hết mực u huyền, âm thầm phù hợp với một thể của Trung đạo? Hoặc cho Quyền trí với tâm thể tự nhiên, mầu nhiệm rỗng lặng, vô tướng tồn tại riêng? Nếu nói kinh diệu cùng tột, siêu vượt mọi số lượng, hết mực u huyền, âm thầm phù hợp một Thể với Trung Đạo, thì tên gọi của tịnh và chiếu chỉ là thể của Định và Tuệ. Nếu nói tâm thể tự nhiên, linh diệu rỗng lặng vô tướng, riêng tồn tại, tức là Quyền trí càng vắng lặng, thì đã trở về một mà xóa bỏ dấu vết, có thể mà chẳng có dụng thì làm sao nói được là có Quyền trí? Nếu chỉ có thể, không có dụng, thì sự ứng hợp cơ duyên của Quyền trí đã dứt hẳn, sao cho là sự ứng hợp cơ duyên ấy càng linh động? Chân tâm mầu nhiệm thì vắng lặng, vô tri, mà lại nói rỗng lặng soi chiếu, có chiếu soi là có tri, sao cho là vô tri? Nói Quyền trí ứng hợp cơ duyên hóa độ gồm thâu của muôn vật; sự ứng cơ đã dứt bặt mà sự linh diệu vắng lặng tồn tại riêng thì chẳng cần có sự ứng cơ. Có sự ứng cơ tức là có hai tri: một cái Tri chiếu soi chân đế, hai là tri làm sáng tỏ Tục đế, sao lại bảo là vô Tri. Ngài là bậc chứng ngộ chỗ sâu mầu, xin thử giải thích.

Người bình phẩm còn có chỗ nghi là: Quyền trí còn ứng hợp với cơ duyên để hóa độ, khi thực hiện điều ấy thì phải rõ về căn cơ trình độ của chúng sinh, chẳng thể cho là không có công đức. Nhưng tông chỉ của luận lại nói: "Quyền trí vốn chẳng có tri chấp giữ". Mà chưa giải thích lý do tại sao chẳng chấp giữ? cho rằng trước hết phải xác định rõ chổ ứng hợp cơ duyên để hóa độ của Thánh trí, vậy cho là chỉ có chiếu soi mà chẳng có tướng sao? Hay cho là Quyền trí quán được mọi căn cơ

khác nhau của chúng sinh là có tướng? Nếu quán được mọi căn cơ khác nhau của chúng sinh thì khác với vô tướng. Còn nếu chỉ soi chiếu mà không có tướng thì chẳng có căn cơ nào để hóa độ. Đã chẳng có căn cơ nào để hóa độ mà lại có công dụng của sự ứng cơ hóa độ kia, ý này tôi chưa rõ, xin được Ngài chỉ giáo. Luận chép: "chẳng có cơ để ứng nhưng không có cơ nào chẳng được ứng, chẳng có tâm nhận vật mà không một vật nào chẳng nhận ra, nên nhận mà chẳng thấy rõ chỗ nhận. Không có cơ nào mà chẳng được ứng, nên ứng hợp mà chẳng có cơ nào để ứng hợp". Phàm chẳng có cơ để ứng mà không có cơ nào mà chẳng được ứng, thì mới gọi là sự ứng hợp đích thực. Chẳng có tâm nhận vật mà không vật nào là chẳng nhận ra, thì mới là sự nhận đúng nghĩa. Đâu có sự nhận đúng nghĩa mà chẳng thấy nhận, có sự ứng hợp đích thực mà chẳng thấy ứng hợp, lại nói ứng hợp mà chẳng có cơ duyên để ứng hợp, sự nhận vật mà chẳng có vật để nhận ra? Nếu nói rằng sự ứng hợp đúng nghĩa chẳng phải là sự ứng cơ của phàm tình, sự nhận chân thật chẳng phải là sự nhận của phàm tình, ấy là do sự diễn đạt của mê và ngộ vốn khác nhau mà thôi. Như thế thì tông chỉ của luận do đó không được rõ ràng, xin nói thêm ví dụ để khỏi bị nghi ngờ nữa.

Ngày bài luận gửi đến đây, tôi và Pháp sư Tuệ Viễn xem xét tường tận. Pháp sư cũng vui vẻ lãnh hội và tán dương. Nhưng có thể vì tông phái có những điểm khác nhau nên lý mầu của đạo pháp chẳng cần phải đồng nhất với nhau, tôi có đưa cho các vị đồng học cùng xem qua, cũng có nhiều vị khen ngợi, chỉ tiếc là không được cùng Ngài hội kiến.

- Đáp thư của Lưu Di Dân:

(...) Thư ông gởi đến có năm đều muốn hỏi, ý lời hết sức khéo léo, thiết tha, tôi thật chẳng dám cho là mình có đủ tư cách để giải đáp. Lời nói của tôi chẳng được hội nhập trọn vẹn với lý mầu, lại dụng về văn tự, vả chăng, lý mầu tột cùng thì chẳng thể nói bày, nói bày thì trái với lý mầu, dù nói nhiều lời mà chẳng diễn đạt được đầy đủ ý nghĩa thì có ích gì? Nay tôi đánh bạo dựa theo câu hỏi để trả lời.

Thư viết: "Nói chân tâm của bậc Thánh vắng lặng, Thánh trí chứng lý tột cùng thì đồng với không. Tuy ở trong chốn Hữu danh mà lại đồng với Vô danh, đó là sự nhiệm mầu của lý mà phàm phu cảm thấy mờ tối."

Nếu lấy điều này làm chỗ tâm đắc thì nên quên lời nói bên ngoài mà đạt được ý nghĩa bên trong. Định vào một tâm thì đâu còn sự khác nhau của phàm tình để tìm lấy sự khác nhau của Thánh trí? Thư viết:

"Người bình phẩm cho rằng, nói sự linh thiêng tột cùng, siêu vượt mọi số lượng, hết mực sâu kín, âm thầm phù hợp với nhất thể Trung Đạo, thì tên gọi của Tịnh tĩnh và soi chiếu chỉ là Thể của Định và Tuệ mà thôi. Nếu tâm thể tự nhiên, linh diệu rỗng lặng, vô tướng, tồn tại riêng biệt, thì sự ứng hợp với cơ duyên để hóa độ chúng sinh dường như đã chấm dứt. Y nói hết mực u huyền, âm thầm phù hợp với nhất thể Trung đạo, tức là tâm và cảnh hợp thành một, thì tịnh tĩnh và soi chiếu đều dứt bặt, chẳng thể lấy định và tuệ làm tên gọi. Ý cho rằng linh thiêng rỗng lặng, vô tướng tồn tại riêng biệt, thì chân tâm không có đối đãi, cho nên nói sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh chấm dứt".

Do chẳng rõ hai lời nói tuy khác mà diệu dụng thường là một. Vì chấp theo ý mình thành ra khác, nếu theo ý của bậc Thánh thì không khác. Vì sao? Sự soi chiếu lặng lẽ nhiệm mầu của Thánh trí, Thật trí chứng lý cùng tột đồng với hư không, đã nói là đồng thì không có chỗ nào chẳng đạt tới chỗ cùng cực, đâu có cái lý mầu tột cùng đồng với rỗng lặng, lại có hai tên gọi định, tuệ. Nếu hai tên gọi định, tuệ cùng ở trong sự đồng, thì ngôn từ diễn đạt đều chẳng có thể tánh chân thật, tức là chẳng đồng. Còn nếu ở ngoài sự đồng mà gượng đặt hai tên Định tuệ, là do sự mê chấp, chứ ngay hai tên gọi Định tuệ chẳng có mê chấp.

Lại nữa, Thánh trí rỗng lặng, sâu kín, thần diệu, khác với cảnh phàm, không có cơ duyên nào chẳng ứng hợp, sự ứng hợp thường thông đạt. Sự mầu nhiệm của Thánh trí âm thầm, linh động, nên diệu dụng của quyền trí thường là như thế, thì sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh làm sao dứt được.

Vả chăng, tâm của phàm phu là do nhân duyên mà có. Vì cái có ấy là chẳng tự có, phải nhờ nhân duyên mới có. Còn chân tâm của bậc Thánh vì lìa duyên nên chẳng có "cái có" nên "sự có", chẳng có. Sự có chẳng có thì sự không cũng chẳng không, vậy bậc Thánh là chẳng có chẳng không. Chẳng có chẳng không thì Thánh trí rỗng lặng, soi chiếu riêng biệt, khế hợp với Trung Đạo vì sao? Vì sự có và không là bóng là tiếng vang của tâm. Ngôn ngữ, hình tượng là sự sinh diệt duyên hợp của hình bóng và tiếng vang. Sự có và không đã dứt hẳn thì trong tâm không còn bóng, tiếng vang. Bóng và tiếng vang đã bặt, ngôn ngữ và hình tượng chẳng thể suy lường được thì tâm thể lìa mọi số lượng. Tâm thể lìa mọi số lượng thì đạo pháp trùm khắp muôn phương mà chẳng trụ. Đạo pháp trùm khắp muôn phương mà chẳng trụ nên sự linh thiêng, mầu nhiệm tột cùng, siêu vượt số lượng. Sự linh diệu cùng tột, siêu vượt

mọi số lượng nên chân, vọng đều dứt, gọi là cực kỳ vi diệu. Đạo pháp cực kỳ vi diệu vốn là vô trụ, Vô trụ do âm thầm vắng lặng, âm thầm vắng lặng thì thể tánh lìa mọi hình tướng, nên phải mượn từ “rỗng lặng” để bày tỏ. Cực kỳ vi diệu là do siêu vượt mọi số lượng. Siêu diệt mọi nẻo số lượng nên có vô biên số lượng để ứng hợp với mọi căn cơ. Có vô biên số lượng để thích ứng với các thứ căn cơ nên sự ứng hợp duyên ấy không hề sai sót. Mượn từ “rỗng lặng” để tỏ bày thì lìa danh lìa tướng nên đạo pháp siêu vượt ngoài danh, tướng. Đạo siêu vượt ngoài danh tướng nên gọi là “Không”. Sự ứng hợp cơ duyên ấy không hề sai sót. Mượn từ “rỗng lặng” để tỏ bày thì lìa danh lìa tướng nên đạo pháp siêu vượt ngoài danh, tướng. Đạo siêu vượt ngoài danh tướng nên gọi là “không”, sự ứng hợp cơ duyên không sai sót nên gọi là “có”, do gọi là có, chẳng phải thật có, chỉ gượng gọi như thế. Trung đạo vắng lặng đâu phải vì ứng hợp với cơ duyên mà thành có. Nên kinh chép: “Thánh trí không tri kiến nhưng không có đối tượng nào chẳng tri kiến; không tạo tác mà không chỗ nào chẳng tạo tác. Cái đạo vắng lặng, vô ngôn vô tướng, đâu phải nói có là thật có, nói không là thật không, nói động mà trái với tĩnh, nói tĩnh mà phế bỏ Dụng hay sao? Nay người bình phẩm chấp theo ngôn từ để xác định tông chỉ, muốn ở nơi vắng lặng của Bát-nhã để tìm sự hữu tri và vô tri, dùng ý thức phân biệt để nói bày sự nhiệm mầu, lấy thành kiến vọng chấp sẵn có cho là có sự nhất định đúng hay không đúng. Vì thế, nghe bậc Thánh hữu tri thì cho là hữu tâm. Nghe bậc Thánh vô tri thì nói là vô tri đồng như hư không. Cảnh giới có và không ấy đều thuộc về biên kiến, đâu phải ở nơi không hai của Trung đạo. Do đâu mà muôn vật dù khác nhau nhưng thể tánh luôn là một, chẳng có tên gọi nhưng chẳng phải không có vật để gọi? Vì có tâm đối cảnh nên tên gọi, hình tướng khác nhau, là chủ thể, đối tượng chưa quên. Chẳng có tâm đối cảnh thì chủ thể đối tượng đều quên, ngay nơi vật là chân. Bởi thế, bậc Thánh chẳng chấp cảnh trong tâm, cũng chẳng phải lìa tâm nơi cảnh thì tâm chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải có nên chẳng chấp, chẳng không nên chẳng lìa. Chẳng lìa nên mọi pháp đều chân; chẳng chấp nên tên gọi, hình tướng đều rỗng lặng. Danh tướng đều trống rỗng nên chẳng phải là Hữu Tri. Các pháp đều chân thật nên chẳng phải Vô tri. Kinh chép: “Bát-nhã đối với các pháp không lấy không lìa, vô tri, vô bất tri? Chứng tỏ với Bát-nhã chủ thể đối tượng đều quên để hiển bày Trung đạo. Ở đây là chỗ lìa mọi sự tư duy của tâm thức, vượt ngoài lãnh vực vin dựa duyên hợp mà muốn dùng sự có không để vặn hỏi, há chẳng phải là đã rời xa lý mầu rồi

sao?

Câu hỏi về sự có không thì trí của sự vặn hỏi cũng do ý thức phân biệt sinh khởi trong chỗ hữu tướng, mà pháp vốn vô tướng thì Thánh trí làm sao tri? Người đời nói đến vô tri thì cho là đồng với gỗ đá, hư không và những vật vô tình. Nhưng sự soi chiếu linh thiêng âm thầm sáng tỏ của Bát-nhã hiện ra diệu dụng khi một niệm chưa sinh, nên đạo là căn cơ vô ẩn, linh diệu sáng soi như thế là Chánh biến tri, đâu thể cho là vô tri như gỗ đá được. Lại nữa, vô tri sinh khởi nơi Vô Tri nên thật chẳng có vô tri, chẳng có hữu tri. Chẳng có Hữu tri nên nói chẳng phải có. Chẳng có vô tri nên nói chẳng phải không. Do đó, rỗng lặng chẳng lìa soi chiếu, tịnh tĩnh mà thường soi chiếu. Soi chiếu chẳng rời rỗng lặng thì soi chiếu mà thường vắng lặng. Trống rỗng, thường trụ, không chấp, không giữ, đâu thể do động mà làm cho có, do tĩnh mà làm cho không? Kinh nói: "Bát-nhã chân thật chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng sinh chẳng diệt, chẳng thể dùng lời nói diễn tả cho người khác biết". Vì sao? Vì nói về "chẳng phải có" là nói chẳng phải thật có, chứ không phải nói dứt bặt không có. Nói về "chẳng phải là không" là nói chẳng phải thật không, ý chẳng phải nói bặt không. Nói "phi hữu" chẳng phải "phi hữu". Nói "phi vô" chẳng phải "phi vô". Lìa bốn câu thì trăm phủ định (bách phi) cũng dứt bặt. Cho nên, Tôn giả Tu-bồ-đề suốt ngày giảng nói Bát-nhã mà cho là "không có đối tượng để nói". Đây chính là đạo dứt bặt ngôn từ, chẳng phải là cảnh giới của tri kiến, thì sự tri kiến làm sao truyền được? Vậy chỉ có bậc dốc tham cứu, thông đạt tông chỉ nhiệm mầu, quên cả ngôn từ thì tâm mới hội nhập được.

Thư lại có đoạn:

"Trước tiên phải xác định được chỗ ứng hợp cơ duyên để hóa độ của Thánh trí, cho là chỉ có soi chiếu mà không có tướng. Hoặc cho là Quyền trí quán sát được mọi căn cơ khác nhau của chúng sinh? Người bình phẩm hình như cho rằng: vô tướng và sự: "quán được mọi căn cơ khác nhau. Nghĩa mầu chẳng phải một, quán được mọi căn cơ khác nhau thì khác với vô tướng. Soi chiếu về vô tướng thì làm mất sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ. Thế thì diệu nghĩa "tức chân" có bị vướng mắc chăng?

Kinh có câu: "sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Sắc tức là không, không tức là sắc." Nếu theo ý của người bình phẩm thì khi quán sắc và không, phải có một tâm thấy sắc, một tâm thấy không. Nếu một tâm thấy sắc thì chỉ có sắc, chẳng thấy không. Nếu một tâm thấy không thì chỉ thấy không mà chẳng thấy sắc. Vậy thì sắc và không

đã thành ra hai, chẳng định rõ được bản ý "sắc không chẳng hai" trong kinh. Cho nên kinh nói: "phi sắc" là để phá trừ sự chấp về sắc thật có của phàm phu, chứ chẳng phải lấy "phi sắc" để phá bỏ hư không, vì hư không đã là "phi sắc" rồi. Hư không đã chẳng phải là sắc thì dù cho có phá trừ được đi nữa thì cũng không có gì để nhận biết. Nếu dùng "phi sắc" để phá bỏ sắc thì kinh nói "không chẳng khác sắc", là phi sắc chẳng khác với sắc. "Sắc chẳng khác không" là sắc chẳng khác với phi sắc. Vậy sắc và phi sắc chẳng khác nhau. Nên biết, quán được mọi khác nhau là vô tướng, vô tướng tức là quán được mọi sự khác nhau. Chỉ vì căn cơ của chúng sinh khác nhau, nên giáo pháp có sự khác nhau mà thôi. Xem xét các kinh, y cứ theo diệu ý của bậc Thánh khi giảng nói giáo pháp thì đâu còn có sự khác nhau do chân (Thật trí) Giả (Quyền trí), đối với hai cảnh có, không mà sự soi chiếu có khác? Bởi vậy, chiếu soi về vô tướng mà chẳng làm mất công dụng của sự ứng cơ hóa độ; Quán được mọi sự khác nhau mà chẳng trái với diệu chỉ vô tướng. Tạo có chẳng khác với không, tuy ở chốn sinh tử mà tự tánh chẳng động. Tạo không mà chẳng khác với có, nên tuy chứng đắc Niết-bàn mà chẳng lìa bỏ muôn loài, chưa hề chẳng có, chưa hề chẳng sinh, nên nói "Bậc Đẳng giác bất động mà lập ra các pháp". Theo đó mà suy thì hai pháp tịnh và Dụng đâu có khác nhau. Thế sao lại cho rằng cái Trí quán được sự thì khác với sự chiếu soi của vô tướng? Rằng người bình phẩm hoặc cho rằng không, có là hai tâm, động và tĩnh là hai dụng khác nhau. Nên mới nói trí quán được mọi sự khác nhau chẳng thể cho là chẳng có. Nếu lìa bỏ sự vướng chấp về dị kiến ở tâm thức, tìm hiểu lý mầu nhiệm ngoài danh, tướng cùng quán muôn pháp ở nhất thể, lãnh hội pháp thân vô tướng mà chẳng phải không, thì nên nói: "Bậc Chí nhân suốt ngày ứng hợp theo căn cơ chúng sinh, hóa độ mà chưa hề cho là có chúng sinh để hóa độ." Chân tâm của bậc Thánh như thế, đâu có chỗ để chấp giữ? Mà lại nói là "chưa giải thích về lý của sự chẳng chấp giữ." Lại nói: "chẳng có tâm nhận vật mới gọi là sự nhận đúng nghĩa, chẳng có cơ duyên để ứng hợp mới gọi là sự ứng hợp chân thật". Cũng có thể giống như lời viết trong thư vậy.

Nếu đạt được "vô tâm" đến với sự nhận vật thì nhận vật nơi sự có tâm nhận, tức là soi chiếu mà luôn vắng lặng. Đạt được "vô tâm" ở sự ứng hợp cơ duyên thì ứng cơ với chỗ chẳng có cơ duyên để ứng hợp, tức là tịnh tĩnh mà thường được soi chiếu. Thế thì suốt ngày nhận vật chẳng trái với "không có tâm nhân", suốt ngày ứng hợp cơ duyên, mà chẳng trái với "không có cơ duyên để ứng hợp". Chỉ sợ rằng tâm chấp

giữ chưa quên, nên chấp thật sự nhận vật ở nơi chẳng có tâm để nhận; chấp thật sự ứng hợp cơ duyên nơi chẳng có cơ duyên để ứng hợp. Đó là do tính chấp trước chưa dứt nên có sự sai lạc. Vì sao? Nếu nhận chân thật là nhận vật, sự ứng hợp đúng nghĩa là ứng hợp cơ duyên, thì tâm và cảnh chưa dứt bặt nên danh, tướng do đó mà hình thành, tốt xấu do đó mà phát sinh, đời đời đuổi theo tâm cảnh thì bệnh chấp trước đến khi nào mới hết? Bởi vậy, bậc Thánh rỗng lặng nơi tâm, vô thức vô tri, muôn cảnh đều vắng lặng; đang lúc linh động theo diệu dụng soi chiếu mà dừng nghỉ nơi cảnh giới vô vi; đang sống trong chốn hữu danh mà lại ở nơi quê hương dứt bặt ngôn từ, lặng chiếu rỗng thoáng, chẳng thể dựa theo tên gọi, hình tướng mà đạt được. Chân tâm của bậc Thánh là như thế mà lại cho rằng: "sự nhận đích thực là có thể nhận, sự ứng hợp đúng nghĩa là có thể ứng hợp". Tôi thật chưa rõ hàm ý của người bình phẩm, nhưng e rằng, sự nhận vật ứng cơ nơi họ là do vọng chấp mà sinh khởi, khó có thể lãnh hội chân tâm của bậc Thánh.

Phàm sự diễn đạt của ngôn từ khởi lên, vì những người tìm tên gọi, chấp hình tướng, theo lời nhận nghĩa, từ đó mới sinh ra nhiều sự khác nhau. Dùng ngôn từ để hiển bày đạo bặt lời thì diễn tả cũng chẳng phải là diễn tả. Cho nên người khéo nói sự dụng ngôn từ thì tỏ bày được những việc mà người khác không thể bày tỏ. Người khác khéo diễn tả thì diễn tả được những đều mà ta chẳng thể diễn tả. Lý tột cùng rỗng lặng, huyền diệu, hễ khởi tâm dấy niệm là sai trái rồi, huống chi là có ngôn ngữ để diễn đạt. Rằng bức thư kia chưa quên hình tướng, tên gọi, nên muốn đến chỗ diệu lý tận cùng còn rất xa xôi. Chỉ có người tâm trí thông suốt thì mới có thể gặp nhau ngoài văn tự.

THỨ TƯ: LUẬN NIẾT BÀN VÔ DANH

- Biểu văn trình vua Diêu Hưng nhà Tần:

Vua Tần có nói: Đạo Phật lấy vô vi làm tông chỉ, An Thành Hầu Diêu Trung hỏi: "chẳng rõ sự vô vi của đạo lấy gì làm thể?" Lời đáp Vua Tần chỉ rõ: "Niết-bàn là tông chỉ của vô vi, đúc kết lại thành hai chữ "Vô danh". Lời Biểu của ngài Tăng Triệu có đoạn: "Vì sao gọi là Vô danh? Là vì chúng sinh từ lâu nay ở trong sinh tử luân hồi đều do sự chấp trước ái dục. Nếu ái dục được dứt bỏ ở tâm thì chẳng còn sinh tử luân hồi. Đã không có sinh tử thì chân tâm mầu nhiệm vắng lặng, cái đức âm thầm hợp với hư không, gọi là Niết-bàn, đã gọi là Niết-bàn thì đâu còn dung nạp tên gọi vào trong ấy nữa.

Nay bản ý soạn luận này là nhằm làm sáng tỏ chân thể tinh diệt

của Niết-bàn vô danh để bác bỏ những kiến giải sai lạc của ngoại đạo, vì đương thời có một số người học Phật cho vô vi là chẳng có bậc Thánh, rơi vào chấp đoạn, xóa bỏ nhân quả, chê cười những người tu hành, cho là chấp hình tướng, gieo rắc tà kiến ấy khắp nơi, lấy làm tự đắc, nên chẳng thể sửa đổi cho đúng với chánh pháp được! Nay nhờ bức thư của Vua Tần đáp Diêu Trung có câu: "Nếu chẳng có bậc Thánh thì ai biết sự chẳng có?" chỉ một lời ấy khiến cho các tà thuyết im lặng. Vậy nên soạn luận này là nhằm diễn đạt thêm để giúp cho giáo pháp được sáng tỏ.

- Chín Đoạn Vấn Nạn, Mười Đoạn Diễn Tả:

1. Khai tông:

- Vô Danh rằng:

"Kinh nói Niết-bàn hữu Dư và Niết-bàn Vô Dư. Niết-bàn, đời Tần dịch là Vô vi, cũng dịch là Diệt độ. Vô vi là lấy sự rỗng lặng tịch diệt, lìa các tên gọi, hình tướng, dứt bặt hẳn hữu vi. Diệt độ là nói về tai họa lớn nơi sinh tử đã được tiêu diệt hẳn, siêu vượt khỏi sáu nẻo luân hồi. Đó là chỗ thức tỉnh của mở mắt nằm chiêm bao, cũng là chốn dứt bặt ngôn xưng trong căn nhà mầu nhiệm. Nói hai tên gọi "Hữu Dư" và "Vô Dư" ấy chỉ là tên khác của xuất xử, là giả danh của sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ. Tùy duyên hiện nhân nói pháp gọi là xuất, duyên hết trở về ẩn gọi là xử. Nay tôi thử luận bàn về vấn đề này:

Niết-bàn là tịch diệt, rỗng lặng, chẳng thể dựa theo tên gọi, hình tướng mà tìm; mầu nhiệm vô tướng nên chẳng thể dùng "Hữu tâm" mà nhận biết. Siêu vượt ba cõi, mê lầm đều dứt, chứng lượng như hư không, diệu lý cùng tột. Muốn đuổi theo cũng chẳng thể tìm ra tông tích, muốn trở lại tìm chỗ xuất phát thì chẳng thấy chỗ bất đầu. Sáu cõi chẳng thể gồm thâu để khiến sinh ra sức mạnh, chẳng thể khiến cho thay dổi. Thể tánh mêng mông chẳng có bến bờ, người trí chẳng thể đặt tên. Như trụ thì sinh mà chẳng sinh, như dị thì diệt mà chẳng diệt. Năm mắt chẳng nhìn rõ dung mạo, hai tai chẳng nghe được âm thanh. Mờ mịt thăm thẳm, ai thấy ai hiểu? Bao gồm trùm khắp, chẳng chỗ nào không tồn tại, mà lại siêu vượt mọi có không. Cho nên, hễ nói được là mất chỗ chân thật, biết được thì trở thành kẻ ngu muội, nói có thì trái với sự tánh, nói không thì tổn thương tới sắc thân. Bởi vậy, Đức Thích-ca khi mới thành đạo đã tự im lặng chẳng nói pháp, Bồ-tát Văn-thù hỏi về pháp môn không hai thì Duy-ma-cật im lặng, Tôn giả Tu-bồ-đề giảng về không để hiển bày đạo, Phạm thiên Đế-thích cùng nghe đã tung hoa cúng dường. Khen ngợi chẳng nói mà nói, chẳng nghe mà nghe. Đó là lý mầu là đạo

dứt bặt ngôn từ, chỉ có người chứng ngộ mới lãnh hội được, nên miệng do đó mà nín lặng đâu phải không có biện tài, vì biện tài chẳng thể hiển bày được. Kinh nói: "giải thoát chân thật lìa mọi ngôn ngữ, số lượng, hoàn toàn vắng lặng, vô thỉ vô chung, chẳng tối chẳng sáng, chẳng nóng chẳng lạnh, vắng lặng như hư không, không tên gọi, không nói năng". Theo những lời của kinh luận dẫn trên há cho là không đúng với sự thật hay sao?

Như thế, quả thật cho cái sở dĩ chẳng có, nên chẳng thể cho cái mà có, có cái sở dĩ chẳng không, nên chẳng thể được mà không. Vì sao? Vì hễ nghiên cứu về cảnh "có" thì năm ấm dứt hẳn. Suy xét về cảnh "không" thì sự nhiệm mầu, linh diệu thường hiện hữu. Vì nhiệm mầu, linh diệu thường hiện hữu nên tuy vắng bặt mọi thấy nghe mà chỗ tịch diệt duy nhất luôn gồm thâu. Năm ấm diệt hẳn thì muôn thứ phiền não buộc ràng đều dứt sạch. Muôn thứ phiền nào đều dứt sạch nên không hơn với đạo. Cõi tịch diệt duy nhất luôn gồm thâu nên diệu dụng thể hiện mà không thấy công đức. Diệu dụng hiển bày mà không thấy công đức nên công năng tột bực thường còn. Hợp chung với đạo nên sâu rộng mà chẳng thay đổi. Sâu rộng mà chẳng thay đổi nên chẳng thể cho là có, công năng tột bực luôn còn nên chẳng thể cho là không. Cho nên có không dứt bặt bên trong, xưng gọi chìm bặt bên ngoài, chẳng còn mọi sự thấy nghe, kể cả người ở cảnh giới bốn không cũng mờ tối chẳng hiểu biết. Bình đẳng là một mà vô trụ, rỗng lặng chiếu soi mà gồm khắp. Là quê hương của tất cả chúng sinh, cũng chính là cuội nguồn rốt ráo của Chư Phật. Đó là cảnh giới chẳng thể thấy nghe, là nơi chốn của sự nhiệm mầu rỗng lặng tột cùng. Thế mà muốn lấy sự có không để gán tên gọi, nói bày phạm vi của Niết-bàn, dùng ngôn từ để mô tả đạo thần diệu, há chẳng phải lại càng xa vời hay sao?

2. Xét về thể:

- Hữu Danh hỏi:

Danh hiệu chẳng phải vô cớ mà đặt ra. Tên gọi chẳng phải tự mình đương nhiên mà dấy khởi. Kinh nói Niết-bàn Hữu Dư là Niết-bàn Vô Dư, là danh hiệu chân thật trở về với tự tánh, cũng là sự xưng gọi sâu mầu của đạo pháp mầu nhiệm. Nay xin thử trình bày:

Hai chữ "Hữu Dư" có nghĩa là ứng thân của Như lai mới hiện ra, pháp thân bất đầu kiến lập, là sự tắm gội nơi dòng nước "tám giải thoát" trong lành, là sự nghỉ ngơi ở khu rừng "Bảy giác chi" xanh tốt, chứa nhóm muôn đều lành từ nhiều kiếp, rửa sạch mọi cáu bẩn từ vô thỉ. Bên trong chứng ngộ ba minh, bên ngoài diệu dụng soi chiếu. Phát thệ

nguyện ở tâm ban đầu, độ chúng sinh cho đến người sau rốt, trên cầu quả Phật, dưới cứu giúp muôn loài, siêu vượt ba cõi, riêng chứng Đại Giác. Mở con đường bằng phẳng của tám chánh Đạo, quét sạch mọi tà kiến của tám dị thuyết. Cỡi ngựa thần của sáu thứ thần thông, ngồi nơi xe yên ổn của năm đường hành hóa. Ra vào trong sinh tử để tùy cơ hóa độ chúng sinh, đạo pháp sung mãn, đức hiện khắp nơi, cùng tận đến chỗ tạo hóa mới sinh khởi, đạt diệu dụng tột bậc của Thánh trí. Tâm cảnh rỗng lặng gồm khắp vũ trụ, soi sáng cả pháp giới của Trí Nhất Thiết. Nhân duyên hóa độ ngừng ở chín cõi, chìm trong hư không mà nhân duyên vẫn còn chưa hết. Con đường giáo hóa chưa tròn đầy, vô minh chưa gội sạch, Thánh Trí hãy còn, đó chính là Niết-bàn Hữu Dư.

Kinh nói rõ: "Làm tiêu tan mọi trần lao phiền não, như luyện vàng ròng, muôn khổ đều dứt sạch mà tánh giác linh diệu thường còn". Hai chữ "Vô Dư" là nói nhân duyên giáo hóa của bậc chí nhân đã hoàn tất, sự chiếu soi mầu nhiệm vắng hẳn, mọi nẻo cơ cảm đều bặt, nên gọi là Vô Dư. Vì sao? Họa lớn chẳng gì bằng có thân, nên phải diệt thân để trở về "không". Lao nhọc chẳng gì bằng có trí, nên phải bặt trí để hội nhập cõi rỗng lặng. Thế thì trí do hình thể mà mỏi mệt, hình tướng do trí mà nhọc nhằn, nhiều kiếp trôi nổi trong sáu đường, khổ nảo chẳng dứt. Kinh nói: "Trí là gốc của mọi thứ độc, hình thể tướng là chỗ của gông cùm, xa cách với lý mầu sâu rộng vắng lặng, nên tai họa do đó mà sinh khởi. Do đó, bậc chí nhân đốt thân diệt trí, bỏ hình thể, dứt suy nghĩ. Bên trong, không còn sự lao nhọc của ứng hợp cơ duyên soi chiếu. Bên ngoài cắt đứt hết mọi nguồn gốc của tai họa. Siêu vượt ba cõi thì sự sinh tử dứt hẳn rỗng lặng bao la, là một thể với hư không. Vắng lặng, chẳng còn sự thấy nghe, mênh mông chẳng còn dấu vết. Âm thầm mờ mịt, chẳng biết chỗ đến. Cũng như đèn tắt, lửa dứt, dầu cùng với ánh sáng đều hết. Đó là Niết-bàn Vô Dư.

Kinh nói: "Năm Ấm dứt hẳn, cũng như đèn tắt." Vậy thì Hữu Dư có thể cho là Hữu danh, Vô dư có thể gọi là Vô danh, Vô danh được lập thì kẻ tôn sùng Hư vô ưa thích sự sâu xa vắng lặng. Hữu Danh sinh khởi thì người nhớ ân đức càng kính mến công lao của bậc Thánh. Đó là lời văn từ trong kinh điển, là sự giáo hóa thích hợp của Đức Phật. Nhưng luận cho là có, không dứt bặt ở bên trong, tên gọi chìm bặt ở bên ngoài, chẳng thể thấy nghe mọi sự, người ở cõi Bốn Không vẫn còn mê muội chẳng thể lãnh hội. Làm cho người nhớ ân đức tự cách xa với đạo, kẻ tôn sùng hư vô chẳng còn chỗ nương tựa, chẳng khác vì lấp bít tai mắt trên cơ thể, che chắn ánh sáng trời trăng trên hư không, lại trách người

chẳng phân biệt được màu sắc, âm thanh, đâu có lý ấy, ông chỉ biết suy tôn bậc Chí nhân, siêu vượt sự có không, tự cho lời văn vượt ngoài danh, tướng; mà ý nghĩa trong luận lại làm cho người đọc không biết được chỗ để quay về, nên chỗ sâu mầu của Niết-bàn tự ẩn mà chưa được hiển bày. Tôi lặng lẽ suy xét tìm hiểu, cảm thấy chẳng có chỗ nương dựa, vì vậy đâu thể cho là làm sáng tỏ nghĩa mầu. Niết-bàn trong ngôi nhà tăm tối, đàn tiếng nhạc nhiệm mầu ở chỗ chẳng còn nghe thấy hay sao?

3. Thể của giai vị:

- Vô Danh nói: Hữu Dư, Vô Dư là tên gọi bên ngoài của Niết-bàn, là giả danh của sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ. Mà kẻ chạy theo tên gọi là chấp vào Danh, kẻ nghi nhớ hình tượng là chấp vào tướng. Danh hiệu bị hạn chế nơi đề mục, hình tướng theo khuôn khổ ở vuông tròn. Cũng có chỗ chẳng thể lấy tròn, vuông để diễn tả, chẳng thể lấy đề mục để truyền đạt được! Nên đâu thể lấy tên gọi để gán vào chỗ vô danh, lấy hình tướng gán vào chỗ không hình tướng! Vì Thể tánh của Niết-bàn lìa Danh, lìa tướng, chẳng phải cảnh giới của phàm tình. Vậy Đạo vô hình vô tướng ấy đâu thể theo chỗ hình tướng mà tìm cầu được.

Lời vặn hỏi nêu: "Hữu Dư, Vô Dư, là bản ý của phương tiện tịch diệt để lập ra giáo môn, cũng là dấu vết chân thật về sự ẩn, hiển của Như lai." Nhưng chưa phải là chỗ sâu mầu dứt bặt ngôn từ của cảnh giới nhiệm mầu vắng lặng, cũng chẳng phải là đạo vi diệu độ đời của bậc Chí nhân. Ông chưa được nghe nói chánh quán phải chăng? Duy-ma-cật nói: "Tôi quán Như lai vô thỉ vô chung, vượt khỏi sáu căn, ra ngoài ba cõi, chẳng ở nơi phương, chẳng lìa bỏ phương, chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, chẳng thể dùng thức để biết, chẳng thể lấy trí để hiểu, không ngôn từ, không giảng nói, chỗ vận hành của tâm ý đều diệt." Theo đó để quán là chánh quán, nếu theo cách quán khác thì chẳng thể thấy được Phật. Kinh Phóng Quang chép: "Phật như hư không, chẳng đến chẳng đi, ứng hợp cơ duyên mà hiện, chẳng có nơi chốn, phương hướng." Thế thì bậc Thánh ở khắp mọi nơi chốn, rỗng rang, vắng lặng, không vướng chấp, không tranh biện. Có tranh biện là nói sinh tử, không tranh biện là nói Niết-bàn. Sinh tử, Niết-bàn, cả hai đều chẳng thật có. Dẫn dắt mà chẳng đi trước, cảm thông rồi mới ứng cơ. Ví như tiếng vang trong hang sâu thẳm, hình tượng trong gương sáng, đối diện mà chẳng biết từ đâu đến, đuổi theo mà chẳng hiểu chỗ đi đến. Chớp nhoáng mà có, mập mờ mà không, động lại càng tĩnh, ẩn lại càng rõ, ra vào nẻo mầu nhiệm ẩn kín, biến hóa vô thường chẳng thể tính lường. Hễ đặt ra tên gọi là do ứng hợp cơ duyên để hóa độ, hiển bày dấu vết là sinh, ngưng

nghỉ sự tích là diệt. Sinh gọi là Hữu dư, Diệt gọi là Vô dư. Vậy thì tên gọi của Hữu Vô, gốc là ở vô Danh, mà Đạo vô danh thì chỗ nào mà chẳng phải danh? Cho nên bậc Chí nhân ở chỗ vuông thì vuông, ở chỗ tròn thì tròn, ở cõi trời thì làm trời, ở cõi người thì làm người, vì năng lực mầu nhiệm làm trời, làm người, đâu phải các trời, người có thể làm được. Rõ ràng là chẳng phải Trời, chẳng phải người, nên mới làm trời làm người được. Do vậy, khi hóa độ chúng sinh, ứng hợp cơ duyên mà chẳng có việc làm, vì làm chẳng qua sự tác ý. Vì chẳng qua là sự tác ý nên việc làm rộng lớn chẳng thể nghỉ bàn. Chẳng làm mà ứng cơ nên sự ứng hợp cơ duyên ấy trùm khắp. Không thể suy lường việc lành rộng lớn, không thể nghĩ bàn nên trở lại chỗ sâu kín. Sự ứng hợp cơ duyên trùm khắp không thể suy lường nên quy về Vô Danh. Kinh chép: "Đạo Bồ-đề chẳng thể suy lường, cao không gì hơn, rộng lớn chẳng bến bờ, sâu thẳm chẳng có đáy, sâu mầu chẳng thể tính lượng. Lớn lao bao gồm cả trời đất, nhỏ bé thì nhập vào vi trần, nên gọi là Đạo. Cho nên đạo của Niết-bàn chẳng thể lấy sự có không để cầu tìm, đã rõ ràng như vậy. Nhưng kẻ mê lầm thấy sự thần biến lại cho là có, thấy sự diệt độ liền cho là không, cái cảnh giới có không ấy thuộc về lãnh vực vọng tưởng, đâu thể làm chỗ tiêu biểu cho đạo huyền vi mà diễn tả chân tâm của bậc Thánh được sao!

Ý cho là bậc chí nhân tịch diệt vắng lặng không có dấu vết, ẩn náu, hiển bày cùng một nguồn gốc, còn chẳng gọi là có, mất chẳng bảo là không, vì sao? Đức Phật nói: "Ta không sinh, chẳng sinh, tuy sinh mà chẳng sinh, không hình, chẳng hình, dù hiện hình tướng mà chẳng thấy hình tướng, nên biết còn chẳng cho là có. Kinh chép: "Bồ-tát nhập vào tam-muội vô tận, thấy tất cả Chư Phật thời quá khứ diệt độ". Lại nói: "Nhập vào Niết-bàn mà chẳng thấy Niết-bàn". Nên biết mất chẳng cho là không, mất chẳng cho là không thì tuy không chẳng cho là có. Còn chẳng cho là có thì dù có mà là không, vì cho có là không nên gọi là chẳng phải có. Vì cho không là có nên gọi là chẳng phải không, vậy nên Đạo của Niết-bàn quả thật là vượt ngoài lãnh vực có, không, dứt hẳn sự chuyển dịch của ngôn ngữ, hình tượng. Mà ông lại nói: "cái tai họa của bậc Thánh là do có thân, nên diệt thân để trở về với không, mệt nhọc không gì bằng có Trí, nên dứt trí để chìm vào rỗng lặng". Há chẳng phải là trái với lý mầu tột cùng, làm tổn thương tông chỉ mầu nhiệm của Niết-bàn hay sao! Kinh chỉ rõ: "pháp thân không hình tượng ứng cơ mà hiện hình. Bát-nhã vô tri, đối duyên mà soi chiếu". Vì ứng cơ ở chỗ vô tâm, nên dù muôn việc xảy ra cùng một lúc mà chẳng thấy

mệt nhọc, ngàn lời vặn hỏi khác nhau mà ứng đối chẳng phải suy tư. Vô tâm với ứng hợp cơ duyên, nên động như mây bay, tĩnh như tiếng vang, đâu có tâm ở đây kia và tình lại vướng bận ở động tĩnh? Đã vô tâm nơi động tĩnh thì cũng vô tướng ở đến đi. Vì đến đi không có hình tướng nên không vật nào chẳng hiện hình. Vì động tĩnh chẳng do tâm, nên chẳng có cảm thông nào không ứng hợp, cho nên, tâm sinh ở có tâm, tướng có ra đi từ chỗ có tướng. Tướng chẳng có ra từ ta, nên dù vàng đã chảy mà ta chẳng bị đốt. Tâm chẳng sinh từ nơi ta nên tuy ứng dụng hàng ngày mà chẳng động. Muôn vật tự nó lăng xăng đâu có làm ta bận bịu. Bởi vậy, trí tuệ bao gồm khắp muôn vật mà chẳng nhọc nhằn, hình thể đầy khắp mười phương mà không chút tai họa. Tăng thêm chẳng thể đầy giảm bớt chẳng thể thiếu, đâu thể lấy việc Đức Phật thị hiện nhập diệt cho là như đèn tắt mà gọi là Niết-bàn vô dư? chẳng biết pháp thân thường trụ, sự thị hiện nhập diệt ấy chỉ là phương tiện để hóa độ chúng sinh mà thôi. Mà kẻ mê lầm đối với cảnh giới thấy nghe, tìm kiếm dấu vết khác nhau của sự ứng hợp cơ duyên, cầm lấy cây thước kẽ để đo lường hư không, muốn dùng tâm trí làm lao nhọc bậc Chí nhân, muốn lấy hình tướng để gieo tai họa cho bậc Thánh, mà bỏ có vào không, do đó mà đặt tên, đâu phải là lời nói mầu nhiệm siêu vượt mọi chỗ thấy nghe, hiển bày pháp thân ở nơi vắng lặng.

4. Dẫn chứng:

- Hữu Danh nói:

Thời hỗn mang sơ khai, muôn vật sinh khởi. Vạn hữu đã có rồi thì chẳng thể cho là không. Không chẳng tự không, phải từ nơi có. Như thế cao thấp dựa vào nhau, có không cùng sinh lẫn nhau, ấy là lý lẽ tự nhiên, số lượng của hiện tượng thế giới cùng tột ở đây. Theo đó mà xét thì tạo hóa sinh ra muôn vật, lý lẽ chẳng ẩn giấu và hiển bày. Sự lớn nhỏ thọ yểu, thành thật và đối trá đều có. Sự có do thay đổi nên tiêu diệt, diệt rồi tức là thật không, thế thì cảnh giới của có không đều thuộc về lý này. Kinh chép: “Hai pháp có không gồm thâu tất cả các pháp, cũng gọi là ba vô vi” Hư không, số duyên tận, Phi số duyên tận. Số duyên tận tức là Niết-bàn.

Nhưng luận thì cho rằng: “Ngoài sự có và không còn có Đạo mầu nhiệm khác, huyền diệu hơn sự có và không, gọi là Niết-bàn. Nhưng tôi suy xét về bản thể của mầu nhiệm, nếu quả thật là có, dù là mầu nhiệm cũng chẳng phải là không. Dù mầu nhiệm cũng chẳng phải là không, tức là chỗ cảnh thật có. Nếu quả thật là không thì phải thật không. Không mà chân thật là không, tức là vào nơi cảnh thật không. Tóm lại,

theo đó mà xét chẳng có sự khác với có mà chẳng phải là không; chẳng có sự khác với không mà chẳng phải có. Điều ấy đã rõ ràng. Mà luận chép: "Ngoài sự có và không còn có sự mầu nhiệm khác, là chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là Niết-bàn." Tôi nghe lời này thật chưa hợp với chân tâm.

5. Siêu vượt mọi cảnh:

- Vô danh đáp: Tên gọi của nó là không, dù cho không một pháp nào chẳng bị bao gồm, không có một lý nào chẳng bị lệ thuộc, nhưng sự bao gồm và lệ thuộc vào Tục đế mà thôi. Kinh chép: "Chân đế là gì? Là đạo Niết-bàn. Tục đế là gì? Là pháp có và không." Vì sao? Vì có là có ở không, không là không ở có, cho nên, có ở chỗ không là co, không ở chỗ có là không. Có và không đối đãi nhau mà hình thành nên gọi là Tục đế. Cho nên, có sinh từ nơi không, không sinh từ nơi có. Lìa có thì chẳng không, lìa không thì chẳng có. Có và không sinh ra lẫn nhau, cũng như cao thấp nương dựa vào nhau: có cao thì có thấp, có thấp thì phải có cao. Như thế, có và không tuy khác nhưng đều chẳng khỏi từ nơi có. Đây là chỗ hình thành của ngôn ngữ, chốn sinh khởi của phải trái, lý chẳng nhất định, đâu thể bao gồm hết cả sự nhiệm mầu cùng tột và diễn tả đạo thần diệu của Niết-bàn? Cho nên luận nói: "siêu việt ra ngoài có không", là bởi cái số lượng của có không chỉ hạn chế trong cảnh giới của sáu căn, sáu trần, trong cảnh giới của sáu căn, sáu trần, chẳng phải là ngôi nhà nhiệm mầu của Niết-bàn, nên được chữ "Xuất" để quét sạch tình mê chấp. Hy vọng những người học đạo, do lời nói tỉ lượng nhằm diễn tả chỗ sâu mầu của Niết-bàn, gởi tâm ở chỗ quên tình, bặt chứng đạt ý quên lời, khế ngộ chẳng phải có, chẳng phải không, đâu phải cho ở ngoài có và không còn có một cái có để gọi!

Kinh chép: "Ba Vô Vi là do chúng sinh mãi lăng xăng qua lại trong sinh tử. Bệnh sinh tử do tai họa của căn trần. Tai họa lớn nhất của căn trần trước tiên là do nơi hữu, muốn xóa bỏ hữu, trước tiên phải dùng vô, nên mượn vô để làm sáng tỏ cái chẳng phải hữu. Làm sáng tỏ cái chẳng phải hữu, chẳng phải cho là hoàn toàn không.

6. Đi tìm Huyền diệu:

- Hữu Danh nói:

Trong Luận chép: "Niết-bàn chẳng ngoài có, không, cũng chẳng ở trong có không, chẳng ở trong có không thì chẳng thể tìm được ở trong có không. Chẳng ngoài có không thì chẳng lìa có không mà tìm được. Chẳng có chỗ tìm thì đúng là tất cả đều không, mà lại nói: "Đạo mầu chẳng phải không. "Nếu" Đạo mầu chẳng phải không" thì đường

lối sâu mầu có thể tìm, cho nên ngàn Thánh cùng một con đường, chưa hề trống rỗng, chẳng có chốn quy hướng, đạo mầu đã còn mà lại nói là chẳng ở ngoài, chẳng ở trong, tất có ý nghĩa khác thường, xin được lãnh hội.

7. Đạo mầu thường còn:

- Vô Danh Đáp: Ngôn ngữ do danh hiệu mà khởi, danh hiệu do hình tướng mà sinh, Danh tướng từ vọng tưởng bày ra. Nếu cả hai danh và tướng đều quên, thì không danh không nói bày. Ngôn thuyết đã là không thì từ đâu mà nghe? Kinh nói: "Niết-bàn chẳng phải pháp, nên chẳng phải ở trong, chẳng phải là phi pháp nên chẳng ở ngoài, không nói không nghe, vì đạo mầu lìa ngôn ngữ, chẳng phải do tâm ý mà biết được" Tôi đâu dám nói mà ông muốn lãnh hội.

Tuy nhiên, Tu-bồ-đề nói: "Ta quán Bát-nhã vốn chẳng có ngôn thuyết, nếu chúng sinh dùng "Vô tâm" để lãnh thọ, chẳng nghe mà nghe, thì ta sẻ chẳng nói mà nói. Nay nhằm trình bày lời Phật để giải tỏa sự mê chấp, nên cũng có thể dùng ngôn từ để giảng nói. Tịnh Danh nói: "chẳng lìa phiền não mà chứng đắc Niết-bàn." Trong kinh Bảo Nữ Sở Vấn, Thiên nữ nói: "chẳng ra khỏi cảnh giới ma mà nhập vào cảnh giới Phật." Thế thì huyền đạo ở cảnh giới ngộ, diệu ngộ ở "tức chân". "Tức chân" thì có không cùng quán một lượt. Cùng quán một lượt thì mình, người chẳng phải là hai. Do đó trời đất với ta cùng một gốc, muôn vật với ta cùng một thể. Đồng với ta thì chẳng còn sự có, không; Khác với ta thì trái với sự dung hợp. Cho nên chẳng ở ngoài, chẳng ở trong, mà ngay ở đó diệu đạo thường tồn tại. Vì sao? Vì bậc Thánh nơi tâm rỗng lặng mà âm thầm soi chiếu, từ lý đạt sự nên chẳng chỗ nào chẳng bao gồm. Ôm cả vũ trụ ở trong lòng mà sự linh diệu soi chiếu có dư. Hiện rõ muôn hữu ở trong tâm mà chân tâm thường rỗng lặng. Do sự diệu ngộ nên phiền não được gội sạch, phá trừ mê chấp từ vô thỉ, chứng đắc nguồn gốc mầu nhiệm của Niết-bàn. Ứng hợp cơ duyên khắp mười phương, nên ngay nơi náo động mà chân tâm thường tĩnh. Rỗng lặng mê mông mà khế ngộ tự nhiên kỳ diệu. Thật trí chứng lý cùng tột nên đối với có mà chẳng có. Quyền trí ứng cơ khắp mười phương, nên ở chốn không mà chẳng không. Do chẳng không mà chẳng dính mắc nơi không, do chẳng có mà chẳng chấp nơi có. Như thế, nên chẳng ngoài "có không", cũng chẳng ở trong "có không". Cho nên, muôn pháp chẳng có tướng có không, bậc Thánh chẳng có tri kiến có, không. Bậc Thánh chẳng có tri kiến có, không thì bên trong là "vô tâm". Muôn pháp chẳng có tướng có không thì bên ngoài chẳng có số lượng. Bên ngoài dứt hẳn số lượng

thì cảnh bặt, bên trong “vô tâm” thì trí mất. Cảnh và tâm cả hai đều vắng lặng thì vật và ngã âm thầm hợp nhất, rỗng lặng hoàn toàn, nên gọi là Niết-bàn. Niết-bàn như thế thì mọi sự suy lường đều dứt bặt, đâu còn có thể chấp sự “có không” ở bên trong và tìm cầu sự “không có” ở bên ngoài?

8. Vặn hỏi sự khác nhau:

- Hữu Danh Nói: Nếu đã dứt bặt suy lường đối với Niết-bàn thì siêu vượt đối với sáu căn và sáu trần, chẳng ở ngoài, chẳng ở trong, mà đạo huyền diệu tồn tại riêng, thế thì đạo rốt ráo lý cùng tánh tận, mầu nhiệm hợp nhất, không khác nhau, là lẽ dĩ nhiên. Kinh Phóng Quang chép: “Đạo pháp của Ba thừa đều do vô vi mà có sự khác nhau.” Phật dạy: “Xưa kia, lúc ta làm Bồ-tát tên là Nho Đồng, ở chỗ Đức Phật Nhiên Đăng, đã nhập Niết-bàn, lúc ấy Bồ-tát Nho Đồng mới chứng được Pháp nhẫn Vô sinh nơi Thất trụ, cần phải tiến thêm Ba bậc nữa mới chứng Thập Trụ”. Nếu Niết-bàn là một thì lẽ ra chẳng có ba, nhưng đã có ba thì chẳng phải là rốt ráo. Đã cho là Đạo rốt ráo mà lại có sự cao thấp khác nhau, theo sự giảng nói khác nhau trong các kinh, phải lấy cái nào làm Trung đạo?

9. Giải thích về khác nhau:

- Vô danh đáp: Lý chính của đạo rốt ráo thì chẳng có khác nhau. Kinh Pháp Hoa chép: “Đạo lớn bậc nhất chẳng có hai đường chánh. Ta vì những người biếng trễ mà tạo lập phương tiện, đối với đạo pháp Nhất thừa mà phân biệt nói thành ba.” Cũng như các ví dụ “ra khỏi nhà lửa thì được ba thứ xe” chính là lý này.

Vì đều thoát khỏi sinh tử nên đều gọi là Vô vi. Vì loại xe hành hóa (Thừa) chẳng đồng nên có ba tên gọi, nếu về nguồn thì chỉ là một mà thôi. Lời vặn hỏi cho rằng: “Đạo pháp của Ba thừa đều do Vô vi mà có sự chứng đắc khác nhau”. Đó là do người có ba nên mới thành ra ba thứ vô vi, chẳng phải vô vi có ba loại. Kinh Phóng Quang chép: “Niết-bàn có khác nhau chăng? Đáp: không có khác nhau”. Chỉ vì Đức Như Lai, với mọi thứ phiền não tập khí đều dứt sạch, còn hàng Thanh Văn thì tập khí chưa được dứt sạch. Xin lấy thí dụ sau đây để dụ cho ý nghĩa xa: Như người chặt cây, chặt đi một thước thì mất hết một thước, chặt đi một tấc thì mất hết một tấc, dài ngắn là do thước tấc, chứ chẳng do nơi sự mất.

Muôn sự khác nhau của chúng sinh là do sáu căn, sáu thức ở họ khác nhau, nên sự soi chiếu của trí tuệ có sâu cạn, đức hạnh có dầy mỏng, nên Ba thừa hành hóa có cao thấp, mà đều được đến bờ bên kia.

Bờ bên kia đâu có khác nhau, chỉ do người đi chẳng giống nhau thôi. Cho nên, việc tùy cơ nói pháp của các kinh có khác nhau mà lý mầu thì không trái nhau.

10. Trách sự khác nhau:

- Hữu Danh nói: cùng ra khỏi "Nhà lửa" thì sự lìa bỏ tai họa là một, đồng ra khỏi sinh tử thì vô vi cũng là một. Nhưng lại nói: "Bờ bên kia chẳng khác, do người nên thành ra khác." Bờ bên kia tức là vô vi, người tức là kẻ chứng đắc vô vi. Vậy xin hỏi: "Người và pháp vô vi là một hay khác? Nếu người tức là vô vi, vô vi tức là người, thì chẳng nên nói vô vi là chẳng khác, do người nên thành ra khác. Nếu người khác vô vi thì người chẳng phải vô vi, vô vi tự cho là vô vi, người tự thường là Hữu vi thì cái lý "âm thầm dung hợp" lại bị chấp mắc, chẳng thông. Cho nên nếu người và vô vi là một thì cũng chẳng phải là ba (Ba thừa), nếu khác thì cũng chẳng phải là ba. Vậy tên gọi "Ba thừa" Do đâu mà sinh khởi?

11. Dung Hợp sự khác nhau:

- Vô Danh nói:

Ở nơi đây là đây, lúc mê thì Niết-bàn là sinh tử, ở nơi kia là kia, lúc ngộ thì sinh tử tức Niết-bàn. Cho nên nều đồng được thì sự chứng đắc Ba thừa cũng đều được, còn đồng mất thì sự mê lầm trong sáu đường cũng đều mất. Người nào ở chỗ vô vi thì người đó tức là vô vi, vô vi tuy là một nhưng đâu có trái với chẳng là một. Ví như ba loài chim ra khỏi lưới, cùng vào nơi không có tai họa. Sự không có tai họa tuy đồng mà chim thì mỗi loại khác nhau, chẳng thể vì chim mỗi loại khác nhau mà cho chỗ chẳng tai họa kia cũng khác. Lại chẳng thể vì chỗ chẳng có tai họa là một mà lại cho nhiều loại chim cũng là một. Thế thì chim tức là chẳng tai họa, chẳng tai họa tức là chim, sự chẳng tai họa đâu có khác, chỉ do mỗi loại chim tự thành ra khác mà thôi. Như vậy chúng sinh trong ba thừa đều ra khỏi lồng vọng tưởng, cùng vào chốn vô vi. Vô vi dù là đồng mà mỗi thừa khác nhau, chẳng thể vì mỗi thừa khác nhau mà cho vô vi cũng khác, cũng chẳng thể vì vô vi là một mà nói ba thừa cũng là một. Bởi thế, người tức là vô vi, vô vi tức là người, vô vi đâu có khác, ấy là do người có ba loại, tự thành khác nhau mà thôi. Thành ra, chỗ chẳng tai họa tuy là đồng mà vì loài chim có lớn nhỏ nên sự bay lượn có xa gần. Vô vi tuy là một mà sự âm thầm soi chiếu có sâu cạn. Vậy Vô vi tức là Thừa, Thừa tức là vô vi, người chẳng khác với vô vi, vì chưa đạt tới chỗ tận cùng của vô vi nên mới có Ba thừa khác nhau.

12. Vặn hỏi về Tiệm:

- Hữu Danh nói: Muôn sự khổ lụy đều sinh ra do vọng tưởng. Vọng tưởng đã dứt thì mọi khổ lụy đều dứt. Nhị thừa chứng đắc Tận trí, Bồ-tát chứng đắc Trí vô sinh. Lúc ấy mọi vọng tưởng đều dứt sạch, sự trói buộc mãi mãi ấy được tiêu trừ. Sự trói buộc được tiêu trừ thì chân tâm vô vi, tâm đã vô vi thì lý mầu chẳng mảy may bị chướng ngại. Kinh nói rõ: “trí tuệ của các bậc Thánh chẳng hề trái ngược nhau, chẳng khởi sinh. Thật ra đều không” lại nói: “Đạo lớn vô vi, bình đẳng không hai”. Đã nói “không hai” thì chẳng do tâm có khác nhau, chẳng chứng đắc thì thôi, nếu đã chứng đắc thì phải cùng tột. Mà lại nói: “sự chứng chưa được cùng tột” là chỗ chưa thể tỏ ngộ được.

13. Nói về Tiệm:

- Vô Danh nói: Vô vi không hai, thì đã rõ ràng rồi, các thứ phiền não tập khí, các thứ mê lầm từ lâu nay muốn ngay đó liền dứt sạch, lời ông nói tôi cũng chưa lãnh hội được. Kinh nói: “ba mũi tên trúng đích, ba con thú qua sông, nước sông chẳng khác.” Con thỏ thì nhảy trên mặt nước mà qua, con ngựa chân quơ tới đáy sông hoặc không quơ tới đáy sông. Còn voi mạnh dữ thì lúc nào chân cũng chạm đáy sông mà có sự khác nhau về sâu cạn, ấy là do sức lực khác nhau. Chúng sinh trong Ba thừa đều nhằm vượt qua bốn Duyên khởi, cùng soi chiếu khắp là Tứ đế, dứt hẳn giả tức chân, cùng đến chốn Vô vi, song con đường hành hóa (Thừa) chẳng phải một, cũng là do diệu lực khác nhau.

Muôn vật tuy nhiều, nhưng mọi loại đều có sự hạn chế về số lượng. Dù cho có trí tuệ như Xá-lợi-phất, có biện tài như Mãn Nguyện, dùng hết tài năng, suy nghĩ đến cùng tột, cũng chẳng soi thấy những số lượng ấy, huống chi là cõi rỗng lặng mầu nhiệm chẳng có số lượng, đạo thể của Niết-bàn chẳng có bờ bến mà muốn cho người Ba thừa liền đạt tới chỗ cùng cực chăng? Sách có rằng: “sự học ngày càng thêm, đường đạo thì ngày càng bớt.” Kẻ đi nơi đường đạo là vào cõi vô vi. Vào cõi vô vi mà nói ngày càng bớt, sự việc ấy há cho là thình lình đạt được hay sao? Cần phải bớt rồi lại bớt nữa, cho tới khi chẳng còn có gì để bớt nữa mới thôi. Trong kinh có nói thí dụ về ánh sáng của con đom đóm và ánh sáng mặt trời, tức diệu dụng của trí mới biết được.

14. Chê trách về tâm động:

- Hữu Danh nói: Kinh cho rằng người đã chứng pháp thân là nhập vào cảnh giới vô vi, chỗ chân tâm chẳng thể dùng trí tuệ để biết, hình mạo chẳng thể theo hiện tượng mà suy. Bản thể dứt bặt năm ấm, sáu căn, tâm trí đều vắng lặng mà còn nói: “Sự tiến tu thêm ba bậc thì sự

chứa nhóm công đức càng rộng lớn!"

"Phàm sự tu tập được tiến triển là do tâm có ham chuộng, sự chứa nhóm công đức được sinh khởi là do tâm tìm cầu. Tâm có ham chuộng thì trong tình cảm hiện ra sự lấy, bỏ. Tâm có tìm cầu thì sự thêm bớt giao tranh trước mắt. Đã dùng lấy, bỏ làm tâm, thêm bớt làm Thể, mà cho rằng bản thể dứt bặt ấm, nhập, tâm trí hoàn toàn vắng lặng". Đó là lời văn trái nhau dẫn tới sự khác nhau, mà sao ông nói "ở trong một người dùng tâm động chứng lấy lý tịch", chẳng khác gì muốn chỉ lối cho người lạc đường mà chỉ hướng Nam là hướng Bắc.

15. Động, Tịnh Là Một:

- Vô Danh nói: Kinh chép "Bậc Thánh chẳng làm, mà không đối tượng nào chẳng làm". Vô vi, nên tuy động mà thường vắng lặng. Vì không điều gì chẳng làm nên tuy vắng lặng mà thường động. Tuy vắng lặng mà thường động nên tâm và cảnh chẳng thể là một. Dù động mà thường vắng lặng nên tâm và cảnh chẳng thể thành hai. Tâm và cảnh chẳng thể thành hai nên càng động càng vắng lặng. Tâm cảnh chẳng thể là một nên càng vắng lặng thì càng động. Do đó, vi tức là vô vi, vô vi tức là vi. Động và lặng dù khác nhau mà chẳng thể cho là khác được. Kinh đạo Hành chép: tâm cũng chẳng phải có, cũng phải chẳng không". Nói chẳng phải có, là chẳng như sự có của chúng sinh tâm chấp Hữu, nói chẳng phải không, là cũng chẳng như sự không của chúng sinh tâm chấp không, vì sao? Vì Hữu tâm tức là chúng sinh. Vô tâm tức là hư không. Chúng sinh chỉ có vọng tưởng, hư không thì vô tri chẳng có chiếu soi, há có thể lấy sự vọng tưởng và vô tri để làm tiêu biểu cho sự thần diệu của Niết-bàn mà nói chân tâm của bậc Thánh là có hay không, cho nên, chân tâm của bậc Thánh chẳng có, cũng chẳng thể cho là bặt không, chân tâm của bậc Thánh chẳng không, cũng chẳng thể cho là thật có. Chẳng có nên mọi tâm tưởng đều dứt. Chẳng không, nên lý mầu luôn khế hợp. Lý mầu luôn khế hợp nên vô biên công đức ngay đó được mở mang. Tâm tưởng đều diệt nên công đức thành tựu chẳng phải do ta chứng đắc. Do đó sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ khắp nơi, không hề cho là hữu vi. Vắng lặng chẳng động, không hề cho là vô vi. Kinh chỉ rõ: "tâm không có đối tượng hành hóa mà không đối tượng nào không được hành hóa" là đáng tin. Bồ-tát Nho Đồng nói: "Ngày trước ta bố thí tài sản, thân mạng cho mọi người trong vô số kiếp, vì dùng tâm vọng tưởng để bố thí, chẳng phải là bố thí chân chính. Nay dùng tâm vô sinh, chỉ dâng năm cành hoa cúng dường Phật, mới được gọi là bố thí chân chính!" lại như Bồ-tát Không Hành, đã vào cửa không của

giải thoát, nên mới nói: "Nay là lúc ta đang hành hóa, chẳng phải là lúc chứng đắc," ý nói đã vào cửa không còn chẳng được chứng huống chi là tâm động! Thế thì tâm càng rỗng lặng thì sự hành hóa càng rộng khắp, suốt ngày hành hóa mà chẳng trái với lý vô hành. Cho nên kinh Hiền Kiếp chép: "sự bố thí chẳng có người thí mới gọi là bố thí." Kinh Thành Cụ khen ngợi sự chẳng hành hóa mà hơn hẳn hành hóa. Kinh Thiền Tự chỉ rõ "Tâm từ chánh định là "Vô duyên từ" đồng thể bi" Kinh Tư-ích nói về "cái tri của chẳng tri". Ý nghĩa của bốn kinh trên làm rõ tông chỉ của bậc Thánh vốn rỗng lặng nhiệm mầu, lời văn khác nhau mà nghĩa thì đồng, đâu thể cho rằng Hữu vi là Hữu vi, vô vi là vô vi, kinh Duy-ma nói: "Bồ-tát an trụ nơi pháp môn tận, chẳng tận bình đẳng, từ bỏ Hữu vi, chẳng trụ vô vi" tức là sự việc này. Mà ông thì lấy Nam Bắc làm dụ, rõ ràng chẳng phải là lời nói đã được lãnh hội.

16. Cùng tận cội nguồn:

- Vô Danh nói: Bậc Chí nhân thì vắng lặng, không hình tướng, mà muôn vật đều do tâm tạo. Tỏ ngộ được lý mầu muôn vật đều quy về chính mình thì chỉ có bậc Thánh mới đạt được. Vì sao? Vì lý chính của muôn pháp là cái thật duy nhất, nếu trí tuệ chẳng thấu đạt lý ấy thì chẳng thành bậc Thánh, chẳng phải là trí tuệ của bậc Thánh thì chẳng thấu đạt lý ấy. Vậy lý chính tức là bậc Thánh, bậc Thánh chẳng khác với lý chính. Nên trong kinh Đại Phẩm Bát-nhã, trời Đế-thích hỏi: "nên tìm cầu Bát-nhã ở đâu?" Tôn giả Tu-bồ-đề đáp: "Bát-nhã chẳng thể tìm cầu ở nơi sắc, cũng chẳng lìa sắc để tìm cầu". Lại nói: "Thấy duyên khởi là thấy pháp, thấy pháp là thấy Phật." Ấy là lý về cảnh và tâm chẳng khác, thế thì đâu còn có sự trước sau, đầu cuối nữa? Cho nên bậc Chí nhân dùng Thật trí chiếu soi lý mầu, ngưng nghỉ trước khi vắng lặng chẳng động, tiềm ẩn trong chỗ động để giáo hóa muôn loài; vũ trụ hiện trọn vẹn trong gương tâm, đến đi cùng thành một thể, hợp chung xưa nay, đầu cuối, cùng tột ngọn nguồn, chẳng thể thành hai, mênh mông rỗng lặng mới gọi là Niết-bàn. Kinh chép: "chẳng lìa các pháp mà chứng đắc Niết-bàn." Lại chép: "các pháp vô biên nên Bồ-đề cũng vô biên!" do đó được biết đạo của Niết-bàn ở chỗ diệu ngộ, sự diệu ngộ do ở tâm, cảnh âm thầm hợp nhất, cho nên cảnh chẳng khác tâm, tâm chẳng khác cảnh, tâm cảnh dung hợp trọn vẹn quy về vô cực, tức là thể tánh vắng lặng của Niết-bàn như vậy, như vậy tiến chẳng ở trước, lùi chẳng ở sau. Tức là Ba thừa đã chứng đắc chẳng phải trước, sáu nẻo còn mê lầm chẳng phải sau, đâu thể để cho sự trước sau đầu mối lẫn lộn trong đó. Trong kinh Duy-ma-cật, Thiên Nữ nói: "Bậc trưởng thượng

đạt được giải thoát đâu có tùy thuộc thời gian lâu hay mau!"

17. Xét về sự Chứng đắc:

- Hữu Danh nói: Kinh chép: "Tánh của chúng sinh, tận cùng là ở năm ấm". Lại nói: "chứng đắc Niết-bàn thì năm ấm đều dứt sạch, ví như đèn tắt. Thế thì tánh của chúng sinh bỗng dứt trong năm ấm, đạo của Niết-bàn kiến lập riêng ngoài ba cõi, rõ ràng là Niết-bàn và năm ấm là hai cõi khác nhau thì không còn chúng sinh chứng đắc Niết-bàn. Nếu quả thật có sự chứng đắc thì tánh của chứng sinh không bị hạn chế trong năm ấm. Nếu bị hạn chế trong năm ấm thì năm ấm chẳng thể dứt sạch. Còn như năm ấm đều được dứt sạch thì còn ai để chứng đắc Niết-bàn?

18. Bàn về sự Chứng đắc nhiệm mầu:

- Vô Danh nói: Chân là lìa dứt bỏ mọi chấp trước, vướng mắc mà hiển bày. Giả là do tham đắm buộc ràng mà sinh khởi, chấp trước nên có đắc, xa lìa nên vô danh. Cho nên pháp chân thì đồng với chân, pháp giả thì đồng với giả. Ông cho có đắc là đắc nên chỉ cầu Hữu đắc, tôi thì cho Vô đắc là đắc, nên đắc ở Vô đắc.

Vả chăng, theo lập luận, trước phải xác định gốc. Nay đã bàn Niết-bàn thì chẳng thể lìa về Niết-bàn. Nếu ngay nơi Niết-bàn mà khởi sự bàn luận thì đâu còn ai chẳng lìa Niết-bàn mà muốn đạt được, vì sao? Vì đạo Niết-bàn bặt cả danh tướng, số lượng, dung hóa cả đất trời, gội sạch muôn vật, trời người chẳng khác, một và nhiều vẫn đồng. Do chẳng phải sắc nên bên trong không tự thấy, vì chẳng phải thanh nên mọi danh vọng chẳng tự nghe, chưa hề Hữu Đắc, chưa hề vô đắc. Kinh chép: "Niết-bàn chẳng phải chúng sinh, cũng chẳng khác chúng sinh. Đại sĩ Duy-ma-cật nói: "Nếu Bồ-tát Di-lặc đã được diệt độ thì tất cả chúng sinh cũng đã được diệt độ." Vì sao? Vì tất cả chúng sinh bản tánh thường vắng lặng, chẳng cần diệt nữa. Đó gọi là diệt độ ở chẳng diệt. Cho nên, chúng sinh chẳng phải chúng sinh, lấy ai làm kẻ đạt được? Niết-bàn chẳng phải Niết-bàn, lấy gì làm pháp để chứng đắc? Kinh Phóng Quang chép: "Bồ-đề do từ có mà đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng, do từ không mà đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng do có và không mà đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng. Lìa có và không mà đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng! Thế thì đều không đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng. Vậy nghĩa ấy là thế nào? Đáp: không có đối tượng được chứng đắc (Vô sở đắc) nên gọi là chứng đắc. Do đó, đắc nơi "vô sở đắc", "vô sở đắc" gọi là đắc. Vậy thì ai chẳng như thế! Do đó, đạo huyền diệu ở nơi bặt xứ (vô sở trụ) nên chẳng đắc mà đắc. Trí mầu

nhiệm tồn tại bên ngoài sự vật nên chẳng tri mà tri. Đại tượng (pháp giới), ẩn trong vô hình nên chẳng thấy mà thấy, Đại Âm (Âm thanh tịch diệt trùm khắp) giấu nơi hy thanh (âm thanh siêu vượt sự nghe) nên không nghe mà nghe. Cho nên thể tánh của Niết-bàn rộng lớn mênh mông, bao gồm xưa nay, dẫn dắt muôn loài, giáo hóa chúng sinh khắp chốn, tuy xa mà không thiếu sót, đâu có gì chẳng từ đấy mà kiến lập. Phạm Chí nói: "Tôi nghe đạo Phật ý nghĩa thật rộng lớn sâu mầu, mênh mông chẳng bến bờ, không có gì chẳng thành tựu, không lúc nào là không hóa độ chúng sinh." Cho nên con đường của ba thừa được mở rộng, nẻo đi của chân giả được giải thích rõ, đạo của bậc Thánh Hiền thường còn, nghĩa mầu của vô danh được hiển bày.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TRIỆU LUẬN SỚ

SỐ 1859
(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1859

TRIỆU LUẬN SỚ

Tác giả: Thích Nguyên Khang

QUYỂN THƯỢNG

Bài tựa Triệu Luận do pháp sư Đề Đạt chùa Tiểu Chiêu Đề soạn. Theo toàn tác phẩm ấy thì văn gồm hai phần: phần trước là bài tựa, sau là phần chính của luận, nay nói về lời tựa của Triệu Luận.

Thời Vua Diêu Hưng đời Hậu Tần, pháp sư Tăng Triệu người Trường An đã soạn bài Tông Bản nghĩa "và các luận như Vật Bất Thiên v.v...". Theo tên người để đặt tên tác phẩm, nên gọi là Triệu Luận, thuật lại ý của pháp sư Tăng Triệu trong việc soạn luận ấy, nên gọi là lời tựa. Sách Nhĩ Nhã chép: "Bức tường nơi hướng Đông, Tây gọi là Tự." Quách Tượng chú thích: "Sở dĩ gọi tự là để phân biệt trong ngoài". Nay pháp sư Tuệ Đạt trình bày về ý nghĩa của luận, chỉ ra quá trình hình thành của tác phẩm ấy, cũng như bức tường nơi Đông Tây làm rõ khoảng không gian của nhà cửa, nên gọi là lời tựa.

Còn về ngôi chùa Tiểu Chiêu Đề của pháp sư Đề Đạt thì ở đất Nhuận Châu, huyện Giang Ninh, ngày trước là quận Đơn Dương. Bắt đầu từ triều Đông Ngô, kế đến là các triều đại Lưu Tống, Tề, Lương, Trần trở đi, Phật giáo hưng thịnh, chùa chiền, tịnh xá được xây dựng khắp chốn, tên gọi như xen lẫn vào nhau, cứ như thế mà đặt. Tức như chùa Trang Nghiêm thì có Đại Trang Nghiêm, Diệu Trang Nghiêm; chùa Chiêu-đề thì có Đại Chiêu-đề, Tiểu Chiêu-đề. Chùa Đại Chiêu-đề được xây dựng vào đời Lương, chùa Tiểu Chiêu-đề được xây dựng vào đời Tấn, pháp sư Tuệ Đạt là người đời Trần, là Tăng sĩ của chùa Tiểu Chiêu-đề. Vào đời Trần, chẳng phải chỉ có một người tên Đạt, nên

phải nói tên chùa kèm theo để phân biệt. Có bản nghi là "Tiểu Chiêu đề soạn". Soạn là tập hợp, biên soạn, chẳng phải là sáng tác. Ở đây nên gọi sáng tác, chẳng nên gọi là biên soạn. Nói là Tiểu Chiêu-đề. Chẳng nói tới tên, là do sự kính trọng các vị Pháp sư ở vùng Giang Tả, nên không gọi tên hiệu, chỉ nói tên chùa thôi. Nhưng vị Pháp sư này, chưa rành lắm về văn thể, nên trong bài tựa của luận do mình viết, hay dùng những tiếng thông thường, chính là để nói bày điểm quan trọng trong luận, chẳng phải không rõ thứ lớp, quý ở chỗ nhã ý, như sau đây sẻ giải thích, hy vọng được người đọc thông cảm, may mắn không bị chê trách.

- Từ Câu: "Tuệ Đạt suất ngu" trở xuống: Theo lời tựa thì có thể chia thành hai đoạn: đoạn trước nói về nguyên do khiến mình viết, đoạn sau chính là trình bày tông chỉ của Triệu Luận. Văn trong đoạn trước được chia làm sáu đoạn nhỏ:

1/ Nói tên gọi của luận.

2/ Khen ngợi người và pháp.

3/ Nói về sự vui mừng, may mắn được gặp gỡ.

4/ Bác bỏ những trường hợp chê trách, nghi ngờ.

5/ Nói về tình cảnh gốc.

6/ Nói về ý nghĩa lời tựa.

Trước nói về chữ suất. Sách Nhĩ Nhã giải thích: "Suất là gắng sức". Tuệ Đạt là tên người viết lời tựa. Trường An là tên đất. Nhà Tần đóng đô ở Hàm Dương. Nhà Hán dời đô đến Trường An, Trường An là tên gọi một khu vực đời Tần, tức lấy gốc mà gọi là huyện Trường An Pháp sư Thích Tăng Triệu: Pháp sư Huệ Hạo, chùa Gia Tường, người ở đất Cối kê, đời Lương, biên soạn sách "Cao Tăng Truyện", chép: "Thích tăng Triệu người ở đất kinh Triêu, nhà nghèo, sinh sống bằng nghề chép thuê sách, nhân dịp ấy nên được xem khắp các thứ kinh sử, cùng các loại sách vở khác, rất ưa thích lý huyền vi, thường lấy lời Lão Trang làm điều tâm đắc, hay đọc sách Đạo Đức, kinh của Lão Tử, than rằng: "hay thì hay thật, nhưng còn trụ nơi hư vô, chưa đạt được rốt ráo." Về sau, xem kinh Duy-ma, vô cùng vui mừng, kính tin thọ trì, cho rằng "nay mới được chỗ quay về!" Do đó phát tâm xuất gia học đạo, lãnh hội nghĩa mầu của các kinh Phương Đẳng, thông hiểu cả ba tạng kinh điển, lúc này tuổi vừa đôi mươi mà danh tiếng đã vang khắp chốn. Sức học và khả năng biện giải đối đáp của Ngài đều khiến cho các thức giả xa gần thời bấy giờ phải nể phục. Sau đó, Pháp sư La-thập đến Cô Tang, Tăng Triệu từ xa cũng tìm tới ra mắt. Pháp sư La-thập hết mực

khen ngợi. Đến khi La-thập đến Trường An, Tăng Triệu cũng theo về. Vua Hậu Tần là Diêu Hưng vốn kính mến Phật, thỉnh các vị như Tăng Triệu, Tăng Duệ, v.v... vào “Vườn Tiêu Dao” để xem đọc, xét định các kinh luận. Tăng Triệu cho là do cách bậc Thánh quá lâu xa, nên danh nghĩa trong các kinh luận có sự lẫn lộn, lầm lạc, các bản chú giải từ trước có nhiều chỗ sai, nhầm lẫn, nên mới tìm gặp Pháp sư La-thập để tham vấn, lãnh hội, chỗ tỏ ngộ càng tăng thêm. Do đó viết các bài “Tông bản nghĩa” “Vật Bất Thiên”, “Bất chân không”, “Bát-nhã Vô Trỉ”. Xong rồi đem trình lên Pháp sư La-thập. Pháp sư đọc, cho là rất có giá trị, bèn nói với Tăng Triệu: “Kiến giải của tôi không hơn gì ông, lời thỉnh cầu của ông, theo tôi, chúng ta nên cùng giúp đỡ cho nhau!”. Bấy giờ Lưu Di Dân ở Lô Sơn, xem mấy bài luận của Tăng Triệu, khen ngợi cho là một hiện tượng kỳ lạ trong giới tăng sĩ học Phật, do đó mới trình lên Đại Sư Tuệ Viễn. Đại sư Tuệ Viễn xem qua rất đỗi ngạc nhiên, vỗ ghế nói: “thật chưa từng có!” Thế là càng nghiền ngẫm, thưởng thức, lại có thư từ qua lại trao đổi.

Sau ngày Pháp sư Cưu-ma-la-thập qua đời, Tăng Triệu luôn thương tiếc, càng thương nhớ thì càng trong sự học hỏi, gắng sức viết “Niết-bàn vô Danh luận”, trình lên Vua Diêu Hưng. Vua đáp lẽ ân cần, càng thêm khen ngợi về kiến giải sâu sắc ấy, liền ra lệnh cho chép lại bài luận đó để ban phát cho các con cháu trong Hoàng tộc. Đại thể, đương thời Tăng Triệu được trọng vọng như vậy, vào năm Nghĩa Hy thứ mười đời Tấn (414), Tăng Triệu mất ở Trường An, thọ ba mươi mốt tuổi.

- Từ Câu: “Đãn mạt pháp hoằng kinh Duẫn chúc Tứ Y Bồ-tát” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai khen ngợi người và pháp. Người là pháp sư Tăng Triệu, pháp là bài luận được viết ra. Duẩn là tin tưởng. Về chữ Chúc này thì có hai âm, hai nghĩa. Ở đây chọn âm thứ nhất là Chúc. Hai nghĩa: thì chọn nghĩa một. Sách Nhĩ Nhã chép: “Chúc là sự gắn bó, làm sáng rõ, cũng có thể chung cho nghĩa sau.

Phẩm tứ y trong kinh Niết-bàn nói về “Bồ-tát tứ y” xuất hiện ở đời là để hộ trì chánh pháp!” nhận thức đầy đủ về tự tánh của phiền não, vâng giữ giới luật, đó là hạng “Bồ-tát Tứ y”thứ nhất. người đã đạt được đạo Tu-đà-hoàn. Tư-đà-hàm là hạng thứ hai. Người chứng đắc quả A-na-hàm, A-la-hán là hạng thứ ba và thứ tư. Nói nơi xứ Thiên-trúc, làm việc mở mang kinh giáo, xứng danh là bậc “Bồ-tát Tứ y”, chính là những vị truyền thừa từ các vị Bồ-tát Mã Minh, Long Thọ. Câu: “Truyền bá ở cõi này cũng là trường hợp ấy”: Viên là ở đây. Sách Nhĩ Nhã chép: “Duyên là biến đổi, thay đổi, ức là căn cứ, dựa

vào. Tức người của xứ này làm việc mở rộng chánh pháp, chính là các vị Đại sư: Đạo An, Tuệ Viễn, Đạo Sinh, Tăng Triệu. Câu: "chí như di thiên Đại đức đồng thọ tang môn." Sách Cao Tăng truyện chép: "Ngài Thích Đạo An, một lần danh sĩ Tập Tạc xỉ tìm đến yến kiến, vừa ngồi bèn tự nói: (bậc Đại dức có chí nguyện cao xa) "Tứ hải Tập Tạc xỉ" đạo an ứng theo lời ấy liền đáp. "Di Thiên Thích Đạo An". Người đương thời do lời đáp ấy mà gọi thành tên. Nay nói "Di Thiên Đại Đức" tức chỉ cho Đại sư Đạo An, cũng sách Cao Tăng Truyện ghi: "Pháp sư La Thập vốn có tên là Cưu-ma-la Kỳ-bà, Trung Hoa dịch là đồng thọ. Do có tài lãnh hội, lý giải về nhiều thứ văn tự nên gọi là La-thập." Nay nói đồng Thọ (người tuổi còn nhỏ mà đã có những đức tính của bậc trưởng thượng) tức là Pháp sư La-thập. Tang môn: người làm công việc dịch thuật kinh điển thời xưa gọi là Tang môn, gần đây gọi là Sa-môn, đều là những cách dịch âm khác nhau tư tiếng Phạm, Hán dịch ý là "Tịnh chí" (Tâm ý Tịch Tĩnh). Câu: "Tịnh sáng thủy mạng tông đồ biện cách trí": sáng là mở đầu, mạng là sai bảo. Tông là tôn quý, đồ là đo tính; cách là suy lường; trí là đạt được lý. Như pháp sư Đạo An lập nghĩa, lấy "Tánh không" làm tông chỉ, soạn "Luận Tánh không", Pháp sư La-thập lập nghĩa, dùng "Thật Tướng" làm tông chỉ, soạn "Luận Thật Tướng", đó gọi là nhằm nói rõ tông chỉ, suy xét, biện luận để đạt tới chỗ sâu xa của diệu lý. Câu: "Bá dương tuyên thuật, sở sự huyền hư". Bá là truyền bá khắp nơi. Giáo pháp Phật được giảng nói, truyền bá vào lúc này, chỉ lấy nẻo "Hư vô huyền diệu" của đạo gia làm chính. Câu: "Duy tư nghĩ Thánh mặc chi sở tổ": Kinh Tư-ích nói: "Này các vị Tỳ-kheo! Những khi hội hợp đông dảo thì nên làm hai việc: hoặc giảng nói giáo pháp như bậc Thánh, hoặc im lặng như bậc Thánh". Nay nói như vậy là nhằm nói chỉ có hai vị Pháp sư là Đạo An, và La-thập, với những bài luận đã viết, chính là mẫu mực, khuôn phép, là bậc tổ tông trong việc thể hiện đúng tính chất im lặng của bậc Thánh giác ngộ.

- Từ Câu: "Tự hàng hồ dĩ hoàn" trở xuống: phải nói là "Hàng tư dĩ hoàn", mà viết là "Hàng Hồ" thì chẳng đúng theo văn thể. Câu: "Phàm trước Nhã Tăng truyện" tức là nổi tiếng, nức tiếng ở chỗ được lưu truyền trong sử sách. Câu: "Chí năng biện chánh phương ngôn tiết văn giai cấp": nghĩa là có khả năng phân biệt về ngôn ngữ, phong tục của từng địa phương. Suy tính căn nhắc về từng đoạn từng phần của văn kinh theo đứng thứ lớp. Câu: "Thiện hạch danh giáo tinh sưu nghĩa lý": hạch là giảng giải để đạt tới sự thật, sưu là chỉ dẫn việc tìm tòi, nghĩa là có khả năng nghiêm cứu, khảo xét về sự đồng khác của các giáo

pháp nổi tiếng, tìm kiếm sự sai, đúng của những nghĩa lý. Câu: "Ấp thử quần hiền ngữ chi sở thống" ấp là nói rõ sự cung kính, suy kính hàng tiền nhân vì bậc Thánh giác ngộ mà giảng nói chánh pháp, tạo được sự gồm thâu thống nhất. Câu: "Hữu mỹ nhược nhân siêu ngữ kiêm mặc" phần thơ của Mao Truyện chép: "Có một cô gai mặt mày xinh đẹp, may mắn được gặp gỡ, thật hợp với sở nguyện của ta!" sách luận ngữ có câu: "Như người ấy đúng là bậc quân tử!" nay hợp hai lời ấy thành một câu, mà nói "siêu ngữ kiêm mặc" tức là siêu vượt cả ngôn ngữ và sự im lặng, ở đây dùng chữ "siêu", nghĩa là đối với hai vị pháp sư Đạo An và La-thập trước đó chỉ đạt được lý mầu mà văn từ thì còn có chỗ chưa đầy đủ. Đại sư Tăng Duệ. Tạ Linh Vận thì chỉ đạt được một phần văn từ, mà về lý mầu thì còn thiếu sót, nay thì Pháp sư Tăng Triệu, cả văn từ và lý mầu đều hoàn bị, nên gọi là "siêu vượt". Chẳng phải cho là Pháp sư Tăng Triệu, về văn thì hơn đại sư Tăng Duệ, Tạ Linh Vận; về diệu lý thì hơn hai pháp sư La Thập và Đạo An. Vì sao? Vì văn luận có chép: "Tánh không là thật tướng các pháp, thấy rõ thật tướng các pháp, nên gọi là chánh quán, nếu không thực hành như vậy thì đó là tà quán." Pháp sư Đạo An soạn "không Luận Tánh", Pháp sư La-thập nói "Luận Thật tướng", đều là sự nghiên cứu tận cùng về tông chỉ huyền vi, làm sao có thể hơn được? Pháp sư Tăng Duệ soạn lời tựa cho bản dịch luận Đại Trí Độ, cho rằng: "Muôn loài gốc ở nơi sự sinh mà sinh khởi, mà sự sinh khởi không dưới ấy là vô sinh. Sự biến hóa từ chỗ mở đầu của sự vật, mà cái khởi đầu của ban đầu ấy là không có đầu (Vô thỉ). Thế thì vô sinh, vô thỉ là tánh của vật. Sinh khởi bắt đầu chẳng làm động ở tánh mà muôn vật nói bày rõ ra ngoài. Phát khởi lầm lỗi nhỏ đối với bên trong thì đó chính là suy nghĩ tà vạy. Giác ngộ chân chính về Hữu nhờ thấy rõ sự tư duy tà vạy tự dấy khởi, nên kinh A-hàm vì thế mà được nói giảng. Nhận biết sự vướng mắc về Hữu do mê lầm, nên Bát-nhã do đó mà soi chiếu. Song gốc được soi chiếu vốn vượt quá mọi sự thấy nghe, bờ bến thì mênh mông, lý mầu thì siêu vượt mọi thứ ngôn ngữ, văn tự, dứt hẳn mọi cảnh giới của suy nghĩ. Dùng ngôn từ để tìm cầu thì trái với chỗ sâu mầu, dùng trí óc để suy lường thì mất đi yếu chỉ. Nhị thừa do đó mà nghiêng ngửa, khốn đốn với bo1ạng kinh điển. Người mới học cũng do đó mà lận đận, vất vả trên bước đường tu tập, há chẳng phải như thế sao!"

Tạ Linh Vận thì văn chương nức tiếng vượt ngoài khuôn khổ xưa nay. Như kinh đại Niết-bàn diễn đạt sự tỏ ngộ bước đầu về "Mặt mũi xưa nay" của mình vốn viết: "Tay nắm chặt", chân giẫm bước để đạt

đến bờ giác ngộ giải thoát.” Tạ công đã sửa lại: “Chân tay cùng khởi động, cắt đứt hẳn dòng chảy mà vượt quá”. Lại như thơ có câu: “Mây trắng phủ kín hòn đá vắng vẻ, bóng cây trúc biếc làm tăng vẻ đẹp những gợn sóng lăn tăn.” Hoặc: “Mây và mặt trời cùng soi chiếu rực rỡ, bầu trời và mặt nước cùng lặng trong.” Ở đây thật khó có ai hơn được! Vì Pháp sư Tăng Triệu gồm đủ cả văn từ và lý mầu, nên gọi là vượt hơn. Có người cho rằng: “Ngôn ngữ của Pháp sư Tăng Triệu hơn hẳn Tăng Duệ và Tạ Linh Vận, nên gọi là “ngôn ngữ siêu vượt”. Về tính chất im lặng thì giống như Pháp sư Đạo An và La-thập, cũng có thể thấy rõ.

Câu: “Tiêu bản tắc cú cú thâm đạt Phật tâm; minh mạt tắc ngôn ngôn bị thông chúng giáo”: (Nói về gốc thì câu câu thấu đạt sâu xa về tâm Phật, biện minh về ngọn thì lời lời thông hợp đầy đủ mọi giáo pháp) Bàn Luận Bản, tức bài “Tông Bản Nghĩa”, Mạt (cuối) tức chỉ cho bài viết Câu: “Lượng thị Đại thừa ý điển, phương đẳng bát thư”: Lượng là tin tưởng. Sách Tiểu Nhã nói: ý nghĩa là sâu mầu, tức chỉ cho luận ấy là loại sách với nội dung bàn về những vấn đề sâu xa, rộng lớn. Câu: “Tự cổ tự kim trước văn trước bút”. Ở đây nên nói: “Tự cổ cập kim” (Từ xưa đến nay), chẳng nên viết “Tự kim”. Nhưng viết như thế là nhằm để đối với vế dưới “trước văn trước bút”. Người viết văn sử dụng âm vận là văn, không có âm vận là bút. Nhưng Lưu Hiệp trong sách “Văn Tâm Điêu Long” chẳng phải đã nói như vậy. Khổng Tử nói: “Văn Vương đã mất rồi thì văn chẳng còn ở nơi ấy! Có thể có âm vận chăng? Chắc chắn là chẳng đúng. Câu: “Tường thái danh hiền sở tác chư luận”: đó là nói về Chi Pháp Tường. Bàn về Thật tướng Luận” có hai nhà. Một là Pháp sư La-thập, nay không còn truyền lại. Hai là Chi Pháp Tường hỏi, Thích Tuệ Nghi đáp. Như thế thì Pháp sư Tuệ Nghi viết chứ chẳng phải Chi Pháp Tường. Câu: “Hoặc lục gia thất tông viên diên thập nhị”. Bản ở Giang Nam đều chép là “Lục tông thất tông”. Nay tìm trong “Ký truyện” thì đúng là “Sáu nhà bảy tông”. Đời Lương, Đại sư Thích Bảo Xướng soạn “Luận Tục Pháp” gồm một trăm sáu mươi quyển, cho rằng: đời Lưu Tống, Đại Sư Thích Đàm Tế chùa trang nghiêm soạn “Luận Lục Gia Thất Tông”, luận có sáu nhà chia thành bảy tông:

1/ Tông Bản Vô.
2/ Tông Bản Vô Dị.
3/ Tông Tức Sắc.
4/ Tông Thức Hàm.
5/ Tông Huyễn Hóa.
6/ Tông Tâm Vô.

7/ Tông Duyên Hội.

Gốc có sáu nhà, nhà thứ nhất chia làm hai tông nên thành bảy tông, nói về mười hai thì văn của “Luận Tục pháp” chép: “Sau đó, đại sư Thích Tăng Cảnh chùa Định Lâm soạn “Luận Thật Tướng Lục Gia”, trước nói việc khách hỏi về tính chất “Nhất thể của hai đế”, tiếp theo thì dẫn lời giải đáp của sáu nhà:

1. Nhà thứ nhất: Cho rằng lý thật vô, hữu vi là không, phàm phu cho rằng hữu vi là có, không là chân đế, Hữu là Tục đế.

2. Nhà thứ hai: Cho tánh của sắc là không làm không, Thể của sắc là có, là Hữu.

3. Nhà thứ Ba: Lấy sự “không Tâm” lìa mọi duyên là không, duyên hòa hợp có tâm là Hữu.

4. Nhà thứ tư: Lấy tâm từ duyên sinh là không, lìa mọi duyên có Thể của tâm riêng là Hữu.

5. Nhà thứ năm: Lấy chỗ chấp của tà kiến về tâm không là không, còn tâm được sinh khởi từ nhân duyên là Hữu.

6. Nhà thứ sáu: Lấy vật của đối tượng được nương dựa nơi các sắc thực chất không là không, còn sự giả danh trong tính chất lưu truyền khắp ở đời là Hữu. Trước có sáu nhà, sau có sáu nhà, hợp lại là mười hai nhà, nên gọi là “Viên diên thập nhị” (nối dài thành ra mười hai)

Câu: “Tịnh phán kỳ tang phủ, biện kỳ sai đương”. Tang phủ, sai đương tức là phi. Trong sự luận bàn của sáu nhà trước, phê phán nhà thứ tư là tốt (Tang) năm nhà còn lại là xấu (phủ). Còn sáu nhà sau thì nói năm nhà trước là sai, một nhà sau cùng là đúng. Câu: “Duy thử hiến chương vô tệ tư cữu”: hiến là nói về pháp luật. Mười hai nhà kể trên đều có cái tệ của sự đúng sai, còn nay, trong tác phẩm của Pháp sư Tăng Triệu không có cái “Tệ” ấy, chỉ là đúng mà không có sai lầm. Câu: “Lương do khâm tình phiến nhược, bất tri hà hệ”: Lương là tin thật, khâm là hung khâm (tư tưởng, tấm lòng), tình là tánh phiếm là không còn bị lệ thuộc, vướng mắc, nhược là chẳng chấp vào nghĩa. Sách chu Dịch (Quẻ Thuần Ly) nói: “Nước mắt chảy ròng ròng”. Ngòi nước thì chẳng tính toán hoặc nhờ cậy. Do chẳng có nghĩa riêng biệt chẳng chấp vào nghĩa.

Câu:“Thất bỉ uyên hải số việt cữu lưu”. Uyên hải (biển sâu) là chỉ cho sự rộng lớn, vượt quá số lượng của chín dòng (cửu lưu). Pháp sư Tăng Triệu mang một hoài bão rộng lớn, vượt hơn các vị như Tường, Thải. Uyên hải, sách Tiểu Nhã gọi là thâm diệu. Chín dòng: sông lớn (giang) có chín sông, sông thường (Hà) cũng có chín sông đều là chín

con sông lớn, sách Tầm Dương Ký nói.

1/ Sông Ô.
2/ Sông Phong.
3/ Sông Ô độ.
4/ Sông Gia Mỹ.
5/ Sông Quyến.
6/ Sông Oa.
7/ Sông Bẩm.
8/ Sông Đề.
a/ Sông Khuẩn.

Chín sông thường (Hà): Sách Nhĩ Nhã ghi:

1/ Sông Đồ Hã.
2/ Sông Đại sử.
3/ Sông Mã Giáp.
4/ Sông Phú Phụ.
5/ Sông Hồ Tô.
6/ Sông Giản.
7/ Sông Khiết.
8/ Sông Câu Bàn.
9/ Sông Cách Tân.

Câu: "Đỉnh bạt thanh hư tiên nhiên vật ngoại": đĩnh là hơn hẳn. Tiêu nhiên nghĩa là vắng lặng, an nhiên. Pháp sư Tăng Triệu tài năng và tư tưởng vượt trội, hơn hẳn, thanh nhã, khoáng đạt, vượt ngoài mọi ràng buộc của sự vật. Câu: "Tri công giả hy, quy công thái Thập": Tức người biết được Pháp sư Tăng Triệu thì ít, những người quy kính, hướng về Pháp sư thì còn thâu thái được văn chương đủ loại. Câu: "Như viết bất tri tắc công qúy hỹ". Viết là lời mở đầu. Lão Tử nói: "Người được ta ít tức ta là hạng quý giá!" Nay mượn lời ấy. Có người cho rằng: như mặt trời, mặt trăng, hằng ngày đều sử dụng mà chẳng biết. Thật chẳng đúng.

Từ Câu: "Đạt ổi sinh thiên hạnh" trở xuống: là đoạn thứ ba bày tỏ về sự vui mừng, may mắn được gặp gỡ. Ổ là nhiều, nghiã là có được may mắn được nhiều đời. Hạnh là ân sủng mà viết là "Thiên hạnh" tức là ân sủng của trời. Cũng có thể theo nghĩa thường dùng. Thiên là tự nhiên. Nay nói "Thiên hạnh" tức là tự nhiên có được ân sủng như vậy. Sách Thế Thuyết Tân Ngữ chú giải: "Trương Mẫn tự là Tử Vũ người cùng thời với Trương Hoa nhưng không ra làm quan, nên viết bài Đầu Qúy Tử Vũ" có câu: "Tánh ông vốn câu nệ, không phóng khoáng

trong lễ nghi, lầm lạc là do “Thiên hạnh” làm người được nhờ vả.” Nói “Thiên hạnh” là dùng ở lời ấy. Có người cho chữ hạnh thuộc về câu dưới, rất là đáng cười!

Câu: “Hân dược bất dĩ, hưởng yến vong bì”: tức vui mừng vung tay múa chân, hầu như không dứt, hết lòng kính mến, ăn uống vui vẻ không chút mỏi mệt. Nhưng ở đây chữ hưởng hợp với chữ hưởng gồm chữ hương, dưới là chữ Thực, nay phần nhiều đều viết là Hướng, cũng đúng. Có bản viết chữ Âm thay cho chữ Thực là không đúng. Câu: “Mỗi chí phi tầm bất thắng thủ vũ”: Bài tựa sách Tử Hạ Thi có câu: “chẳng rõ là tay vung múa, chân giẫm đạp”. Nay sử dụng lời này, ý nói là hết sức vui mừng, hớn hở. Câu: “Huống trung bách môn quán, viên ký phương đẳng thâm kinh”. Sách Tiểu Nhã (kinh thi) nói kỵ cập. Sách Tả Truyện viết là kỵ chí. Hoặc dùng chữ ký. Nghĩa cũng như nhau. Luận Thập Nhị Môn gọi là Môn Quán. Pháp sư Tăng Duệ, trong bài tựa Trung Luận viết: “Bách Luận nhằm đối trị ngoại đạo, ngăn chặn tà kiến. Văn ấy cũng nhằm phá trừ tính chất chấp trước, nướng mắc của nội giáo. Luận Đại Trí Độ thì sâu rộng. “Thập Nhị môn Quán” thì đạt đến chỗ tinh tường.”

- Từ Câu: “Thế ngạn hàm vân” trở xuống: là đoạn thứ tư, nhằm bác bỏ những trường hợp chê trách, nghi ngờ. Truyện chép: gọi là ngạn (kẻ sĩ tài giỏi). Chữ Ngạn có chữ Ngôn một bên cũng đọc là ngạn. Nay dùng chữ khẩu để viết chữ ngạn (?) là chữ mang ý nghĩa thô tục, quê mùa. Câu: “Triệu chi sở tác cố thị Thành Thật chân đế, địa luận thông tông”. Tông chỉ của Luận Thành Thật có nói nghĩa chân đế. Tông chỉ của Luận Thập Địa có nói tông chỉ chung. Nghĩa là về diệu lý, ở chỗ giải thích của Pháp sư Tăng Triệu cũng là nghĩa hàm chứa trong hai bộ luận kia. Câu: “Trang lão Sở Tử Mạnh lãng chi thuyết”: tức là Pháp sư Tăng Triệu dùng ngôn ngữ của Lão Trang để giúp đỡ cho luận này, là những lời nói mang tính chất sơ lược, chưa sâu sắc. Mạnh là lớn, lãng là lưu lãng (nay đây mai đó, không ở một chỗ). Câu: “Thử thật cổ chi ngôn khi vu dĩ một”. Cự là to lớn, cổ là cổ độc. Kinh thư nói: “Dùng vật làm cho người mắc bệnh gọi là cổ cũng như người Hán cầu nguyện sự xấu ác cho kẻ khác. Một là hết, chung cuộc. Sách Tiểu Nhã viết là đãi nay viết là một, thấy pháp sư Tăng Triệu mất rồi thì tạo ra lời vu khống, xúc phạm. Pháp sư Tăng Triệu mượn ngôn từ của lão Trang để tuyên đương chánh đạo, đâu xem lão Trang là chánh pháp? Tất nhiên là chẳng đúng, Câu: “nhai hạng lậu âm vị chi túc thập”: đây là những lời hẹp hòi thô lậu, chẳng đáng để thâu thập.

- Câu: "Phù thần đạo bất hình, tâm mẫn nan hội": là đoạn thứ năm nói về tình cảnh gốc, tức thuật lại ý tưởng gốc của pháp sư Tăng Triệu, nói rõ là chẳng giống với kiến giải của lão Trang. Thần đạo là đạo pháp thần diệu, tức là Phật đạo. Mẫn là mau chóng, nhanh nhẹn. Về chữ hội, sách Luận Ngữ nói: Hội là vẽ. Câu: "Ký văn ước nghĩa viễn cố chúng đoan sở thuyết". Nay gọi là soạn luận, văn, ngắn gọn, nhưng lý thì sâu xa, rộng lớn, không phải mượn một số ngôn từ của lão Trang, chẳng nhờ vào đó để diệu lý được phổ cập, thông suốt; Có bản chép là Thuyết, có bản nghi là quyệt, quyệt là biến đổi. Câu: "Triệu chi bốc ý khởi đồ nhiên tai!" Pháp sư Tăng Triệu đã có sự liệu tính để thể hiện hoài bão của mình, há tự thân không có lý, phải dùng lý của lão Trang làm Phật lý hay sao? Điều này rõ ràng là đáng tin. Câu: "Như phục tuẫn hiệp kỳ ngôn, nguyện sinh sinh bất diện": Chữ Tuẫn tức đem thân theo vật gọi là Tuẫn, nay viết là (Tuẫn) chính là chết theo, gọi là Tuẫn. Hiệp là thói quen, là hợp. Y nói nếu lại có người thuận theo lời nói ấy thì tôi xin nguyện đời đời kiếp kiếp không đối diện với kẻ đó. Câu: "chí hoạch nhẫn tâm, hoàn độ tư hạ": tức đạt được Pháp nhẫn Vô sinh mới trở lại hóa độ hạng người "hạ phẩm" ấy.

Từ Câu: "Đạt lưu liên giảng tứ nhị thập như niên" trở xuống: là đoạn sáu, nói về ý nghĩa là giảng tịnh (ở bậc cao Tăng giảng dạy kinh điển). Sách Thuyết văn Giải Tự nói: giảng là tập. Sách Tả Truyện nói: giảng là giảng mưu (mưu tính, mưu toan). Sách Chu Lễ cho rằng: "Quan Tư Nhị thường làm việc bày biện đủ các thứ vật." Đây tức là bày đặt các thứ sản vật làm hàng quán (Tứ), gọi chỗ giảng kinh nói pháp là "Tứ" vì ở đấy cũng sắp đặt bày biện ghế, chiếu. v.v... công việc cũng như chỗ bày hàng hóa (Tứ). Từ khi giảng dạy kinh luận trở đi là hai mươi năm. Cũng có thể được nghe giảng đến nay là hơn hai mươi năm. Câu: "Phả phùng trùng tịch mạt quan tư luận": tức là cũng từng gặp nhiều lượt giảng tập, sau cùng mới được gặp luận này. Trùng tịch nhắc lại tích Vua Hán sai các Nho Sĩ giảng luận, người hơn sẽ đoạt lấy chiếu ngồi của người thua. Đới Bằng một mình ngồi đến năm mươi lớp chiếu. Người đương thời nói: "Thuyết giảng kinh chẳng ai hơn Đới Thị Trung" (Đới Bằng). Câu: "Liêu ký nhất tự thác ngộ tại trung": tức là gởi gắm tâm tỏ ngộ trong nội dung bài Tựa này. Câu: đồng giả hiền dư thỉnh sĩ lai triết": sĩ là đợi. Đồng đối với ta, Hiền ở nơi ta, xin chờ đợi bậc minh triết.

- Từ Câu: "Phù, đại phân thâm nghĩa quyết hiệu bản vô" trở xuống: là phần thứ hai, là nói về tông chỉ của luận (Triệu Luận). Toàn

phần này có bốn đoạn:

1/ Lần lượt nói bày.

2/ Dứt bỏ hình tướng.

3/ Khen ngợi.

4/ Chọn lựa, phân biệt.

Trước hết nói về câu: "Đại phân thâm nghĩa". Câu này xuất xứ từ Luận Thập Nhị Môn. Luận ấy chép: "Nói về (Đại phân) nghĩa, sâu xa, đó là không". Nếu thông hiểu diệu nghĩa này thì thấu đạt Đại Thừa, đầy đủ các pháp Ba-la-mật, không hề bị chướng ngại "nay lấy "Bản vô" là nghĩa không, nên phần mở đầu nói bày như vậy, đây là bài "Tông Bản Nghĩa". Nhưng nói "Đại phân", đại phân là giảng nói, quyết là kia, ấy. Câu: "cố kiến ngôn tông chỉ tiêu thật tướng". Thật tướng là tên gọi riêng của Bản Vô. Do Bản Vô là nghĩa sâu mầu được đặt ở đầu, nói "Bản Vô thật tướng". Câu: "Khai không pháp đạo mạc du Chân Tục": du là vượt hơn. Kinh Niết-bàn nói: "Bồ-tát Tuyết Sơn, được nghe nói nửa bài kệ, bèn leo lên cây cao xả thân mạng, để đáp lại cái giá của bài kệ. Thần cây hỏi: "Bài kệ như thế đem lại lợi ích gì?" Bồ-tát đáp: "Bài kệ ấy là lời giảng nói của Chư Phật, mở ra con đường của pháp không. Ta vì pháp đó mà xả bỏ thân mạng mình. Nay, hai bài Luận Vật Bất Thiên và Bất chân không có công năng mở ra con đường pháp không. Bài Bất chân không nói về Chân đế. Bài Vật Bất Thiên nói về Tục đế. Câu: "sở dĩ thứ thích nhị đế hiển Phật giáo môn": chân đế và tục đế là cửa chính của Phật giáo, do đó nên tiếp theo "Tông bản nghĩa" là giải thích hai đế. Câu: "Đản viên chánh chi nhân vô thượng Bát-nhã": Đây có nghĩa là nói về bài Bát-nhã Vô Tri, nhân chính của Niết-bàn không gì hơn là Bát-nhã. Câu: "Chí cực chi quả duy hữu Niết-bàn": Quả vị cùng cực của Bát-nhã chỉ có pháp Niết-bàn. Câu: "cố mạt khải trùng huyền": do nhân quả ấy, lại không còn gì hơn nữa nên sau cùng là nói về pháp "hai lớp huyền diệu" ấy. Bát-nhã là một pháp huyền diệu, Niết-bàn là một pháp huyền diệu. Trước nói chân, tục là chỉ cho hai bài luận trước (Vật Bất Thiên và Bất chân không). Sau nói Trùng, huyền là chỉ cho hai bài luận sau (Bát-nhã Vô Tri, Niết-bàn Vô Danh). Điều này là tất nhiên, khỏi phải giải thích thêm. Về chữ Trùng Huyền, Lão Tử nói: "Huyền diệu lại thêm huyền diệu, đó là cánh cửa của mọi sự biến hóa diệu kỳ." Nay mượn lời ấy. Câu: "Monh chúng Thánh chi sở trạch": do xem Niết-bàn, Bát-nhã, là tất cả các bậc Thánh đều an trụ ở đấy, nên gọi là nhà (trạch)

- Từ Câu: "Tuy dĩ tánh không nghĩ bản vô bản khả xưng" trở

xuống là đoạn hai “Dứt trừ các hình tướng”. Câu: “Ngữ bản tuyệt ngôn phi tâm hành xứ”: Nói Bản (gốc) tức là dứt bặt mọi nơi chốn của ngôn từ, nên chẳng phải do tâm tạo tác. Câu: “Thiên Tất Bất Thiên đương tục, tục tắc bất sinh”: đạo chẳng dời đổi thì là chẳng sinh. Câu: “Bất chân vi chân, chân đãn danh thuyết”: đạo chẳng phải chân thì chẳng phải giả danh để giảng nói. Câu: “nhược năng phóng khoáng đãng nhiên, sùng tư nhất đạo”: là chỉ cho phần nói về “Tông bản” ở trước. Đãng là rộng lớn, nghĩa là bao la không bị hạn chế ngăn ngại. Hai chữ “Nhất đạo” xuất xứ từ kinh Niết-bàn, quyển mười hai của kinh ấy có câu “Thật đế là nhất đạo thanh tịnh, không hai.” Câu: “Thanh nhĩ hư khâm vô ngôn nhị đế”: là chỉ cho hai bài Vật Bất Thiên và Bất chân không ở trước. Thanh nhĩ là sự lắng nghe vắng lặng. Hư không là tâm vắng lặng, dứt hết mọi đối tượng duyên hợp. Vô ngôn là đạt được ý, hợp ý. Nhị đế là chân đế và Tục đế. Câu: “Tư tắc tĩnh chiếu chi xảo trước, cố Bát-nhã vô tri”: trước là hiển bày, lệ rõ, có thể soi chiếu vắng lặng như thế, tức là nghĩa của Bát-nhã vô tri. Câu: “Vô danh chi đức hưng, nhi Niết-bàn bất xưng”: hưng là dấy khởi. Nếu soi chiếu vắng lặng, biết rõ pháp chẳng thể gọi tên tức là nghĩa mầu của Niết-bàn vô danh.

- Từ Câu: “Dư vị thử thuyết chu viên, khánh Phật uyên hải” trở xuống: là đoạn ba: Khen ngợi. Khánh là tận cùng, là dứt sạch hết, không còn vật gì nữa. Uyên là sâu xa. Câu: “Hạo bác vô nhai, cùng pháp thể tướng” tức rộng lớn mênh mông không bờ bến, là tận cùng thể tánh, thật tướng các pháp. Câu: “Tuy phục ngôn ước nhi nghĩa phong, văn hoa như lý nghệ”. Ước là ít, phong là nhiều. Kinh Dịch chép: phong là lớn lao. Sách “Mao Thi Truyện chép: “Phong là rậm rạp tươi tốt”. Nghệ là đi tới, xuất xứ từ sách Tiểu Nhã. Văn của sách có câu: “Tạo tấn, nghệ tấn” (tạo được sự hòa hợp để cùng đi tới) Câu: “ngữ thế liên hoàn ý thật vô đãn liên hoàn là nối tiếp không dứt. Cô đản là sinh khởi. Sách Mao Thi nói: đản là rộng khắp (đãn khoát). Sách Nhĩ Nhã nói: đãn là rộng lớn (đãn đại). Câu: cảm thị tuyệt diệu hảo từ, mạc bất kiệt tư hồng luận”. Đời Hán, Tằng can, người ở xứ Cối kê, thường vỗ tay hát một mình, một hôm lội qua sông Chiết Giang bị chết chìm. Người con gái của Can là Tào Nga, tuổi mới mười hai, tìm kiếm thi thể của cha chẳng thấy, cũng tự nhảy xuống sông Chiết Giang mà chết. Quá năm ngày sau thì ôm xác cha mình, cùng nổi lên mặt sông. Quan huyện lệnh “Độ Thượng” vì việc ấy mà tạo bia, đặt trên núi Thượng Ngu, xứ Cối kê, cuối đời Hán. Quan Nghị Lang là Sái Ung, ban đêm đi đến chỗ văn bia, tìm lửa không có, nên phải dùng tay sờ vào bia mà đọc, khen ngợi văn

bia ấy, bèn khắc vào mặt sau tấm bia tám chữ: “Hoàng quyên ấm phụ, ngoại tôn tê cữu”. Về sau, Tào Tháo và Dương Tu cùng đọc tám chữ ấy. Tháo hỏi Tu: hiểu chăng? Tu đáp ngay: Hiểu. Tháo bảo Tu chớ nói ra, chờ mình suy nghĩ đã. Tháo đi được ba mươi dặm (một dặm:360 bước) mới hiểu ra, bèn than: “có trí hay không trí cũng ở trong vòng ba mươi dặm!” sau muốn giết Tu. Các con của Tháo ngăn, Tháo nói: “Người này là một kẻ phi thường, sợ các con chẳng thể khống chế được!” Thế là Tháo bèn giết Tu.

Về tám chữ ấy thì: Tơ màu vàng tức chữ Ty đứng bên chữ sắc là chữ Tuyệt Ấn phụ là thiếu nữ. Chữ nữ đứng cạnh chữ thiếu là chữ Diệu, ngoại tôn là nữ tử. Chữ nữ đứng bên chữ Tử là chữ hảo. Tê cữu là thọ nhận sự cay đắng (Thọ Tân). Chữ thọ đứng bên chữ Tân là chữ Từ. Tức là “Tuyệt Diệu hảo Từ”. Nay dùng bốn chữ này là nhằm khen ngợi hết mực về nội dung, văn từ của Triệu Luận. Hồng là rộng lớn.

- Từ Câu: “Sở dĩ đồng thọ thán ngôn” trở xuống: lời này xuất xứ từ sách “Danh Tăng Truyện”. Nơi truyện của Đại sư Tuệ Quán, cho là Pháp sư La-thập đã nói lời khen ngợi ấy, chẳng phải không có lý do. Câu: “Chương tại hàn độc” tức chỉ cho văn từ, nghĩa lý của pháp sư Tăng Triệu hiện bày rực rở trong giới văn chương, trứ thuật. Người xưa dùng lông cánh của con gà để viết lên thẻ tre (giản) hay miếng gỗ (độc), tức là sách vở. Nay dùng giấy để viết hoặc in.

- Từ Câu: “Đãn tông bản tiêu nhiên” trở xuống: là đoạn thứ tư, nhằm chọn lọc, phân biệt luận, chẳng phải là Luận. Tông bản vắng lặng, chẳng thể nói ra những câu hỏi, nên chỉ nói lên ý nghĩa. Bốn bài tiếp theo như vật Bất Thiên, v.v... nhằm để dẫn dắt những người cầu học, nên mượn hình thức hỏi đáp, do đó gọi là Luận. Có bản chép là khai thông. Có bản ghi là quan thiệp. Sách Tiểu Nhã chép: khai là thông đạt. Câu: “Vấn đáp tích vi, sở dĩ xưng Luận”: tức Luận vốn phân tích về diệu lý, sự khảo xét phân tích gồm đủ cả bốn khoa nên gọi là Luận.

- Tông Bản Nghĩa:

Tông là Tông Tổ. Bản là căn bản. Pháp sư Tăng Triệu cho Bản Vô, Thật Tướng, v.v... là tông tổ, căn bản của mọi kinh, luận. Nay giải thích về nghĩa ấy nên gọi là Tông Bản Nghĩa. Cũng có thể dùng một ít văn ấy, làm “tông bản” cho bốn luận tiếp theo, nên gọi là Tông Bản Nghĩa. Nay dựa vào đó để dưới đây lần lượt giải thích. Toàn văn có hai phần riêng: Tông Bản một nghĩa, đó là nói về tông chỉ. Bốn bài Luận tiếp theo như Vật Bất Thiên, v.v... là nói về giáo pháp.

- Câu: "Bản Vô, Thật Tướng, Pháp Tánh, Tánh không, Duyên Hội, năm tên gọi này cùng một nghĩa": Văn luận trong đoạn này (Tông Bản Nghĩa) có bốn phần:

1/ Nói về tông chỉ của Bản Vô, Thật Tướng.

2/ Nói về tông chỉ của Phi Hữu Phi Vô.

3/ Nói về tông chỉ của Phương Tiện, Bát-nhã.

4/ Nói về tông chỉ của Nê-hoàn, Tận Đế.

Phần thứ nhất nói về tông chỉ của Bản Vô, Thật tướng là tông của Luận Vật Bất Thiên này. Phần thứ hai nói rõ tông chỉ của phi Hữu, phi vô là tông bản của Luận Bất chân không. Phần thứ ba nói về tông chỉ của Phương Tiện, Bát-nhã là Luận Bát-nhã Vô Tri. Phần thứ tư nói rõ về tông chỉ của Nê-hoàn Tận Đế, là tông bản của luận Niết-bàn vô Danh.

Nay nói về Bản Vô, v.v... có người cho rằng đó là sự giải thích gồm chung về ý nghĩa của năm nhà. Đại sư Trúc Pháp Thái soạn Luận Bản vô. Pháp sư Cưu-ma-la-thập soạn Luận Thật Tướng. Pháp sư Tuệ Viễn soạn Luận Pháp Tánh, Pháp sư Đạo An soạn Luận tánh không. Vu Đạo Thúy soạn Luận Duyên Hội Nhị đế. Nay hợp năm nhà ấy lại nên gọi là một nghĩa. Sự giải thích này không đúng, vì sao? Vì nay, nếu hợp chung Luận Bản Vô của Trúc Pháp Thái chẳng hạn, thì vì sao ở phần đầu của bài Bất Chân không, Pháp sư Tăng Triệu đã công kích nghĩa Bản Vô? Lại như Pháp sư Tuệ Viễn soạn Luận pháp Tánh, tự hỏi: "Tánh không là pháp tánh phải chăng? Đáp: chẳng phải. Tánh không là đối tượng không mà được gọi tên, pháp tánh là chân tánh các pháp chẳng phải là tên gọi của không" vậy nay sao được gọi là hợp làm một?

Lại có người nói: Chi Pháp Tường soạn Luận Thật Tướng, nay hợp chung luận ấy lời giải thích này lại càng chẳng đúng. Chi Pháp Tường không gặp Pháp sư La-thập. Vâng mệnh đi đến Quan Trung mới viết sách. Hỏi môn sinh của Pháp sư La-thập là Thích Tuệ Nghi về nghĩa Thật Tướng, Tuệ Nghi đáp, nên gọi đó là Luận Thật Tướng. Đây đều là người cùng thời với Pháp sư Tăng Triệu, tài học lại là hàng dưới so với ông, thì sao có thể khẳng định tác phẩm của Pháp sư Tăng Triệu là nhằm giải thích gồm chung về chỗ soạn luận của những người ấy? Tất nhiên là chẳng đúng. Nay chỉ rõ năm nhà kia là chỗ ý nghĩa chính trong kinh luận, có người cho là đồng, có người cho là khác. Pháp sư Tăng Triệu hợp lại cho là một, chẳng nói là khác. Lại nữa, bốn tên gọi kia như Bản Vô, v.v... là chân, Duyên Hội là Tục. Nay hợp cả hai đế chân tục ấy thành chẳng khác. Gọi Là Bản Vô, như kinh Duy-ma nói:

"Vô Ngã, không tạo tác, không thọ nhận. Nghiệp thiện ác cũng không mất", đó chính là nghĩa của Bản Vô. Kinh Nhân Vương chép: "Có gốc tự nó không có nhân duyên hợp thành các pháp." Đây cũng là nghĩa của Bản Vô. Trung Luận chép:

"Nếu như chẳng có Hữu
Làm sao mà có vô?
Hữu, vô đã không có
Biết Hữu Vô là ai?"

Lại nói:

"Các pháp chẳng thể đạt
Dứt tất cả hý luận
Không người cũng không chốn
Phật cũng không giảng nói."

Đây là nghĩa Bản Vô.

- Gọi là Thật tướng: Như kinh Duy-ma nói rõ: Như quán Thật tướng của thân, quán Phật cũng thế. Ta quán Như lai, đời trước chẳng lại, đời sau chẳng đi, hiện tại chẳng trụ. Chẳng quán về sắc, chẳng quán về sắc như, chẳng quán về tánh của sắc. Trung Luận chép:

"Thật tướng của các pháp
Tâm hành ngôn ngữ dứt
Không sinh lại không diệt
Vắng lặng như Niết-bàn."

Đây cũng là nghĩa Thật tướng.

- Nói là Pháp tánh: Như kinh Đại Phẩm nói: Pháp tánh, Pháp Trụ, Pháp Vị, Thật Tế, dù có Phật hay không có Phật thì tướng của Pháp tánh vẫn thường trụ. Đây là nghĩa của Pháp tánh. Phẩm Hữu Pháp Tánh trong Kinh Thắng Thiên Vương Bát-nhã quyển ba, có nói rộng về tính chất chẳng thể nghĩ bàn của pháp tánh, tánh ấy là gốc nơi pháp của Chư Phật, mọi công đức trí tuệ do đó mà phát sinh. Trung Luận chép:

"Tánh vốn có Như lai
Tức là tánh thế gian
Như lai chẳng có tánh
Thế gian cũng không tánh".

Đây cũng là nghĩa của Pháp Tánh.

- Gọi là Tánh không: Như kinh Niết-bàn chép: "Tánh của tất cả các pháp, gốc tự là không, cũng do Bồ-tát tu không nên không. Đó là nghĩa của Tánh không. Trung Luận có đoạn chép:

"Như thế trong tánh không

Cũng chẳng thể suy nghĩ
Sau Như Lai diệt độ
Phân biệt về có không".

Đây cũng là nghĩa của Tánh không.

- Nói là Duyên Hội: Như kinh Duy-ma chép: "Nói pháp chẳng có cũng chẳng không. Do nhân duyên nên các pháp sinh." Đây là nghĩa Duyên Hội. Trung Luận chép:

"Chưa hề có một pháp
Chẳng từ nhân duyên sinh
Do đó tất cả pháp
Rõ ràng đều là không."

Đó cũng là nghĩa của Duyên Hội.

Năm nghĩa như vậy là tông chỉ chính của kinh luận. Dùng lý để hợp lại, một mà không khác, nên gọi là một nghĩa. Lại như kinh Niết-bàn và kinh Nhân Vương đều nói về hai đế là một Thể. Nay nói về năm nghĩa này cũng chính là hai đế, nhưng hai đế ấy là một thể không khác, nên gọi là một nghĩa. Tuy có hai giải thích, nhưng giải thích trước là chính.

- Hai chữ Hà Tắc tiếp theo: Luận này thường dùng từ "Hà Tắc" là từ dùng để hỏi (tại sao?) Câu: "Tất cả các pháp đều do nhân duyên hội hợp (duyên hội) mà sinh: phần trước nói về nghĩa thì trước nói Bản Vô. Nay giải thích cho năm nghĩa thì trước hết nói về Duyên Hội. Như vậy là thích hợp. Câu: "Tánh thường tự không nên gọi là Tánh không": ở đây có ba cách ngắt câu.

Tánh thường tự không cố, vị chi tánh không: là một câu.

Tánh thường tự không cố, vị chi tánh không, pháp tánh: là một câu.

Tánh thường tự không cố, vị chi tánh không, pháp tánh, thật tướng: là một câu.

Trong ba cách ngắt câu ấy thì cách ngắt câu thứ nhất là thích hợp. Nay dựa theo đó mà đọc. Tức do tánh luôn tự nó là không nên gọi là Tánh không.

Câu: "Pháp tánh như thế nên gọi là Thật tướng". Tánh không tức là pháp tánh. Tánh ấy tức là Thật tướng. Câu: "Thật tướng tự là không, chẳng phải do suy luận để cho đó là không": tức các pháp tự là không, gọi là thật tướng, chẳng phải do suy luận để khiến nó trở thành không.

- Từ Câu: "Nói về cái chẳng có chẳng không" trở xuống: là phần thứ hai nói về tông chỉ của "Phi Hữu Phi Vô", là tông bản của luận Bất

Chân không. Chữ ngôn (nói) tức là lời giảng nói của kinh luận. Kinh Đại Phẩm chép: “Sắc chẳng phải không, chẳng phải bất không. Thọ, Tưởng, Hành Thức chẳng phải không, chẳng phải bất không.” Kinh Niết-bàn nói: “Phật tánh chẳng phải chân như hư không, chẳng phải không có như sừng thỏ.” Trung Luận chép:

“Nói có thì chấp thường.
Gọi không thì chấp đoạn.
Do vậy người có trí
Chẳng nên chấp có, không.”

Nay giải thích chung theo kinh Luận về câu ấy. Cái gọi là “chẳng có” thì chẳng phải như cái có của người chấp có, chấp thường. Mà nói “chẳng không” thì cũng chẳng giống cái không của người theo tà kiến chấp đoạn. Nên gọi như vậy. Chấp có nghĩa là kiến chấp về có sở đắc (chấp thường). Tà kiến tức là chấp không, thường kiến cũng là chấp có, đoạn kiến cũng là tà kiến. Lại nữa, chấp có tức chấp có ngã kiến, thường kiến tức chấp thân là thường còn. Tà kiến là chấp không có ngã kiến. Đoạn kiến tức chấp thân là vô thường. Trung Luận chép:

“Ta ở đời quá khứ.
Là có hay là không
Thế gian hay chấp thường
Đều theo đời quá khứ.
Ta ở đời vị lai
Tạo tác, chẳng tạo tác
Các kiến chấp một bên
Đều theo đời vị lai.”

Cũng có thể trong đây chỉ chung cho sự chấp trước đối với muôn pháp: quyết định có là có, khẳng định không là không. Có tức là chấp thường, không tức là chấp đoạn.

Câu: “Nếu lấy cái có làm có thì lấy cái không làm không”. Nếu có chẳng định là có, không thì khẳng định là không. Có đã chẳng có thì không cũng không. Có bản chép có hai chữ Vô, có bản chỉ có một chữ Vô. Nếu có hai chữ Vô thì câu ấy đầy đủ hơn: nói có đã chẳng phải là có thì nói không cũng chẳng phải là không (Vô). Nếu chỉ có một chữ Vô (không) thì câu này đã bỏ mất chữ hữu, về sau mới bỏ luôn chữ Vô. Nay cho câu có hai chữ vô là đúng. Câu: “Hễ chẳng dùng cái không để quán các pháp” tiếp theo: trước đã hai lần nói về việc bỏ mất chữ Hữu vô. Nay lại hai lượt giải thích hai nghĩa: Hiện tại cho câu ấy là giải thích lại câu không có chữ Vô. Câu: “Tuy quán về có mà không chấp giữ

lấy tướng": câu này là giải thích trở lại câu không có chữ Hữu. Chẳng chấp không để quán các pháp thì không chẳng phải không. Quán về có mà không chấp tướng tức có chẳng phải có, chẳng phải có, chẳng phải không chính là Trung Đạo. Câu: "Thế thì tướng của các pháp là tướng của vô tướng": Đó gọi là thật tướng của pháp, không có tướng của pháp gọi là vô tướng. Lấy cái vô tướng ấy làm tướng, nên gọi là Thật tướng.

Câu: "Tâm của bậc Thánh là An trụ trong Vô sở trụ". Đó là nghĩa Bát-nhã. An trụ trong vô vi gọi là Trụ. Trụ trong "vô sở trụ" nên gọi là vô trụ.

Câu: "Ba thừa cùng quán về tánh không mà đạt đạo": trước cho rằng: "Có đã chẳng có, thì không cũng chẳng không" đều là lý mầu của tánh không. Bậc Thánh Ba thừa cùng quán về lý ấy mà về sau thành tựu đạo quả. Kinh Niết-bàn chép: "Quán mười hai nhân duyên, trí tuệ gồm có bốn hạng: thấp, vừa, trên, hơn hết. Hạng trí tuệ thấp là Thanh Văn, hàng trí tuệ vừa là Duyên Giác. Hạng trí huệ cao là Bồ-tát. Hàng trí huệ hơn hết là Phật". Mở ra Phật và Bồ-tát là bốn hạng. Hợp Phật và Bồ-tát lại thì có ba hạng. Như thế là hạng bậc ấy cùng quán về tánh không của nhân duyên, nên sự đạt được trở thành đạo quả của Ba thừa. Kinh Kim Cương Bát-nhã chép: "Tất cả các bậc Hiền, Thánh đều do pháp vô vi mà có sự khác nhau". Chính là ý nghĩa ấy.

Câu: "Tánh không chính là thật tướng các pháp". Tánh các pháp là không, đó là lý chân thật, nên gọi là Thật Tướng.

Câu: "Thấy được thật tướng các pháp nên gọi là Chánh quán" Kế thấy không là chánh, thấy có là tà. Câu: "Nếu người Nhị thừa chứng thấy được lý này thì trở thành điên đảo": có bản chép chữ số là chẳng đúng. Thiết là giả thiết. Nếu người Nhị thừa chẳng thấy được tánh không thì sẻ điên đảo. Mà nay thấy được tánh không nên chẳng phải điên đảo.

Câu: "Vì vậy, người Ba thừa quán các pháp chẳng khác nhau" tiếp theo: đã cho chẳng phải điên đảo, mà có sự khác nhau của Ba thừa, là do tâm có lớn nhỏ, trí có cạn sâu.

- Từ Câu: "Phương tiện, Bát-nhã" trở xuống: là phần ba, nói về tông chỉ của Bát-nhã, Phương Tiện, là tông bản của Luận Bát-nhã Vô Tri. Đủ gọi theo âm tiếng phạn là: Âu-hòa-câu-xá-la, Bát-nhã Ba-la-mật. Âu-hòa-câu-xá-la, Hán dịch là phương tiện. Bát-nhã Ba-la-mật, thì gọi là Trí tuệ. Phương tiện là quyền trí. Trí tuệ là Thật trí. Kinh Đại Phẩm có chín mươi phẩm, Bồ-tát Long Thọ dùng phẩm phương Tiện về trước nói về Bát-nhã đạo, từ phẩm phương tiện về sau nói về đạo Âu-hòa. Kinh Duy-ma nói: "Có trí tuệ thì phương tiện được mở ra. Không

có trí tuệ thì phương tiện bị bó buộc. Có phương tiện thì trí tuệ được phát huy, không có phương tiện thì trí tuệ bị trói buộc, hạn chế. Nay hợp lại để nói về hai pháp ấy, trí tuệ, phương tiện là tên gọi của trí tuệ rộng lớn.

Câu: "Thật tướng các pháp gọi là Bát-nhã": Trí quán thật tướng, đó là Bát-nhã. Câu: "Có thể chẳng theo hình tướng ấy mà chứng đắc là nhờ vào công dụng của phương tiện", hình là hiện ra, các Thanh Văn quán không tức hiện chấp vào sự chứng đắc. Bồ-tát quán không thì có khả năng không hiện chứng. Sở dĩ như thế là vì, lý ấy sâu mầu, chúng sinh chẳng lãnh hội được. Bồ-tát khởi tâm đại bi, nguyện ở trong sinh tử để giáo hóa chúng sinh, vì họ mà giảng nói pháp ấy, khiến cho tất cả chúng sinh có tâm đều đạt được sự tỏ ngộ lý giải. Đây chính là Bồ-tát đã khéo vận dụng năng lực mầu nhiệm của phương tiện, nên gọi là công dụng của phương tiện (Âu-hòa).

Câu: "Giáo hóa thích hợp theo căn cơ chúng sinh đó là phương tiện": Thích là thường, Bồ-tát vào chốn sinh tử, giáo hóa chúng sinh giúp tỏ ngộ tánh không. Đây chính là trí của phương tiện khéo léo.

Câu: "Chẳng bị nhiễm phiền não cấu uế là nhờ năng lực mầu nhiệm của Bát-nhã": phàm phu đi qua Hữu nhiều đời đắm nhiễm, Bồ-tát vượt qua Hữu, biết pháp hữu đều không. Do đó, đối với sắc, đối với thanh nhưng không tham đắm, cấu nhiễm, đó là diệu lực của Thật Trí nhận thức về không nên gọi là diệu lực của Bát-nhã.

Câu: "Thế thì, cửa Bát-nhã là quán không, cửa của phương tiện là bước qua có": Quán không là Thật trí, bước qua có là Quyền trí.

Câu: "Bước qua có mà chẳng hề chấp không, nên thường đối với có mà chẳng bị nhiễm" Kế là giải thích lại về hai nghĩa trước. Vị thỉ là buổi đầu không hề. Bồ-tát bước qua Hữu không hề mê chấp vào không, do thường biết các pháp là không, nên có thể ở trong sinh tử mà chẳng sinh tham đắm, cấu nhiễm, trước đã giải thích chẳng bị bao thứ phiền não cấu nhiễm là diệu lực của Bát-nhã.

Câu: "Chẳng nhàm chán cái có mà quán không, nên quán không mà chẳng chứng đắc": Bồ-tát đi qua Hữu chẳng sinh chán nản, mệt mỏi, mà có khả năng quán không, đối ở trước nói "Bước qua Hữu chẳng mê chấp không" nên ở đây nói "quán không mà chẳng nhàm chán Hữu". Do quán không chẳng chán Hữu, vì thế, quán không mà chẳng ở ngay đó chứng đắc.

Câu: "Đó là năng lực mầu nhiệm của một niệm trong đó gồm đủ cả trí tuệ và phương tiện". Bước qua Hữu chẳng mê chấp không, là

trong Quyền có Thật. Quán không chẳng nhàm chán Hữu tức trong Thật có Quyền. Ở đầu nói: "Năng lực mầu nhiệm của một niệm gồm đủ cả quyền, tuệ chính là trong Quyền có Thật. Sau nói "Năng lực mầu nhiệm của một niệm, quyền tuệ gồm đủ tức là trong Thật có Quyền. Câu: "Khéo suy nghĩ" tiếp theo: là suy nghĩ, xem xét thì sẽ nhận thấy.

- Từ Câu: "Nói Niết-bàn là Tận Đế (Diệt Đế) là chỉ rõ mọi trói buộc của phiền não đã dứt sạch mà thôi" trở xuống: là phần thứ tư, nói về tông chỉ của Nê-hoàn Tận Đế, là tông chỉ của Luận Niết-bàn Vô Danh. Tận đế tức là Diệt đế. Trong bốn đế Niết-bàn là đế thứ ba. Kinh Niết-bàn, quyển hai, ba chép: "Này người Thiện nam! Thể của Niết-bàn không có nơi chốn, là nơi chốn mà Chư Phật đã dứt trừ phiền não, nên gọi là Niết-bàn". Nay chọn lấy lời ấy để làm sáng tỏ tông bản của Niết-bàn. Câu: "không còn có riêng một nơi chốn để tận cùng nữa": Gốc tận tức là tận cùng đối với phiền não trói buộc. Phiền não trói buộc dứt sạch hết chứ không có riêng một nơi chốn tận cùng. Đó chính là đại Niết-bàn gồm đủ thường, lạc, ngã, tịnh.

Luận Vật Bất Thiên:

Từ đây trở đi, bốn bài luận là chương hai, nói về giáo pháp. Bốn luận là bốn phần, tức là có bốn giáo pháp:

1- Luận Vật Bất Thiên: Nói về Hữu, phát huy giáo pháp Tục đế.

2- Luận Bất chân không: Nói về không, phát huy giáo pháp chân đế.

3- Luận Bát-nhã: Nói về nhân, phát huy giáo pháp Bát-nhã.

4- Luận Niết-bàn: Nói về quả, phát huy giáo pháp Niết-bàn. Làm sáng tỏ bốn pháp ấy, phát huy bốn giáo lý đó, tức là đạt tới chỗ tận cùng về lý mầu của đức Thích-ca một đời giáo hóa.

- Nói về Luận Vật Bất Thiên: Sách "Trang Tử Nam Hoa Kinh". Chương đạt sinh trong Phần Ngoại Thiên chép: "Hễ có hình dạng, thanh sắc, đều gọi là Vật". Công Tôn Long nói về Danh và Thật, cho rằng "Đối tượng được sinh ra của trời đất gọi là Vật." Sách Mao Trường Thi Truyện giải thích: "Thiên là đi, di chuyển." Người cho vật là di chuyển, biến đổi vô thường. Nay nói về gốc của vật là chẳng đổi dời (Bất Thiên), đương thời đều có nói đến, tuy trái với nghĩa thường, nhưng hợp với đạo, nên gọi là Luận Vật Bất Thiên.

Câu: "Sự sinh tử luân hồi, mùa Đông mùa Hè thay nhau biến đổi, sự vật có sự trôi lăn, di động, đó là nhận thức của người thường" trở xuống: văn luận có hai phần: trước là trình bày, sau là biện chính. Trước

nói về phần trình bày, có thể chia làm bốn đoạn:

1/ Nói ra nhận thức thông thường.

2/ Nói về kiến giải đúng đắn.

3/ Thuật lại sự đồng khác.

4/ Bàn rộng ý luận.

1- Về chữ sinh tử (trong câu đầu): có bản chép là sinh tử, có bản chép là sinh diệt. Cả hai đều thích hợp. Nay dùng chữ sinh tử. Có bản ghi: Điệt Thiên, có bản ghi là độ thiên đều được cả. Nay dùng chữ Điệt Thiên. Sách Nhĩ Nhã chép: “Điệt Đệ giao canh” (Lần lược thay đổi). Nay nói rõ chữ “Điệt Thiên” tức là cùng thay đổi, chuyển biến. Sinh tử: chẳng phải chỉ cho thân người chết đây sinh kia, mà là chỉ chung cho sự sinh tử, biến hóa của tất cả muôn vật. Như kinh Niết-bàn chép: “Tất cả mọi sự vật ở thế gian, đã sinh thì đều quy về tử, tuổi thọ dù là vô lượng, tất yếu cũng có chung cuộc”. Đã từ sinh đến tử, thì cũng từ tử tới sinh, sinh tử xoay vần tiếp nối, trước sau đầu cuối không bờ bến, giới hạn. Đó gọi là giao tạ. Tạ là đi, ra đi. Kinh Dịch chép: “Mùa Hạ đi qua thì mùa Đông tới, cái lạnh qua đi thì cái nóng đến.” Lại nói: “Vang động là do sấm sét. Nhuần thấm là do gió mưa. Mặt trời, mặt trăng vận hành nối nhau, một hạ một đông, đó là thay đổi, chuyển biến” tức gọi sinh tử, mùa đông mùa hạ là có, cho đó là vật, đều có sự chuyển dịch đổi thay, nên gọi là lưu động (Lưu chuyển, biến động). Trôi như nước chảy, biến động như gió nổi, đều là sự hiểu biết thường tình. Thường là tầm thường. Sách Tiểu Nhã giải thích: Bốn thước là một Nhận. Gấp đôi Nhận gọi là Tầm. Tầm tức là khoảng cách khi dang hai cánh tay ra, gấp bội Tầm gọi là Thường.

- Từ Câu: “Tôi thì cho là chẳng đúng” trở xuống: là đoạn hai, nói về kiến giải đúng đắn. Dư là tôi, Vị là nói, cho rằng. Chẳng như kiến giải ở trước nên gọi là “chẳng đúng”. Câu: vì sao? Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: “Các pháp chẳng có đi đến, chẳng có động chuyển”. Đại sư Trúc Pháp Hộ phiên dịch phần trước kinh Đại Phẩm, gọi là Phóng Quang, do kinh ấy phần đầu nói rộng khắp về các việc Như lai phát ra ánh sáng, v.v... nên lấy điều ấy làm tên gọi. Kinh này đã nói: “các pháp chẳng có đến đi, vì sao đó sinh tử xoay vần nối tiếp? Lại nói: “không động chuyển, sao có mùa đông, mùa hạ đổi thay, chuyển biến?” cũng có thể là nói chung, chưa cần thiết có sự phối hợp. Về chữ Hà giả (vì sao?) có thể là lời của Pháp sư Tăng Triệu, chẳng phải văn kinh. Câu: “Cứu xét về chỗ tạo tác của sự bất động, há bỏ động để cầu tĩnh”. “Thích là bỏ, lìa. Cứu xét kinh Phóng Quang nói chữ “Bất động”, chẳng phải cho

là bỏ động mà chỉ nói về tĩnh, tức là cầu tĩnh ở ngay trong pháp động, tức động mà là tĩnh. Nói: "khởi thích" (há bỏ) là chẳng bỏ. Câu: "phải cầu tĩnh ở động" tiếp theo là trở lại ý vừa nói trên có thể thấy rõ.

- Từ Câu: "Thế thì động tĩnh cũng không hề khác nhau, mà vì kẻ mê lầm cho là không giống" trở xuống: là đoạn ba nói về sự đồng khác: Động tĩnh về diệu lý tuy chẳng khác nhau, nhưng người mê lầm cho là khác. Câu: "Duyên sử chân ngôn trệ ư canh biện, tông đồ khuất ư hiếu dị" (Thành ra giáo pháp của Phật bị dính mắc ở chỗ ham tranh biện mà chẳng được hiển bày, lý của chánh pháp bị chìm khuất trong các kiến giải khác nhau): Chân ngôn chính là Phật giáo. Ham tranh biện tức là các học thuyết khác. Tông đồ là diệu lý của chánh pháp. Hiếu dị là những kiến giải khác. Câu: "Do vậy mà sự phân cực của động tĩnh không dễ gì biện luận": nghĩa là tĩnh động, khoảng cách của hai hiện tượng ấy khó có thể biện luận. Lại giải thích động tĩnh là không hai. Cái cực của động tĩnh ấy, muốn nói về lý đó, không dễ luận bàn. Câu: "Vì sao? Vì hễ bàn về chân thì trái với tục, thuận theo tục thì ngược với chân". Người tục cho là khác. Nói chẳng khác tức là ngược với kẻ tục. Chân lý là một, nói chẳng một tức là trái với chân lý. Ở đây nói chân nghĩa là lý thật như thế, nên gọi là chân, chưa hẳn là chân đế. Như nói chân thư, chân bảo, có thể cho đó là chân đế hay chăng? Cố nhiên là chẳng phải. Có người chấp vào lời này, cho rằng chẳng phải trong phần trình bày trước, Luận Vật Bất Thiên hợp với tục đế. Y kiến này không thích đáng. Câu: "Nghịch với chân nên mê chấp tự tánh không thể trở về. Trái với tục nên thể luận bàn trở thành nhạt nhẽo, vô vị". Trái với chân lý thì mê lầm đối với pháp tánh, chẳng thể tự quay về. Cũng có thể hiểu do tình mê chấp nên chẳng thể tự tìm về nẻo giác ngộ, nghich với kẻ tục nên sự bàn luận không có chút ý vị. Lão tử nói: "Âm nhạc với vị ngon làm cho khách qua đường dừng lại, còn đạo mà nói ra thì nó nhạt nhẽo vô vị" (Đạo Đức kinh, chương 35). Nay mượn lời ấy để tăng thêm cái đẹp cho văn luận. Đức Như lai giảng nói chánh pháp đều dựa vào hai đế. Về lời thì thuận hợp với Tục, về lý thì làm sáng tỏ chân. Vả chăng, người Tần thích câu văn, người dịch kinh thường tham khảo các thứ kinh sử. Đời Tấn chuộng lý, người viết luận, nơi ngôn từ thường có mối liên hệ với Trang Lão. Nói tham khảo kinh sử, nhưng chẳng thể cho Phật và khổng tử là cùng một phong cách. Ngôn từ liên hệ với Lão Trang, cũng chẳng thể cho rằng Pháp và Lão Đam, Trang Chu ngang nhau từ Chấn đán đến. Pháp sư Tăng Triệu một thời là bậc xuất chúng, khác thường, ngàn năm là ngọn cây riêng lẻ. Hàng thượng trí thì quý

chuộng chỗ kiến giải cao minh. Kẻ phàm phu thì chê là hỗn tạp. Đó gọi là người nước Tống buôn mũ chương phủ mà mang sang nước Việt bán, sự việc lộ rõ, kẻ tục thấy thì cười nhạt. Ôm bó kinh, ngọc mà quay về Sở, đám người mù nghe vậy thì mỉm cười. Kẻ tin thì thương xót. Người sâu sắc thì thở than. Gần đây, có những người không hiểu biết, tự kết thành phe nhóm, hoặc thân tướng thì dự vào hàng pháp lữ, lại phỉ báng Đại thừa; hoặc hình mạo thì gần gũi với thế tục, phản lại tông chỉ, cho là giáo pháp nhỏ. Trên thì bác bỏ bậc cao đức, chỉ càng làm cho tên tuổi mình bị đời bàn luận chê cười. Dưới thì tán dương hạng tầm thường, lại cho đó là khế hợp với chân thật, đã quên mất gương mặt dày của mình thì đâu còn biết xấu hổ! Kinh dạy. “Ví như bọn giặc ngu si vứt bỏ vàng bạc châu báu mà lại đi khuân vác gạch ngói”. Chính là nghĩa này...

Câu: “Chỉ khiến cho người trung căn chưa thể phân biệt có không, người hạ căn thì vỗ tay cười mà bỏ đi”. Lão Tử nói: “Bậc thượng sĩ nghe đạo, hiểu được thì cố gắng thực hành. Hạng trung bình nghe đạo thì nửa tin nửa ngờ. Hạng thấp kém nghe đạo thì cười rộ. Nếu không cười thì đạo đâu còn là đạo nữa!” (Đạo Đức kinh, chương 41). Nay tác giả mượn lời ấy. Hạng trung căn nghe nói về lý “động tĩnh không hai” ấy thì chưa thể quyết định, hoặc tin hoặc ngờ, nên gọi là “chưa thể phân biệt có không”. Hạng hạ căn nghe như thế thì nhất định chẳng tin, nên gọi là “Vỗ tay cười mà bỏ đi” “Phủ chưởng” là vỗ mạnh tay. Phất cố là chẳng thèm nhìn. Câu: “Ở gần đấy mà chẳng thể nhận biết, đó chính là tánh của muôn vật phải chăng? Động tĩnh chẳng hai là tánh của muôn vật. Gần gũi, đối diện mà người chẳng biết, nay tỏ ý thương cảm, thở than nên viết như thế.

- Từ Câu: “Nhưng chẳng nên tự dừng nghĩ” trở xuống: là đoạn bốn nói rộng về ý luận. Dĩ tức là dừng lại. Câu: “Há cho là tất nhiên”. Tức chưa phải tất nhiên.

- Từ Câu: “Kinh Đạo Hành Bát-nhã chép: các pháp vốn chẳng có nơi xuất phát, đi cũng chẳng có chỗ để đến” trở xuống: là phần hai của luận văn nhằm giải thích. Văn gồm có sáu đoạn.

1/ Dẫn kinh làm rõ tính chất “Bất Thiên” (chẳng dời đổi chuyển biến)

2/ Nói vật để nói về “Bất Thiên”

3/ Dứt trừ mê lầm để nói về “Bất Thiên”

4/ Hợp giáo pháp để nói về “Bất Thiên”

5/ Phản bác về thường để nói về “Bất Thiên”

6/ Kết hợp để nói về “Bất Thiên”.

1- Dẫn kinh để nói về Bất Thiên: Dẫn một kinh, một luận để nói rõ ý nghĩa sâu xa của chỗ quay về nhằm nói rõ tông bản của Luận Vật Bất Thiên. Kinh Đạo Hành tức Kinh Tiểu Phẩm Bát-nhã. Pháp sư Tăng Duệ, trong bài tựa của kinh ấy (bản Hán dịch) chép "Kinh tuy có ba mươi chương (phẩm) thâu tóm lại là Đạo. Lời tuy có mười muôn, điều đáng nghi nhớ là Hành. Hành chẳng vướng mắc thì sau đó mới chứng đắo1vô sinh. Đạo đầy đủ thì sau đó mới thành bậc Bổn Xứ" Trung Quán: Trung Luận còn có tên là Luận Trung Quán. Dùng ý nghĩa trong luận ấy để nói về việc quán nhân duyên các pháp. Nhưng trong Luận ấy không có lời này, có thể tác giả đã lấy ý trong phẩm Khứ Lai. Phẩm Khứ Lai viết: "Đã đi là không có đi, chưa đi cũng là không đi. Lìa cả đã đi, chưa đi, thì khi đi cũng không đi". Nay tác giả chọn lấy ý ấy nên chép: "Đi mà không có nơi chốn để đến." Câu: "Đây đều là ở ngay trong động mà cầu tĩnh, do đó nên biết rõ ràng là Vật Bất Thiên". Kinh nói: "không đến không đi". Luận nói: "không đi". Hai câu văn ấy đều là ở nơi đi nói về không đi, chẳng phải lìa bỏ mới có không đi. Đối với đi mà không đi, đó là nghĩa của "Bất Thiên", là ý nghĩa sâu xa nơi chỗ quay về của toàn bài luận.

2- Từ Câu: "Chỗ người thường cho là động" trở xuống: là đoạn hai chỉ rõ vật để nói về "Bất Thiên". Người cho vật xưa diễn biến đến nay, nên gọi là Động. Còn tác giả cho vật xưa ở nơi xưa nên gọi là Tĩnh.

Câu: "Động chẳng phải tĩnh, là vì nó chẳng đến. Tĩnh mà chẳng phải động là vì nó không đi": Các bản khác đều chép: "Tĩnh chẳng phải động là do nó không đến, động chẳng phải tĩnh là vì nó chẳng đi". Câu trên có thể giải thích; còn câu dưới thì khó lãnh hội. Nay xét lại bản xưa thì đúng như câu trước. "Động chẳng phải là tĩnh là vì nó chẳng đến". Đây là trở lại với câu "Người thường cho là động". Câu "Tĩnh chẳng phải động là do nó không đi" là trở lại với câu "còn chỗ tôi cho là tĩnh".

Người do thấy vật xưa cách nay mà cho là xa xưa, nên gọi là động, chẳng phải tĩnh. Tác giả thì theo vật xưa ở nơi xưa chẳng đi, nên gọi là tĩnh, mà chẳng phải là động. Câu: "Thế thì chỗ đạt đến không hề khác nhau "Nhiên tắc sở tạo vị thường dị" tiếp theo:. Sách Quảng Nhã nói: "Tạo Nghệ" (Dấu vết chỗ đạt đến). Sách Nhĩ Nhã chép: "Tháo Thích" (Đi đến, đạt đến). Chữ thường có hai nghĩa: một là từng, hai là thường. Trang Tử nói: "Lời nói chẳng phải như gió thổi, lời nói là nói lên một cái gì. Nếu chỗ nói của nó mà chưa định thì lời nói ấy quả đã có nói

không, hay không hề nói gì cả!" (Nam Hoa Kinh, Tề Vật Luận, Đoạn C). Chữ thường ở đây là theo nghĩa Từng. Lại nói: "Trong Ni bảo Nhan Hồi: Nếu chắc có cho dù được thì thường nói để ta đến" thì chữ Thường trong câu này theo nghĩa là thường. Xem chỗ đạt đến không hề có khác nhau, nhưng chỗ thấy của mắt tâm thì không hề giống nhau.

Câu: "Nghịch trái thì thấy là bít lấp, thuận hợp thì đó là thông suốt:" Nghịch trái với lý thì bít lấp. Thuận hợp với lý thì thông suốt. Nghịch với lý thì kiến giải của người. Thuận theo lý thì kiến giải của tác giả.

Câu: "Nếu tỏ ngộ được đạo thì còn có chỗ nào bị vướng mắc": Cẩu là vả chẳng, nếu như. Nếu đạt được lý của đạo, tức "Lý động tĩnh không hai" thì không còn sự nghi ngờ, chấp mắc.

3- Từ Câu: "Tình thức nơi con người bị mê lầm đã lâu" (Thương phù nhân tình chi hoặc cửu hĩ) trở xuống: là đoạn ba: dứt bỏ mê lầm để nói về "Bất Thiên". Thương là thương cảm, thở than! Câu: "Nên nói với cái chân thật trước mắt mà chẳng hay biết", đây cũng là chỉ cho việc của "Bất Thiên". Lý được xét kỹ như thế, nên gọi là chân thật, chưa hẳn đã là chân đế. "Mạc giác" là chẳng hay biết. Câu: "Đã biết vật xưa chẳng đến mà cho vật nay có thể đi": là nói về tình thức bị mê lầm. Câu: "Vật xưa đã chẳng đến thì vật nay có thể đi tới chỗ nào? Là câu hỏi về sự mê chấp. Câu: "Vì sao? Vì tìm vật xưa ở nơi xưa, thì nơi xưa từng là không". Cầu tìm vật của ngày xưa ở ngày xưa thì ở ngày xưa ấy chẳng không. Câu: "Tìm vật xưa ở nay thì ở nay không hề là có". Tìm vật ngày xưa ở nay thì ngày hôm nay chẳng có". Câu: "Ở nay không hề có nên rõ là vật chẳng đến:" Đây là câu "Động mà chẳng phải tĩnh" ở trước ý nơi câu là "Chẳng đến". Câu: "Ở nơi xưa không hề không, nên biết là vật chẳng đi", đó là câu "Tĩnh mà chẳng phải là động" ở trước do ý nơi câu là "Chẳng đi".

Câu: "Trở lại mà cầu tìm nay thì nay cũng chẳng tới". Hai phần đối ở trước, chính là để nói đi đến mà chẳng đến. Nay cho nay giống với xưa cũng lại như thế.

Câu: "Đó là vật xưa trụ ở xưa, chẳng phải từ nay dẫn về xưa". Đây là nghĩa chẳng đi. Câu: "Vật nay trụ ở nay, chẳng phải từ xưa cho đến nay". Đây là nghĩa "chẳng đến". Câu: "Cho nên Trọng Ni bảo Nhan Hồi: Ta và Hồi vừa bắt tay nhau thì việc ấy chẳng còn là việc cũ". Sách Trang Tử Nam Hoa kinh, Ngoại Thiên, chương điền Tử Phương, chép: "Khổng Tử bảo Nhan Hồi: Ta và ông luôn gần nhau, vậy mà mới vừa cùng ông khoác tay nhau, thế là việc ấy như đã mất, thật đáng xót

xa!” Quách Tượng chú giải: “Phàm sự biến hóa chẳng thể nắm giữ lại, nên tuy vừa cùng nhau khoác tay, mà chẳng thể khiến sự việc dừng lại”. Nay tác giả sử dụng lời ấy. Kiến tân tức là người cũ đã giã từ, người mới tự đến. Câu: “Giao tý phi cố” (nắm tay nhau thì việc ấy chẳng còn là việc cũ). Mới nắm tay nhau mà cũng đã là giã từ ra đi. Chẳng phải là sau đó thành người cũ. Đây là dựa theo sự giải thích của Quách Tượng. Nay cho rằng sự chú giải của Quách chẳng đúng. Nói vừa mới một lần nắm tay, nghĩa là trong khoảnh khắc diễn ra của việc ấy, đã không còn là người trước nữa, chẳng phải là nắm tay mà chẳng thể khiến việc ấy dừng lại. Ở đây là biết rõ trong khoảnh khắc khoác tay ấy, sự việc trước đã chẳng phải là việc sau, nên cho rằng ai đã tạo ra sự chuyển biến ấy? Nhưng việc trước đã chẳng phải là việc sau thì đó là nghĩa biến thiên, dời đổi. Mà nói “Bất Thiên” đó là nhằm nói rằng không có một vật nào đứng yên, mà là từ đấy dời đổi sang kia, nên gọi là “Bất thiên”.

Câu: “Như thế rõ ràng là vật chẳng qua lại với nhau”: Như người ở trước đến phía sau, người ở sau đến phía trước thì mới gọi là qua lại. Đã chẳng như thế, nên không có sự qua lại.

Câu: “Đã không có một triệu chứng nhỏ về sự qua lại, thì làm sao có vật nào để di động, biến đổi?” Chữ Trẫm có hai cách phát âm:

1/ Trần cẩm thiết => Trẫm, xuất xứ từ sách Nhĩ Nhã.

2/ Trần Nhẫn thiết=> Trẫm, xuất xứ từ sách Hoài Nam Tử do HứaThận chú giải. Xét về mầm mống của sự vật trước khi phát sinh thì gọi là Trẫm. Nay theo âm sâu (Trẫm). Lý kỳ nói “Trang Tử bảo: Thể của vô vi là không cùng, còn cách hành hóa của nó thì không để lại dấu vết gì cả” (Vô Trẫm) - > (Nam Hoa kinh, Thiên Ứng đế Vương) Quách Tượng chú giải “theo đúng tánh của sự vật, nên tự nhiên, không dấu vết. Trẫm là dấu vết”. Đã không có dấu vết của sự qua lại nên biết là chẳng động. Từ Câu: “Cho nên gió lốc cuốn sạt lở núi mà thường tĩnh” trở xuống (Nhiên tắc toàn lam yểu nhạc nhi thường tĩnh): Toàn lam là gió lớn nổi lên vào kiếp sơ. Cũng gọi là Tùy Lam là do sự khác nhau do cách phát âm nặng nhẹ của tiếng Phạm. Có bản chép là toàn Lam, Lam ở đây là gió. Toàn lam là gió lốc, gió xoáy lại giải thích, kinh “Tu hành đạo địa” cho rằng. Gió cuốn dồn mây nổi lên gọi là Toàn lam, hướng về trước gọi là Phủ. Hướng về sau gọi là yểu . Yểu là ngã lộn ngược, nhạc là núi. Về chữ giang hà thì có bản chép là giang hải. Nói hải thì chẳng thích hợp bằng Hà. Trang Tử nói: “Dã mã, trần ai giã” (Cái mà ta thấy trên không kia có phải là bầy ngựa rừng chăng, hay là bui trần?. Nam Hoa Kinh, Tiêu Dao Du). Quách Tượng chú: “Dã mã

tức là khí bốc lên từng đám". Khí bốc lên từng đám bồng bềnh trôi giạt ví như bầy ngựa rừng đang bay nhảy. Cổ là động, mặt trời, mặt trăng là chỉ cho sự trải qua khắp bầu trời. Có bản chép là Lệ Thiên, nói Lịch Thiên dễ thấy hơn. Mặt trời, mặt trăng chuyển vận xoay vần nên gọi là trải qua. Về chữ Lệ, Kinh Dịch chép: "Nhật nguyệt lệ hồ thiên, bách thảo mộc lệ hồ địa" (mặt trời, mặt trăng gắn liền với bầu trời, trăm thứ lúa thóc, cây cỏ gắn liền với mặt đất). Sách Tiểu Nhã giải thích: "Lệ là dính, bám, gắn vào". Gió trước chẳng phải gió sau nên nói lớn nghiêng đổ mà thường tĩnh. Nước chảy trước chẳng phải nước chảy sau, nên dù trôi băng băng mà chẳng chảy. Hơi bốc trước chẳng phải là hơi bốc lên sau nên lao xao, bồng bềnh mà chẳng động. Mặt trời mọc trước chẳng phải mặt trời mọc sau, nên chảy khắp bầu trời mà chẳng vận hành, kinh Hoa Nghiêm chép:

"Ví như nổi gió lớn
Cuốn giật sinh thế động
Cả hai chẳng rõ nhau
Các pháp cũng như vậy
Ví như nước cuộn chảy
Nước trôi mãi không dừng
Cả hai chẳng tỏ nhau
Các pháp cũng như vậy"

Pháp sư Tăng Triệu chưa thấy Kinh Hoa Nghiêm mà viết luận lại khế hợp một cách âm thầm như thế, nếu tự mình chẳng tỏ ngộ được lý huyền diệu thì đâu đạt được như vậy?

4- Từ Câu: "Than ôi! Bậc Thánh có nói" trở xuống: Là đoạn bốn, hợp giáo pháp để nói về Bất Thiên. Văn đoạn này gồm. Hai đoạn nhỏ: chung là hợp giáo pháp, trước bàn rộng, sau tóm lược. Nay nói về đoạn trước: về chữ Y. Sách luận ngữ nói: Ôi! Hạng người nhỏ nhen như cái đấu, cái sao ấy đáng kể gì. (Thiên 13, đoạn 20). Chú giải: "Y (Than ôi!) là tiếng diễn tả sự bất bình". Sách Thiết vận chú giải: "Y là tiếng diễn tả sự oán hận". Bậc Thánh: Sách Lễ ký, phần đại tại nghi: "Ai công hỏi Khổng Tử: Thế nào gọi là bậc Thánh? Khổng Tử đáp: Bậc Thánh là người trí tuệ thông đạt đạo lớn, biến hóa ứng hợp mà chẳng cùng tận". Trang Tử cho rằng: "Dùng đức để phân biệt người và Thánh, lấy tài để phân biệt người và hiền. Câu: "Nhanh hơn cả nước chảy" (Tốc ư xuyên lưu): kinh Niết-bàn chép: "Mạng người không dừng lại, vượt hơn cả núi sông" chẳng phải trong luận Ngữ than thở về nước cuộn trôi chảy. Văn tiếp theo mới dẫn sách Luận Ngữ, ý ở đây muốn

nói: giáo pháp của bậc Thánh tự cho rằng mạng sống của con người trôi qua mau chóng, tức là nghĩa biến chuyển đổi dời. Sao cho là "Bất Thiên? (chẳng dời đổi, chuyển biến). Nhiều người có thắc mắc này, nên nay mới khiến giải thích. Câu: "Vì thế nên các Thanh văn tỏ ngộ lẻ Vô thường mà chứng đắc đạo quả. Các duyên giác "ngộ" lìa duyên mà đạt đạo". Do các pháp dời đổi nên Duyên Giác giác ngộ lý vô thường mà đạt đạo. Câu: "ví thử muôn vật chuyển động mà chẳng phải biến hóa thì há có thể tìm sự biến hóa để lần lượt đạt đạo": Nếu như muôn vật chẳng phải dời đổi, biến hóa thì do đâu mà tìm được lý vô thường, biến hóa đổi dời ấy để đạt đạo? Nên đúng là dời đổi, biến chuyển.

Câu: "Trở lại suy xét của bậc Thánh thật là ẩn khuất, sâu kín khó lường" trước như câu hỏi, đây như lời đáp. Vi là nhỏ. Lão Tử nói: "Nhìn mà không thấy gọi là Di, lắng tai mà không nghe gọi là hi, nắm lấy mà không được gọi là vi. (Đạo Đức kinh, chương 14). Trắc là đo lường. Câu: "Hình như động mà tĩnh, dường như đi mà ở:" Y cứ vào ngôn từ, giáo pháp thì như động, như đi. Dựa vào thật lý thì như tĩnh, như ở lại. Câu: "chỉ có thể dùng thật trí để lãnh hội, chứ không thể dùng sự tướng mà cầu tìm" chỉ có thể dùng tâm thần diệu của Bát-nhã mới khế hợp, chứ không thể dùng ngôn từ, sự tướng mà cầu tìm. Câu: "Cho nên nói đi, đâu cần cho là đi, chỉ để ngăn chận ý tưởng chấp thường của phàm phu". Phục Kiền giải thích Hán Thư cho rằng: Nhàn là ngăn chận, Vương Bật chú giải kinh dịch rằng: Nhàn là ngại. Hoặc là lan, là ngại đều là nghĩa phòng bị, ngăn chận. Về chữ Thích. sách Tiểu Nhã chú: Thích là cởi bỏ. trong kinh nói các pháp sinh diệt, vô thường, đó là đi. Gọi là vô thường, chưa hẳn là vô thường, vì nhằm ngăn chận những người chấp thường, nên nói là vô thường. Trong kinh lại nói nghiệp quả chẳng mất, đó gọi là Trụ. Nói có ở đâu cần cho là ở, mà là nhằm ngăn chận tâm của kẻ chấp đoạn, nên gọi là ở.

Câu: "Đâu thể nói đi mà rời chỗ, nói ở mà có thể lưu lại được" có bản chép: "Đi mà có thể đuổi theo", không phải thế tánh của các là chẳng đi. Trong kinh nói đi, là do chẳng thể khiến được pháp tánh nên cho là có đi. Tánh các pháp là chẳng ở, trong kinh nói ở, là do chẳng thể giữ lại được pháp tánh, nên cho là có ở. Nên biết: do duyên hợp nên nói là đi, thật sự thì chẳng phải đi. Do duyên hợp nên nói là ở, thật sự cũng chẳng phải ở.

Câu: "Nên kinh Thành Cụ chép: Bồ-tát đối với chỗ chấp thường mà giảng nói về giáo pháp vô thường" kinh Thành Cụ là kinh Quang Minh Định Ý. Văn của kinh ấy chép: "Đức Như lai, chẳng dùng y phục,

thức ăn uống, đối với chỗ chấp thường mà nhận biết rõ về chân lý vô thường” Nay tác giả lấy ý của kinh đó, nên gọi là Bồ-tát (thay cho từ Như lai). Câu: “Luận Ma-ha-diễn nói”: Luận Đại Trí Độ giải thích kinh Ma-ha-diễn (ở đây là kinh Đại Phẩm Bát-nhã) nên gọi như thế, chứ không có tên “Luận Ma-ha-diễn” Ma-ha-diễn là phiên âm tiếng Phạm, Hán dịch là Đại thừa, tức kinh Đại Phẩm Bát-nhã.

Câu: “Đó đều là nhằm để dẫn dắt chúng sinh thông đạt lý mầu. Hai lời trên chỉ là một nghĩa”. Tư giai đạo đath quần phương, lưỡng ngôn nhất hội Đạo nghĩa là dẫn dắt, Đạt là thông đạt, quần phương là chúng sinh: ý nói bậc Thánh dẫn dắt chúng sinh có nhiều phương tiện. Tuy có nhiều phương tiện nhưng cùng quy về một đường. Cũng có thể cho quần tự nó là quần (đàn, bầy, đông nhiều) phương tự nó là phương (phương hướng, nơi chốn). Kinh Dịch nói “Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân” (phương tụ theo loài, vật chia theo bầy đàn). Bậc Thánh nói như thế, nên có hai cách giải thích.

Câu: “Đâu phải do lời văn khác nhau mà trái với chỗ nhằm đạt đến”. Tức chẳng thể dùng hai lời văn có sự khác nhau: đi, ở mà khiến cho pháp tánh vốn thanh tịnh, sâu thẳm, cao xa bị ngăn cách, trái ngược.

Câu: “vì thế nói thường mà chẳng ở, nói đi mà chẳng lời” nói thường chưa là thường nên chẳng ở. Gọi đi chưa hẳn đi nên chẳng dời. Phần sau lại giải thích lời này sẽ thấy rõ hơn.

Câu: “Cho nên, sự việc “cất giấu núi” của Trang Tử, “Đứng ở bờ sông” của Trọng Ni là vậy”. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, Phần Nội Thiên, chương Đại Tông Sư, chép: “Phù tàng chu ư hác, tàng sơn ư trạch, vị chi cố hĩ! Nhiên nhi dạ bán hữu lực giã phu chi nhi tẩu, muội giả bất chi giã”, “như giấu thuyền vào trong khe, giấu trái núi vào trong đầm sâu, cho thế là vững chắc rồi ư? nhưng vào nửa đêm có người có sức mạnh vác nó mà chạy, người ngu muội mới không biết”. Sách Luận Ngữ chép: “Khổng Tử đứng trên bờ sông nói: Nước chảy hoài ngày đêm không ngừng, mượn ý của Trang Tử nhằm nói rõ núi trước chẳng phải là núi sau. Mượn ý của Khổng Tử để nói dòng nước trước chẳng phải dòng nước sau.

Câu: “Đó đều là sự cảm nhận về tính chất khó lưu, trụ của việc đến đi, đâu phải nói thấy có đi mà có thể cho là đi đến”. Đây là trường hợp cả Trang Tử và Trọng Ni đều cảm thán về sự “đi” không dừng nghỉ. Trước sau đều khác nhau, chẳng phải cho là có một vật cố định, từ đây bày ra đến kia. Do đó dẫn trong hai sách kia là để chứng minh đúng là “Bất Thiên”. Giáo pháp được nói giảng là thể, ý ở chỗ tỏ ngộ vật. Nếu

đối với vật có sự tỏ ngộ thì giáo pháp được tăng trưởng, giáo pháp được tăng trưởng rồi giáo pháp trở lại thành suy tổn. Dựa vào kinh luận để giảng rộng về nghĩa "Bất Thiên", sợ hai phái Nho, Đạo nghi ngờ chẳng tin, nên tác giả dẫn ra hai đoạn văn trên khiến họ thể lãnh hội, tỏ ngộ. Ví như Phật giáo nói về giới luật, lấy "chẳng sát sinh" làm đầu, người thế tục ưa sát sinh, đâu có thể tiếp nhận được! Nếu dùng sách thông thường để nói về việc chẳng sát sinh thì ai cũng thuận theo. Mạnh Tử nói: "Năm mẫu đất quanh nhà dùng để trồng dâu nuôi tằm thì người bảy mươi tuổi cũng có thể mặc áo lụa. Gà, chó heo con, heo nái, nếu được nuôi dưỡng tốt thì người tám mươi tuổi cũng được ăn thịt." Nếu y vào lời nói ấy thì người dưới bảy mươi tuổi chẳng được mặc áo luạ, người chưa tới tám mươi tuổi không hợp với việc ăn thịt hay sao? Từ bi, không sát sinh đâu phải chỉ riêng kinh Phật? Lấy đều ấy để cùng chứng minh, ai có thể chẳng tin? Nay tác giả dẫn ra từ hai sách như trên, ý giống như thế.

Câu: "Do đó, người thấu đạt tâm của bậc Thánh chẳng giống với sự nhận thức của người thường" (Thị dĩ đổ Thánh Tâm giả bất đồng nhân chi sỡ kiến đắc giã): có bản chép là Dụng, có bản nghi là Đồng, cả hai đều được. Trong kinh nói thường, Vô thường, tâm của bậc Thánh khó có thể thấu đạt, nên tâm của người thường thì chẳng thấy được tâm của bậc Thánh.

Câu: "Vì sao? Người thường thì theo trẻ, già cùng một cơ thể, đến trăm tuổi thì cùng một bản chất". Người thường cho rằng ngày xưa là niên thiếu, sau thay đổi dần đến thời trai tráng, nên gọi là cùng một cơ thể, trăm tuổi cùng là một thân, chẳng phải người khác.

Câu: "Đâu biết năm tháng cứ trôi qua, chẳng rõ là hình hài đã theo đó mà biến đổi" (Đồ chi niên vãng, bất giác hình tùy): Đồ là không có. Năm tháng đi qua, hình hài cũng đi qua, đều là nghĩa đổi dời. Tức ở trong sự chuyển dời ấy có sự chẳng chuyển dời. Năm xưa trước ở nơi thời xưa trước, hình hài ngày xưa ở ngày xưa, đó gọi là "Bất Thiên". Mà người thường cho rằng: Người ngày xưa đời chuyển đến hôm nay, đó chính là mê lầm.

Câu tiếp theo: "Cho nên Phạm chí xuất gia hồi còn trẻ": sự tích này chẳng biết xuất xứ từ kinh nào. Câu: "Người xưa kia hay còn đó sao?: tức người xưa cũng còn cho tới hôm nay. Câu: "Tôi giống với người xưa" (Ngô Du tích nhân) Du là vẫn như, giống như người xưa nhưng chẳng phải thật là người xưa. Cũng có thể cho rằng, thân tôi tuy cũng là người xưa nhưng thật ra chẳng phải người xưa. Lại cũng có thể

nói: ông cho rằng tôi cũng người xưa nhưng thật ra chẳng phải người xưa. Hoặc cũng có thể bảo: "Tôi có thể cũng là người xưa hay chẳng phải là người xưa.

Câu: "Người hàng xóm ngạc nhiên cho lời nói ấy là không đúng" (Lân nhân giai ngạc nhiên phi kỳ ngôn) Ngạc là kinh ngạc, chẳng hiểu được lời nói ấy nên kinh ngạc.

Câu: "Đó là, như câu nói của Trang Tử:" Giấu núi vào trong đầm sâu như vào nửa đêm kẻ có sức mạnh có thể vác nó lên vai mà chạy": (Sở vị hữu lực giả phụ chi nhi xu) có sức lực tức là sức mạnh của Vô thường. Phụ nghĩa là gánh vác, Xu là đi nhanh. Muội là tối tăm. Chữ Dư (?) là trợ từ, cũng giống như chữ yên, chu Hồ.

Câu: "Do vậy nên Đức Như lai do sự chấp mắc của chúng sinh, dùng phương tiện giảng nói để chỉ rõ chỗ mê lầm": (Thị dĩ Như lai nhân quần tình sở trệ tức phương ngôn dĩ biện hoặc) là đoạn nhỏ thứ hai, tóm lược về việc hợp giáo pháp giải thích "Bất Thiên". Do chúng sinh chấp Hữu thì vì đó mà giảng pháp động. Nhân chúng sinh chấp Vô thì vì đó mà giảng giáo pháp Tĩnh. Nói "phương ngôn" tức theo phương tiện mà nói bày, giảng nói giáo pháp để trừ bỏ mê lầm.

Câu: "Dựa theo chân tâm không hai để chỉ bày nhiều cách giáo hóa khác nhau chẳng phải một:" (Thừa mạc nhị chi chân tâm thổ bất nhất chi thù giáo): Biết rõ động tĩnh không hai là mạc nhị (không hề là hai) tức là chân tâm. Giảng nói hai giáo pháp động tĩnh, tức là cách giáo hóa khác nhau, chẳng phải một. Câu: "dù trái nhau mà chẳng thể cho là khác nhau, chỉ có bậc Thánh mới nói được những lời như thế": (Quai nhi bất khả dị giả, kỳ duy Thánh ngôn hồ!): Nói trái là ngược mà lý thì chẳng thể cho là khác.

Nên bàn về chân thì có tên gọi là "Bất Thiên", về việc dẫn dắt, Tục thì thuyết gọi là "lưu động", chân thì gọi là "Bất Thiên". Dẫn dắt ở nẻo tục thì nói là Thiên (Dời đổi, chuyển biến). Câu: "Tuy có ngàn đường với lời diễn đạt khác nhau, nhưng cũng gặp nhau để cùng quy về một nơi": Nói động nói tĩnh là có sự khác nhau, nhưng lý chỉ là một: cái gọi là động tức là tĩnh.

Câu:"Những kẻ vin vào văn tự, nghe nói về "Bất Thiên" thì cho là vật xưa chẳng còn đến nay"(Nhi trưng văn giả văn bất thiên tắc vị tích vật bất chí kim) tức chấp vào giáo pháp Tĩnh, Trưng là Trưng, trách, xin vào chứng cứ để vặn hỏi.

Câu: "Lãnh hội về "lưu động" thì nói là vật nay có thể dẫn tới xưa: (Linh lưu động giả nhi vị kim vật khả chí tích): Sách "Thương Hiệt

Thiên" nói "Linh Thính". Linh là lắng nghe, lãnh hội. Nghe nói động thì cho là vật nay chuyển biến, qua lại, đi đến.

Câu: "Đã nói xưa nay, mà muốn dời đổi, sao lại như thế được!" xưa tự ở nơi xưa, đâu phải dời đổi đến nay. Nay tự ở nay, đâu phải dời đổi đến xưa? Câu tiếp theo: "vì thế, nói đến chẳng cần đến" Trong kinh nói dời đổi, chưa hẳn là dời đổi, là do xưa ở xưa, nay ở nay.

Câu tiếp theo: "Bảo đi chẳng cần đi", câu này ý đồng với câu trên, nhưng nói riêng ra. Câu: chẳng đến nên chẳng rong ruổi nơi xưa nay" (Bất lai cố bất trì sinh ư cổ kim). Trì sính tức là chạy, rong ruổi xưa chẳng đến nay, nay chẳng đến xưa. Câu: "Bất động nên các tánh trụ lại ở một đời": câu này ý giống với câu trên mà nói riêng ra. Xưa nay đều định rõ, nên gọi là các tánh trụ trong một đời.

Câu tiếp theo: "Thế thì lời văn không giống nhau trong các kinh sách:" (Nhiên tăc quần tịch thù văn): Quần tịch tức là kinh sách. Trăm nhà là sách của các bậc thầy nổi tiếng. Chín kinh tuy khác, nhưng cùng nói rõ một giáo pháp. Trăm nhà tuy không giống nhau, nhưng cùng làm sáng tỏ một đạo. Cả các ý trên là dùng để dụ cho kinh Phật tuy nhiều ngôn từ khác nhau, nhưng toàn bộ là cùng làm sáng tỏ nơi chốn đạt đến là một. Đạt được lý mầu của đạo thì lời văn chẳng thể làm cho mê hoặc, lẫn lộn.

- Từ Câu: "Thành ra chỗ người thường cho là ở, thì tôi cho là đi" trở xuống, là đoạn năm, bác bỏ về thường để nói về "Bất Thiên". Người thường cho từ trẻ đến già vẫn là một người, nên gọi là ở. Còn tác giả thì nói người trước chẳng phải người sau, nên gọi là đi. Người thường cho người xưa là đã qua, nên gọi là đi. Còn tác giả thì nói người xưa ở xưa, nên gọi là ở. Câu: "Thế thì đi, ở tuy khác nhau nhưng vẫn dẫn về một nẻo" (Nhiều tắc khứ trụ truy thù kỳ trí nhất giã): Tác giả nói đi cùng với ở chẳng trái nghịch nhau. Lấy nơi niệm niệm thường biến chuyển, đổi khác nên gọi là đi. Lấy ở sự vật đều trụ một đời nên gọi là ở. Đó chính là ở cũng gọi là đi, đi cũng là ở.

Câu: "Nên kinh nói: lời chánh nói ra tựa như lời trái, ai có thể tin được?" kinh Trung Bản Khởi đã nói như thế. Nay nói có nguyên do, tức là dẫn lời trong kinh ấy.

Câu: "Vì sao? Vì người thì tìm xưa ở nay, gọi đó là chẳng ở:" do vật xưa đi đến xưa, chẳng ở nay, nên cho là chẳng ở. Tác giả thì tìm nay ở xưa, nên biết đó là chẳng đi. Do vậy nay tự ở nay, chẳng đi đến xưa, nên cho là chẳng đi. Từ đây trở xuống lại giải thích hai câu ấy.

Câu: "Sự việc các tánh trụ nơi một đời thì còn vật gì có thể đi

đến nữa" (Sự các tánh trụ ư nhất thế, hữu hà vật nhi khả khứ lai): sự là vật, vật đều trụ trong bản tánh của nó, đều trụ nơi một đời, nên không có đi đến. Câu: "Thế thì hình tượng của bốn mùa như gió bay" kế là: (Nhiên tắc tứ tượng phong trì): là nói sự vật để giải thích rõ. Tứ tượng tức là hình tượng bốn mùa, đổi thay nhanh chóng như gió, nên gọi là gió bay. Câu: "Toàn cơ điện quyển" về chữ Toàn hầu hết viết gồm bộ thủ một bên và chữ. Người trong học phái không hiểu nên dẫn văn của sách Thượng Thư để giải thích, cho rằng chữ này là chẳng đúng. Sách Thượng Thư chép: "Tại Tuyền Kinh ngọc hành dĩ tề thất chính" Khổng Tử chú giải: "ở chỗ xem xét. Tuyền là ngọc đẹp. Ki là đồ để xem thiên văn. Tuyền Kinh là một thứ dụng cụ để xem thiên văn, có thể dùng để vận chuyển, Vua Thuấn dùng để xem thiên văn. Khảo xét về Thất chính -> (Xuân, Thu, Đông, Hạ, Thiên văn, địa lý, nhân đạo)... nếu giải thích như trên thì chữ phải viết là nay cho là chẳng đúng. Đây là tên gọi của chòm sao Bắc Đẩu. Bảy ngôi sao trong chòm sao Bắc đẩu là:

1/ Thiên Xu.
2/ Toàn.
3/ Ki.
4/ Quyền.
5/ Hành.
6/ Khai Dương.
7/ Giao Quang.

Nay không thể nói đủ bảy ngôi sao ấy, nên chỉ nói hai sao sao Toàn và sao ki thôi. Bảy ngôi sao vận chuyển cũng như ánh chớp lóe lên. Tuy bốn tượng, bảy sao vận hành chuyển biến nhanh chóng, nhưng người thấu đạt lý mầu thì cũng thường là bất động. Vương Bật so sánh tóm lược: "ở nơi sao Toàn sao Ki mà xem xét sự vận hành, chuyển biến lớn, thì sự biến động của trời đất không đáng cho là lạ". Ý này cũng chỉ cho bảy ngôi sao.

- Từ Câu: "Cho nên công đức của Như lai trải qua muôn đời mà thường còn trở xuống: (Thị dĩ Như lai công lưu vạn thế nhi thường tồn) là đoạn sáu kết hợp để nói về Bất thiên. Muôn đời, trăm kiếp là lời nói chung về sự nhiều, chứa nhóm công đức muôn đời thì công đức trước ở trước, chứa nhóm đạo trăm kiếp tức đạo xưa ở xưa, không hư hoại, không mất mát, nên càng thêm vững chắc.

Câu: "Khiêng đất đổ dần thành núi phải nhờ giỏ đất trước hết (Thành sơn giả tựu ư thủy qũy) sách Luận ngữ có câu: "Ví như đắp núi, tuy mới đổ xuống một sọt đất, mà tiếp tục đổ nữa, là tại ta muốn tiếp

tục" (Thí như vi sơn, tuy phục nhất quỹ, tiến giả ngô vãng giã) (Luận Ngữ Thiên thứ chín, Tử Hãn, Đoạn mười tám) chú giải: Quỹ là cái sọt tre đựng đất, chứa sọt đất để làm nên núi, công sức trước ở nơi trước mà không mất, nên chứa nhiều dần mà thành núi.

Câu: "Đi được đường xa cũng phải nhờ bước đầu tiên" (Tu đồ thác chí ư sơ bộ): Lão Tử nói: "Đài cao chín tầng khởi đầu từ một sọt đấ, đi xa ngàn dặm bắt đầu từ một bước chân" (Cửu tầng chi đài khởi ư lũy thổ. Thiên lý chi hành thủy ư túc hạ, Đạo đức kinh, chương 64. Theo Bồ-đề của NHL). Do chứa nhóm từ một bước dẫn đến nhiều. Đi tới ngàn dặm, không do một bước, nên gọi là phải nhờ đến. Thác là giả thác là mượn cớ, nhờ vào. Câu: "Đạo quả do công đức tạo nên trở thành bất hữu" (Quả dĩ công nghiệp bất khả hữu cố): bốn sự việc ở đầu đều do công sức trước chẳng bị hư hoại, công sức sau tiếp nối, mới thành tựu được sự việc. Câu: "Tuy ở nơi xưa mà chẳng biến đổi". Công sức xưa ở nơi xưa, ở xưa chẳng mất, nên gọi là chẳng thay đổi". Chẳng thay đổi nên cho là "Bất Thiên", do "Bất Thiên" nên việc dường như luôn tồn tại, cho nên gọi là an tĩnh hiện rõ.

Câu: "Nên kinh nói "Ba tai họa lớn diễn ra cùng khắp các cõi, mà hạnh nghiệp vẫn tồn lại, an nhiên" (Cố kinh vân: Tam tai di luân nhi hạnh nghiệp trạm nhiên). Di Luân nghĩa là đầy khắp, phần Hệ Từ trong sách Chu Dịch chép: "Kinh Dịch cùng làm chuẩn đích với trời đất, nên có thể chỉnh đốn, sửa sang được đạo của thiên hạ" (dịch dữ thiên địa chuẩn, cố năng di luân thiên hạ chi đạo nhĩ). (Theo ý nghĩa của Đại sư Nguyên Khang, tác giả Triệu Luận sở thì chép là: "kinh Dịch cùng làm chuẩn đích với trời đất, nên có khả năng thể hiện cùng khắp đạo trong thiên hạ). Về kinh ở đầu nói thì chưa rõ là kinh gì.

Câu: "Vì sao? Vì quả chẳng cùng nhân, do nhân mà có quả:" Nhân qua không cùng một chốn, nên gọi là chẳng cùng nhau. Do nhân mà được quả, nên gọi là do nhân mà có quả. Câu: "Nhân xưa chẳng mất, tức ở xưa không mất. "Nhân chẳng đến nay". Tức là nhân xưa chẳng đưa đến quả nay. Câu: chẳng mất, chẳng đến, thì chỗ tột cùng của "Bất Thiên" đã hiện rõ": đã chẳng bị diệt mất, lại chẳng có đến, đi, nên gọi là "Bất Thiên".

Câu: "Đâu còn mê lầm về chỗ đi ở, mà mãi do dự giữ động tĩnh nữa!", "chẳng hai" nên chẳng còn do dự (là lần nữa, lững thững không bước đi được). Câu: "Bởi vậy, đất trời đảo lộn chớ cho là chẳng tĩnh" (Nhiên tắc càn khôn đảo phúc vô vị bất tĩnh). Càn là trời, khôn là đất. Tuy đất trời bị đảo lộn, cũng chớ cho là chẳng tĩnh. Câu: "Nước tràn

ngập đầy trời chớ bảo là có động". Thời vua Nghiêu gặp chín năm bị lụt lội, nước dâng ngập đầy trời, vẫn còn là tĩnh.

Câu: "Nếu có thể khế hợp một cách thần diệu đối với "Tức vật", như vậy là chẳng cần tìm đâu xa, mà ngay ở đó có thể biết được": Tức do thần nơi tình khế hợp với lý thì sự vật biết rõ là "Bất Thiên" chẳng còn xa nữa.

Luận Bất Chân không:

Đây là bài luận thứ hai nói về không, phát huy giáo pháp Chân đế. Các pháp là luống dối nên gọi là "Bất Thiên". Luống dối, chẳng chân thật, do đó là không. Có người cho rằng, chân là Hữu, không là vô. Nói "Bất chân không" tức là nói về nghĩa Trung Đạo chẳng có chẳng không. Đó chỉ là chuyện "vẽ rắn thêm chân", chẳng phải ý thích hợp. Theo kiến giải ấy thì, Không chẳng phải là Trung chăng? Phần chính nơi nghĩa sâu mầu đâu ở đấy, rõ là chẳng phải thế. Chỗ nói về không, các kinh luận Đại thừa đều lấy Không làm tông bản. Học giả hiện tại phần đông hay bác bỏ điều này, cho rằng nói về không là chẳng thấu đạt nghĩa mầu, là không có trí tuệ sáng suốt, thật đáng buồn thay! Kinh Phật Tạng nói: "này Tôn giả Xá-lợi-phất! Vào đời vị lai, sẽ có hạng Tỳ-kheo chẳng tu giới, tuệ. Kẻ ấy cười chê những điều Như lai đã giảng nói và hành hóa. Như lai thường đối với đệ nhất nghĩa không, cung kính cúng dường, luôn an vui hành hóa pháp ấy. Các Tỳ-kheo kia lại chê bai những điều Như lai nói và hành về pháp Không rốt ráo, chẳng sinh chẳng diệt. Bấy giờ, có Tỳ-kheo tu khổ hạnh cũng chê bai. Lúc này như có người tu tập pháp Không, ta khen ngợi là tốt. Vì ngay vào lúc ấy, họ đều chẳng thể hộ trì các giới pháp quan trọng, mà nói tự tướng các pháp là không, thì đâu thể thực hiện được? Như người làm trò Na-la với vô số sự biến hiện, người không biết, trông thấy thì cười lớn. Vì sao? Vì không hiểu về ảo thuật có những thủ thuật ẩn hiện bèn sinh tâm cho là ít có, quái lạ nên cười lớn. Như thế đấy, này Tôn giả Xá-lợi-phất! Bấy giờ, những Tỳ-kheo chân thật, giảng nói về pháp vắng lặng, những kẻ chỉ dốc cầu sự sống lại cũng cười cợt. Vì sao? Vì những kẻ ấy chẳng rõ về ý nghĩa của pháp Phật, nghe nói về pháp không thì nghi ngờ, kinh sợ. Này Tôn giả Xá-lợi-phất!. Tôn giả hãy xem những người đó, ở nơi an ổn sinh tâm sầu não, hay ở chốn sầu não sinh tâm an ổn?". Đó là lời Phật dạy, tin tưởng chẳng phải là lời sai quấy.

- Từ Câu: "Cái rỗng lặng tột cùng, không sinh" trở xuống: văn của luận này gồm có hai chương: trước là trình bày, sau là biện chính.

Phần trình bày gồm ba đoạn:

1/ Nói tông chỉ chính.

2/ Phá bỏ các kiến giải khác.

3/ Nói về ý của luận.

1. Nói tông chỉ chính: Văn đoạn này lại chia làm ba:

a/ Nói rõ chân cảnh.

b/ Nói về chân trí.

c/ Cùng nói về cảnh trí.

a/ Nói "Chỗ rỗng lặng tột cùng, không sinh" tức là chân cảnh (cảnh giới chân thật) của pháp không rốt ráo, không sinh, Câu: "chính là diệu dụng nơi sự chiếu soi mầu nhiệm của Bát-nhã, là trí tôn vô thượng của muôn vật". Cái là từ mang tính bất tịnh, sắp được xem là đúng nhưng chưa dám khẳng định, do đó gọi là Cái. Thú là hướng về, hướng tới. Tông là tông bản. Gọi cái không rốt ráo chẳng sinh này là cảnh giới được soi chiếu của Bát-nhã, là tông bản của muôn vật.

b/ Từ Câu: "Tự chẳng phải là bậc Thánh với trí sáng tỏ thông suốt, đặc biệt". Trở xuống: là đoạn hai nói về chân trí (trí chân thật) Thánh minh tức là Bát-nhã, chẳng phải là Bát-nhã kỳ diệu, đặc biệt, sáng tỏ, thấu đạt, thì làm sao dùng thần tình khế hợp với diệu lý chẳng phải có chẳng phải không của Trung Đạo được? Tức chẳng phải là có chẳng phải là không này là "Trung đạo rốt ráo không", nên gọi là ở giữa có không.

c/ Từ Câu: "Vì thế bậc Chí nhân thông hợp tâm thần diệu ở chỗ vô cùng" trở xuống: là đoạn ba kết hợp nói về cảnh giới, trí cùng kết hợp. Dùng tâm thần diệu quán về lý vô cùng, nên gọi là hợp chung tâm thần diệu ở chỗ vô cùng. Chẳng hề bị muôn vật làm trở ngại, nên cho là "chỗ tận cùng ấy không gì có thể làm cho vướng mắc, trở ngại.

Câu: Đối với sự nghe thấy tột bậc của tai mắt thì các đối tượng thanh, sắc đâu thể hạn chế nổi": như tai lắng nghe âm thanh, chẳng bị âm thanh làm cho lầm lạc. Như mắt nhìn ngắm hình sắc, chẳng bị sắc làm cho mê hoặc. Câu: tiếp theo: "Há chẳng cho rằng đó tức là đều là không". Do xem muôn vật là vắng lặng nên mọi sự thấy, nghe không hề bị thanh, sắc làm cho mê lầm. Chữ lụy là phiền lụy.

Câu: "Do đó bậc Thánh dùng chân tâm để thuận theo chánh lý, thì không có chỗ vướng mắc nào mà chẳng thông suốt": Thuận là nhận rõ các pháp là không, chẳng trái với chánh đạo. Vận hành với tâm Bát-nhã theo lý hợp với Không, thì chẳng có chỗ vướng mắc, ngăn ngại nào chẳng thông suốt. Có bản chép chữ Lý, cũng có thể thích hợp. Gọi là lý

tiễn (bước đi) thuận hợp với Không.

Câu: “Dùng cái “nhất khí” để quan sát muôn pháp, nên mọi đối tượng gặp gỡ đều thuận hợp”. Hóa tức là muôn hóa (muôn loài) Thích là đi đến. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, Chương Đại Tông Sư thuộc Nội Thiên có câu: “Nơi ấy muôn vật được sinh ra, làm người mà dạo chơi cùng khắp phải chăng? Là khí hỗn độn tiên thiên của trời đất.”. Quách Tượng chú giải: “Đều là chỗ mịt mờ, mênh mông, nên không có hai”. Cũng sách Nam Hoa kinh, Ngoại Thiên. Chương Bắc Du chép: “Đời sống của con người là sự tụ hội của khí. Cái đẹp đẽ được xem là thần kỳ. Cái chẳng đẹp đẽ thì cho là luống dối. Luống dối lại hóa thành thần kỳ. Thần kỳ lại hóa thành luống dối. Nên gọi chung là một khí hỗn độn tiên nhiên trong thiên hạ”. Chương Viễn Du thuộc quyển sáu của sách Ly Tao có câu: “Theo gió Nam cùng dạo chơi, tới Nam Sào mới dừng nghỉ, gặp Vương tử xin ngụ lại, xét đức hòa của nhất khí”.

Nay tác giả mượn ý từ những lời ấy để diễn đạt về Nhất Đạo.

Câu: “không có chỗ vướng mắc nào chẳng thông suốt, nên có thể ở chỗ hỗn tạp mà vẫn thuần nhất”. Trang Tử nói: “Mọi người thì bồn chồn, bậc Thánh thì ngu tối, vượt muôn tuổi mà ôm giữ cái chỗ thuần nhất bất biến (đoạn Giải thoát, Tề vật Luận). Nay tác giả mượn lời ấy để dụ cho pháp muôn không hai, nếu không một vướng mắc nào mà chẳng thông suốt” thì tức là pháp môn không hai. Câu: “Mọi đối tượng gặp gỡ đều thuận hợp, nên tiếp xúc với muôn vật mà vẫn như một”. Tức mọi đối tượng được gặp gỡ đều dùng Bát-nhã để quán chiếu, nhận rõ chúng đều là không, không chút vướng mắc, ngăn ngại, đó chính là muôn pháp là Nhất tướng, vô tướng.

Câu: “Như thế thì muôn hình tượng tuy không giống nhau mà chẳng thể tự thành khác nhau”: đã đồng một tướng, do đó nên chẳng khác.

Câu: “Chẳng thể tự thành khác nhau, nên biết hình tượng chẳng phải hình tượng chân thật”: đã là Nhất tướng, không tướng, do vậy hình tượng tức là phi hình tượng. Câu tiếp theo trở lại với ý trên. Câu: Thế thì vật (đối tượng) và ngã (chủ thể) cùng một gốc. Thị (chân đế) phi (Tục đế) là nhất khí. Vật là sự vật bên ngoài. Ngã là mình, cả hai cùng một là vô tướng, nên gọi là cùng một gốc, đồng nhất với chánh đạo nên gọi là Nhất khí.

Câu: “Cảnh giới mầu nhiệm sâu xa của bậc Thánh, phàm phu chẳng thể đạt tới”. Tiềm là tiềm tàng, vi là vi tế, u là sâu xa, u huyền. Ẩn là ẩn khuất. Do khó nhận thức, nên người bình thường chẳng thể đạt

tới được. Về chữ Đãi, sách Nhĩ Nhã giải thích: đãi là nguy khốn. Sách Quảng Nhã giải thích: đãi là hư bại. Trịnh huyền chú giải cho là ki, Mao Trường chú Truyện cho là thủy, nay chọn âm ki là gần.

2. Từ Câu: "Nên sự luận bàn vội vàng, hời hợt" trở xuống: là đoạn hai bác bỏ kiến giải khác. Khoảnh chỉ cho thời gian ít ỏi. Trong hoàn cảnh như thế, các nhà soạn luận. Hầu hết đều không giống nhau. Lại cho lấy hư vô làm tông chỉ để bàn về lẽ huyền diệu nên chỗ luận bàn ấy chẳng đạt được sự thật, trở thành các kiến giải khác nhau.

Câu: "Ôi! Đem những cái chẳng giống nhau để tạo sự đại đồng thì đâu còn vật gì có thể đồng được!. Dĩ là dùng, thích là đi tới. Do tình ý khác nhau mà muốn có được chỗ đại đồng về lý thì do cái gì để đạt được? Có bản chép chữ Thích đều có nghĩa là giải.

Câu: "Cho nên các thứ luận giải tranh nhau xuất hiện, mà tánh chất thì chẳng giống nhau. Từ câu: "Tại sao? Là vì tâm không" trở xuống chính thức nêu ra chỗ luận bàn khác nhau của các nhà, chỗ luận bàn khác nhau ấy chẳng phải chỉ một nhà. Nay lược nói và bác bỏ ba nhà, số còn lại do đấy có thể nhận biết.

- Về tâm không: Nhằm đã phá kiến giải về Tâm không của Chi Mẫn Độ (đời Tấn). Sách Thế Thuyết nghi chú: "Chi Mẫn Độ sắp qua sông, làm bạn với một gã đạo nhân. Gã ấy nói: nếu dùng những nghĩa cũ đi đến vùng Giang Đông, sợ chẳng thể giải thích để được đãi ngộ như trước. Bèn nói ra nghĩa "Tâm không". Đã qua sông, trong khi đạo nhân kia chưa mở miệng thì quả nhiên Độ Mẫn đã giảng nói về nghĩa nọ. Sau có một anh chàng lang thang đi tới, gã đạo nhân trước nói: nếu không có tôi gợi ý thì nghĩa "Tâm không" của Mẫn Độ đâu thể lập được. Pháp này là phương tiện để cứu độ hoàn cảnh đói khát, không thực hành thì phụ ơn của Như lai". Từ đó về sau, nghĩa ấy được lưu hành rộng khắp. Sách Cao Tăng Truyện chép: "Sa-môn Đạo Hằng, tài năng đức độ không mấy, thường chấp vào nghĩa "tâm không". Thuyết ấy truyền đến vùng Kinh Châu. Đại sư Trúc Pháp Thái nói: "Đó là tà thuyết, phải nên phá bỏ." Bèn nhóm họp đông đủ các bậc danh tăng, sai đệ tử mình là Đàm nêu câu hỏi. Đàm dựa theo kinh, dẫn lý bác bỏ về nhiều mặt, liên tục. Đạo Hằng chống gậy đứng vững miệng biện bạch cả ngày, không chịu khuất phục. Sáng hôm sau lại nhóm họp. Đại sư Tuệ Viễn đến tham dự, lần lược công kích, trách cứ, nói câu hỏi, lời ý thật sắc bén, dữ dội. Đạo Hằng tự biết kiến giải của mình là sai lạc, thần sắc dần dần thay đổi, sau cùng thì khua gậy gõ bàn, chưa hỏi đã đáp.

Tuệ Viễn nói. “Chẳng cần vội vàng như thế khác nào con thoi ở khung cửa”. Cả chúng hội đều cười ồ. Nghĩa về “Tâm không” từ đó mới dứt. Nay pháp sư Tăng Triệu cũng nhằm đã phá kiến giải ấy, nên trước nói tông chỉ, sau mới đã phá. Câu: “không tâm đối với muôn vật mà muôn vật chẳng hề không”. Nghĩa là trong kinh nói “không”, chỉ nhằm khiến đối với vật không nên sinh tâm chấp trước, nên gọi là không, nhưng vật thì có chẳng hề là không. Câu: “Đó chính là chỗ được ở chỗ thần tĩnh, mà mất ở chỗ vật hư”: chính thức đả phá kiến giải kia. Có thể đối với pháp hoàn toàn không chấp trước nên gọi là được. Chẳng biết tánh của vật là không nên gọi là mất.

- Từ câu: “Tức là sắc” chỉ rõ sắc chẳng phải tự là sắc” trở xuống: là phần tiếp theo thứ hai đả phá kiến giải trong “Tức sắc du Huyền Luận” của Chi Đạo Lâm (đời Tấn). Nay xem “Tức sắc Luận” của Pháp sư đạo Lâm không có lời ấy, nhưng trong “Lâm pháp sư tập” thì lại có chương Diệu Quán chép: “Gọi là tánh của sắc, chẳng tự có ở sắc, Sắc chẳng tự nó là sắc, nên tuy sắc mà là không”.Văn được nói dẫn chính là văn ở đây.

Câu: “Gọi là sắc là chỉ cho tự sắc vốn là sắc, đâu phải đợi sắc mới được gọi là sắc, sau đó mới thành sắc đâu”: Đây cũng là ý ở câu nói của pháp sư Đạo Lâm. Nếu sắc hiện có tự nó là sắc, thì có thể gọi là có sắc. Nếu đợi duyên hợp mới thành sắc thì sắc chẳng phải sắc được xác định. Cũng có thể cho rằng: nếu đợi sắc nhỏ nhiệm trở thành sắc thô, thì sắc chẳng phải sắc được xác định. Câu: “Ở đây chỉ nói sắc chẳng tự là sắc, chưa lãnh hội được cái chẳng phải sắc của sắc”. Phần đả phá chính. Có bản chép là ngữ có bản chép là ngộ đều thích hợp cả. Ở đây ý nói Pháp sư Đạo Lâm chỉ biết rằng sắc chẳng tự là sắc, do nhân duyên mà thành, nhưng chưa biết sắc gốc là không, vẫn còn ở chỗ giả có.

- Từ Câu: “Bản vô” trở xuống: là phần ba nhằm đả phá kiến giải về “Bản vô nghĩa” của Trúc Pháp Thái (Đời Tấn).

Câu: “Rõ là ý chuộng ở vô, hầu hết sự tiếp xúc, diễn đạt”. Tức tình cảm phần lớn đều sùng thượng Vô, mọi sự tiếp xúc diễn đạt đều hướng về Vô. Tân là khác, khác đều hướng tới chủ. Nay theo tông chỉ của quan điểm “Bản Vô” thì mọi ngôn từ đều quy về Vô. Sách Nhĩ Nhã chép: “Tân phục”, Tân nghĩa là khâm phục. Nói khâm phục ở Vô, nên biết là Tân Vô.

Câu: “Nên nói chẳng phải có (Phi hữu) thì chấp có tức không, nói tới chẳng phải không (phi vô) thì chấp cũng là không”. Nghĩa là trong kinh nói “chẳng phải có” (Phi hữu) thì cho là không có cái hữu ấy; nói

"Phi vô" thì cho là không có cái vô kia. Câu: "Nếu thấu đạt bản ý lập ngôn của bậc Thánh". Có bản chép là Văn, có bản chép là vô, nay dùng chữ Văn. Nghĩa là tìm bản ý qua văn kinh. Câu: "Thì khi nói "phi hữu" tức chẳng phải thật có; khi cho chẳng phải không tức chẳng phải thật không". Chân là thật, chẳng phải xác định thật là có, nên gọi là "Phi Hữu", chẳng phải xác định thật là không, nên gọi là "Phi vô".

Câu: "Chứ đâu phải "chẳng phải là có" chẳng có cái này, "chẳng phải là không" không có cái kia" tức không cho rằng "chẳng phải là có" là không hề có cái này, "chẳng phải là không" là không hề có cái kia.

Câu: "Đó chính là sự luận bàn của người xưa chuộng về cái vô" chính là ưa chuộng, sùng thương đối với vô, nên mói tiếp xúc, diễn đạt đều hướng về vô.

Câu: "Đâu thể cho là thuận hợp với sự thật, đạt đến chỗ "Ngay nơi vật là chân" chẳng thuận hợp với tình thật của muôn vật, chẳng đạt đượct thật tánh của sự tức vật.

3. Từ Câu: "Hễ lấy tên để đặt tên cho vật" trở xuống: là đoạn ba, nói về việc soạn luận. Lấy vật được gọi tên, tên gọi ấy có vật, nên cho là lấy tên để đặt tên cho vật. Lấy vật được gọi tên, nhưng tên gọi chẳng phải vật, nên gọi là lấy tên để đặt tên cho nên chẳng phải vật. Lấy vật được gọi tên, tên gọi ấy có vật, thì có thể đặt tên cho vật có vật thể ấy, nên gọi là "Thì vật có vật thể để được gọi tên". Lấy vật được gọi tên, nhưng tên gọi ấy chẳng phải vật thì không thể đặt tên cho vật không có vật thể, nên gọi là chỉ có tên gọi mà không có vật".

Câu: "Cho nên, vật chẳng phải do tên gọi mà thành vật thật:" Thể của vật tự có riêng, chẳng phải do tên gọi mà là được xem vật thật. Câu: "Danh cũng chẳng phải do vật mà nên danh đúng nghĩa:" danh tự tại cũng riêng biệt, chẳng phải nhờ vật thể làm cái thật của danh.

Câu: "Thế thì chân đế riêng vắng lặng ở ngoài tên gọi, hình tướng, giáo pháp:" trở xuống: vật của tục đế thì chỉ có danh mà chẳng là thật, thật chẳng là danh. Lý của chân đế thì mọi tên gọi, giáo pháp đều chẳng đạt tới. Nên gọi là riêng vắng lặng ngoài tên gọi, hình tướng, giáo pháp. Đã chẳng phải là chỗ đạt đến của tên gọi, giáo pháp, thì ngôn ngữ, văn tự đâu thể giải thích được chân đế? Câu: "Nhưng chân lý cần được hiển bày, nên chẳng thể nín lặng, mà phải dùng ngôn ngữ làm phương tiện nhằm luận bàn". Đỗ là lấp, về chữ Thố sách tiểu nhã ghi là Thố Trí là sắp đặt, thi thố, nay chép chữ Thố này, nghĩa cũng như nhau. Diệu lý

tuy chẳng thể nói bày nhưng thử dùng ngôn từ để diễn đạt lý mầu.

- Từ Câu: "Luận Ma-ha-diễn chép: "Các pháp chẳng phải có tướng, cũng chẳng phải không có tướng" trở xuống: là phần thứ hai của luận văn nhằm biện chính, văn phần này gồm sáu đoạn:

1/ Nói dẫn giáo pháp để nói về không.
2/ Dựa vào lý để nói về không.
3/ Lại dẫn giáo pháp để nói về không.
4/ Lại dựa vào lý để nói về không.
5/ Theo danh thật để nói về không.
6/ Kết hợp để nói về không.

Nói dẫn giáo pháp, dựa vào lý, sở dĩ khác nhau là vì, nói dẫn giáo pháp thì trước phải dẫn kinh, sau đó mới giải thích trọn vẹn. Còn dựa vào lý thì trước phải nói rõ lý do, sau đó mới dẫn kinh, luận để giải thích, chứng minh.

1- Nói dẫn giáo pháp để nói về không: chia làm ba đoạn nhỏ

a/ Nói dẫn hai luận để nói về không.
b/ Giải thích ý của hai luận.
c/ Dẫn kinh để chứng minh.

a) Nói dẫn hai luận để nói về không: nói Luận Ma-ha-diễn tức là luận Đại Trí Độ. Chỉ chung về ý nghĩa của một bộ luận, cũng có thể chỉ riêng một đoạn văn trong luận thôi. Văn chép:

"Ví như ảnh trong gương
Chẳng phải gương hay mặt
Chẳng phải là có không."

Còn trong luận thì cũng như vừa nói. Văn Trung Luận chép:

"Nếu như chẳng có hữu
Thì làm sao có không
Có không đã là không
Thì ai biết là không?"

Câu: "Đó là chân đế bậc nhất" Hai đoạn vừa dẫn trên là văn của hai luận (Đại Trí Độ và Trung Quán). Còn nói "Đệ nhất" là lời của pháp sư Tăng Triệu nói về sự giảng nói của hai luận. Nghĩa đế Đệ nhất cũng gọi là chân đế, nên hợp lại để nói.

b/ Từ Câu: "Cứu xét về sự chẳng phải có chẳng phải không ấy" trở xuống là đoạn nhỏ thứ hai, giải thích ý nghĩa của hai luận. Câu: "Há cho là gội sạch, muôn vật, bít lấp mọi thấy nghe" kế là câu khởi vi địch trừ vạn vật đỗ tắc thị thính. Đích trừ là rửa sạch, tẩy sạch. Lão tử nói "địch trừ huyền lãm năng vô tùy hồ" (Gội rủa tâm linh cho không còn

chút bợn, được chăng? (chương 10. Theo Bồ-đề của DHL). Nay mượn hai chữ “địch trừ” trong câu ấy. Chứ đỗ cũng là lấp, bít. Về chữ Tịnh Liêu, Lão Tử nói: “Tịch hề liêu hề, độc lập chi bất cải” (Nó yên lặng (vô thanh) trống không (vô hình), đứng một mình mà không thay đổi! (ĐĐK, chương 25, theo Bồ-đề của NHL). Người chú giải chép: “không âm thanh gọi là Tịch, không hình sắc gọi là Liêu. Y này nói: “chẳng phải là dứt trừ không mới là Chân đế”.

Câu: “Thật ra do tức vật thuận thông nên vật chẳng hề nghịch lý”. Thành là tin thật. Tức cái có của muôn vật là không nên gọi là thuận thông, thuận hợp thông suốt nên không trở ngại, trái nghịch.

Câu: “Do ngay nơi giả là chân” nên tánh không hề chuyển đổi”; tức tục đế là giả, chân đế là chân. Chẳng thể gọi là cải biến tục đế để biện minh riêng về chân đế. Câu: “Tánh không chuyển đổi tuy không mà là có”. Tức có mà không, nên tuy không mà là có. Câu: “Vật chẳng hề nghịch lý, nên tuy có mà là không”. Tức muôn vật thuận hợp với tánh không, nên biết tuy có mà là không. Câu tiếp theo: “Tuy có mà không thì đó là phi hữu (chẳng phải có): Tuy có mà là không, nên biết chẳng phải nhất định có. Câu dưới ngược lại với ý này. Câu: “Như vậy thì, chẳng phải là tuyệt đối không có vật, chỉ là vật ấy chẳng phải là vật thật mà thôi”. Chẳng phải không vật, nói chẳng phải là không(phi hữu), cũng có thể cho rằng, chẳng phải là không vật, chỉ là vật ấy chẳng phải là vật thật có.

Câu: “Vật chẳng phải là vật thật, thế thì ở đâu có vật để có thể gọi?” đã gọi chẳng phải là thật, thì ở chỗ nào có vật ấy?

c/ Từ Câu: “Nên kinh nói” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ ba, nói dẫn năm kinh để chứng minh:

- Dẫn kinh Duy-ma: kinh chép: “Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không” có nghĩa là tánh của sắc tức là không, chẳng phải là diệt bỏ sắc rồi mới không. Nhưng dùng chữ Bại là ở bản dịch cổ, bại cũng là nghĩa diệt mất.

Câu: “Để làm rõ ý của Bậc Thánh đối với muôn vật, tức muôn vật tự nó là không”, nói bậc Thánh nhận biết tánh của muôn vật tự nó là không

Câu: “Đâu phải đợi phân tích, mổ xẻ rồi mới là không. Sách Tiểu Nhã chép: Tể là xử trí, cát là cắt đứt, tức sắc là không, chẳng phải mổ xẻ, hủy hoại, sau đó mới thông tỏ là không.

Câu: “Do đó, “Tẩm Tật” có lời bàn luận mang nghĩa “Phi chân” “Siêu nhật có mang ý nghĩa “tức hư”, trước dẫn một kinh, ở đây dẫn

hai kinh, sau dẫn lại hai kinh. “Tẩm Tật” (nằm bệnh) là chỉ cho kinh Duy-ma. Kinh nói: “Bồ-tát bị bệnh chẳng phải là thật, chẳng phải là có. Chúng sinh bị bệnh cũng chẳng phải thật, chẳng phải có. Siêu nhật minh. Kinh này nói: “chẳng có thọ, chẳng có sự giữ lấy thân mạng vì bốn đại là chẳng thật!”

Câu: “vậy nên văn ngôn của ba tạng kinh điển tuy khác nhau nhưng đều quyền một mối”: Ba tạng là Tu-đa-la, Tỳ-đàm, và Tỳ-ni tuy về ngôn từ diễn đạt có sự khác nhau nhưng lý thì thâu tóm về một, tức chung cuộc đều quy về Không rốt ráo.

Câu: “Nên kinh Phóng Quang Bát-nhã có câu: “Chân đế đệ nhất thì không thành tựu, không đạt được” trở xuống: theo nghĩa đế đệ nhất thì không có thành Phật, không có đạt được Niết-bàn, còn thế đế thì có.

Câu: “Hễ có đạt được (Hữu đắc) tức là danh hiệu giả tạo của vô đắc trở xuống là: Các bản đều chép là “Thành đắc tắc thị vô đắc chi ngụy hiệu thành tựu, đạt được tức là danh hiệu giả tạo của vô đắc) nay dựa theo bản xưa, dùng chữ Hữu đắc là thích hợp. So sánh với câu vô đắc ở dưới, thì ý nghĩa cũng như thế. Thật là vô đắc, mà nói hữu đắc tức là danh hiệu giả tạo. Vô đắc thì trái lại với ý ấy.

Câu: “kinh hiệu chân thật, tuy chân mà chẳng phải có”: các bản đều chép “Tuy đạt được mà chẳng phải đạt được”. Nay dựa theo bản xưa“Tuy chân mà chẳng phải có”. So với câu “Danh hiệu giả đạo” ở dưới thì ý nghĩa cũng vậy. Tuy gọi là danh hiệu chân thật nhưng chẳng phải có. Danh hiệu giả tạo thì trái với ý này.

Câu: “Bởi thế nói chân chưa hề có”. Tức trở lại với hai câu trước.

Câu: “Hai lời chưa hề là một” trở xuống. Hai lời chân giả chẳng phải một, mà hai lý Hữu, Vô thì chẳng khác.

Câu: “Nên kinh nói “chân đế, tục đế, cho là khác nhau sao?” trở xuống. Đây là sự hỏi đáp đối với phẩm Đạo Thọ, thuộc quyển thứ hai mươi hai của kinh Đại Phẩm Bát-nhã. Câu: “Kinh này chính là biện giải” trở xuống. Giải thích ý nghĩa của sự hỏi đáp trong kinh đã nói trước. Câu: “Chân đế,để làm rõ tính chất của chẳng phải có” trở xuống: dựa vào chân thì chẳng phải có, dựa vào tục thì chẳng phải không. Câu tiếp theo: “Há do có hai...” tức chẳng do tên đế có hai (chân tục) mà do thể của pháp cũng có hai.

2- Từ câu: Thế thì muôn vật quả thật có, cái sở dĩ “chẳng có” trở

xuống: là đoạn hai: dựa vào lý để nói về không. Văn đoạn này chia làm hai đoạn nhỏ:

a/ Chính thức dựa vào lý để nói về không.

b/ Dẫn hai kinh để chứng minh cho kết quả đạt được.

a- Nói nhiên tắc tức là nếu thế thì là không, quả là quả của tức nghĩa quyết định. Cho là ý nghĩa ấy. Muôn vật có nghĩa "chẳng có", có nghĩa "chẳng không", nên gọi như thế.

Câu: "có cái sỡ dĩ "chẳng có", nên tuy có mà chẳng phải có" trở xuống. Các bản đa số đều chép: Nay so lại với bản xưa thì đúng là phải chép Bất hữu. Nghĩa của câu văn cũng nên như thế mới thích hợp. Người cho rằng muôn vật là có. Nay nói muôn vật có nghĩa chẳng có, nên tuy có mà chẳng phải thật có. Câu tiếp theo thì trái lại với ý câu này. Câu: "Tuy không mà chẳng phải không, thì cái không ấy chẳng dứt bặt với hư" tuy không mà chẳng là, không quyết định là, thì cái không ấy chẳng giống với cõi vắng lặng lớn lao, hoàn toàn dứt hẳn. Câu tiếp theo thì trái với ý này.

Câu: "Nếu có chẳng phải là chân, thì không cũng chẳng đoạn diệt" có chẳng phải quyết định là có, nên nói chẳng phải chân. Không chẳng phải mất hẳn, nên gọi là chẳng đoạn diệt. Di là ngang bằng. Lão Tử nói: "Nhìn không thấy gọi là Di". (Chương 14, theo bd của dkl). Tích là dấu vết của sự tướng, tức sự vật là không, chẳng phải đợi "di bình" (dứt bặt hết) sau đó mới là không.

Câu: "Thế thì có không tuy tên gọi khác nhau nhưng ý nghĩa là một" Tức tên gọi là khác mà có lý là một.

b- Từ câu: Nên đồng tử khen gọi rằng" trở xuống: Là đoạn nhỏ thứ hai dẫn hai kinh minh chứng cho kết quả: Đồng tử tức là cậu bé con của trưởng Giả Bảo Tích trong kinh Duy-ma. Đồng tử khen ngợi: "Phật giảng nói chánh pháp chẳng phải có cũng chẳng phải không, đều từ nhân duyên mà có" Câu: "Kinh An Lạc nói" Đó là kinh Đại An Lạc. Trong kinh này, phần đầu quyển 13, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi hỏi: "Tất cả Chư Phật xoay bánh xe pháp là có chuyển hay không chuyển? Phật dạy: chánh pháp của Chư Phật, chẳng có chuyển cũng chẳng không chuyển. Bồ-tát Văn-thù lại hỏi: Thế nào là chẳng chuyển, cũng chẳng không chuyển? Phật đáp: các pháp là không, nên cũng không có chuyển, cũng chẳng không chuyển. Câu: "Đây chính là những lời mầu nhiệm của các kinh" tức là những lời vi diệu trong các kinh.

Từ Câu: "Vì sao? Vì nếu cho vật là không thì người chấp đoạn chẳng phải mê lầm hay sao? trở xuống: là phần tiếp theo giải thích ý

nghĩa trong văn hai kinh được dẫn. Tà kiến là chấp không. Nếu cho vật nhất định là không thì tà kiến thật chẳng phải là mê lầm?

Câu: "còn nếu cho vật là có thì kẻ chấp thường là đúng sao?" thường kiến là chấp có. Nếu cho vật nhất định là có thì kẻ chấp thường thật chẳng phải là mê lầm hay sao?

Câu: "Do vật chẳng phải là không" trở xuống trở lại với ý ở câu trên, có thể nhận thấy. Câu: "Như vậy, chẳng phải có, chẳng phải không, là sự bàn luận đáng tin về chân đế." Tức chẳng phải có, chẳng phải không, là giáo của chân đế.

3- Từ Câu: "Nên kinh Đạo Hành chép: Tâm chẳng phải có cũng chẳng phải không" trở xuống: là chương thứ ba: lại dẫn giáo pháp để nói về không. Văn phần này chia làm hai đoạn. Trước dẫn một kinh một luận để nói về không. Sau, chỉ dẫn một luận để nói về không. Đoạn trước chia làm hai đoạn nhỏ:

a/ Chính thức dẫn một kinh một luận để nói về không.

b/ Giải thích văn của kinh luận được dẫn.

a- Câu: "Trung Luận chép" ở đây là dẫn chung về ý của Trung luận, cũng có thể là kệ trong phẩm Tứ Đế, kệ chép:

"Pháp từ nhân duyên sinh
Ta nói tức là không
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung Đạo."

Câu: "Suy xét về lý thì đúng như vậy" tức chỗ giảng nói của kinh, luận ấy về lý thì đúng như thế.

b- Từ Câu: "sở dĩ như thế là vì" trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai giải thích về ý trong văn của kinh luận được trích dẫn. Văn được chia làm hai: trước giải thích "chẳng phải có", sau giải thích "chẳng phải không".

- Câu: "Đâu phải đợi duyên hợp rồi mới có", có nếu nhất định là có, thì chẳng cần phải đợi duyên sinh mới có. Câu: "còn như cái không, nếu là thật không" trở xuống: ở đây nói lên cái không của cõi rỗng lặng mênh mông, để dụ cho cái có. Câu: "Nếu có chẳng thể tự có, đợi duyên hợp rồi mới có" trở xuống: có đợi duyên hợp mới có thì biết rõ chẳng phải thật có.

Câu: "Có chẳng phải thật có" trở xuống là kết hợp để nói về không.

- Câu: "còn về chẳng không" trở xuống: giải thích "chẳng phải

không”.

Câu: “Hễ là thật không thì nó yên tịnh chẳng động” trở xuống: Nếu là yên tĩnh bất động mới gọi là không. Câu: “Muôn vật nếu là không thì chẳng nên sinh khởi”: nếu không nhất định là không thì chẳng nên duyên hợp mà sinh khởi.

Câu: “Đã sinh khởi thì chẳng phải không” do duyên khởi mà sinh nên biết chẳng phải không.

Câu: “Do thấy rõ tính chất duyên khởi nên chẳng phải không”. Nhận biết rõ duyên khởi nên chẳng phải không. Mà dùng chữ Dĩ tức là Đem dùng.

Từ Câu: “Nên Luận Đại thừa chép” trở xuống: là đoạn hai đơn dẫn một luận để nói về không, văn đoạn này chia làm hai:

a/ Chính thức dẫn luận.

b/ Giải thích ý của văn luận được nói dẫn.

a) Câu: “Tất cả các pháp, do tất cả nhân duyên sinh, nên chẳng phải có” các pháp đều từ nhân duyên sinh chẳng nhất định là có.

Câu: “Tất cả các pháp “không”, do tất cả nhân duyên sinh, nên là có:” các pháp vốn là không, từ nhân duyên sinh nên có.

Câu: “Tất cả các pháp có, do tất cả nhân duyên sinh, nên chẳng phải có”: Các pháp từ nhân duyên mà có, do từ nhân duyên nên chẳng phải nhất định có.

b) Từ Câu: “Cứu xét về lời nói có, không trở xuống: là đoạn hai, giải thích về ý của văn luận được nói dẫn.

Từ trước đến giờ, hai phần đối nhau mỗi mỗi trái nhau. Trái nhau như thế nhưng thật sự chẳng đúng. Suy xét về ý của lời ấy thì rõ ràng nói về Trung đạo chẳng phải có chẳng phải không.

Câu: “ở đây, lý là một mà gọi thành hai. Xem văn hình như chẳng giống”: chỉ là một vật, mà nói chẳng phải có chẳng phải không nên cho là “gọi thành hai”. Nói chẳng phải có (Phi hữu) thì như khác với chẳng phải không (Phi vô). Nói chẳng phải không thì hình như khác với chẳng phải có. Nên nói là chẳng giống nhau.

Câu: “Nếu lãnh hội được chỗ giống nhau ấy thì không có sự khác nhau nào mà chẳng giống nhau”, cẩu là vả chăng, nếu như. Chỗ đồng ấy tức là Trung đạo. Nói chẳng phải có chẳng phải không đều nhằm nói về Trung đạo, Trung đạo đã đồng nên không gì mà chẳng đồng.

4- Từ Câu: “Vậy thì muôn pháp quả thật có cái sỡ dĩ chẳng có” trở xuống: là đoạn chính thứ tư, lại dựa vào lý để nói về không.

Văn đoạn này chia làm ba:

a/ Chính thức nói về không.

b/ Trở lại giải thích.

c/ Dẫn kinh để chứng minh cho kết quả.

a. Dựa vào lý thì ý giống với chương trước.

b. Từ Câu: “Tại sao? Muốn nói là có” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai, lại giải thích lý đã dẫn.

Câu: “Thì cái có ấy chẳng phải là thật sinh” Nhân duyên giả hợp mà sinh, nên chẳng phải thật sinh. Chẳng phải thật sinh nên chẳng được gọi là có. Câu: “Sự việc hình tượng đã hình thành: muôn sự vật, muôn hình tượng, đều đã được hiện rõ hình tướng. Đều đã hiện rõ hình tướng thì chẳng được nói là không.

Câu: “Đã là hình tượng thì chẳng phải không, chẳng phải thật không, chẳng phải thật có”: Sự vật hình tượng đã hiện rõ hình tướng thì chẳng phải “Tức là không” có, chẳng phải là thật sinh thì chẳng phải là có nhất định.

Câu: “Thế thì ở đây, nghĩa “Bất chân không” đã hiện bày” chính do chẳng phải là có chân thật, nên gọi là “Bất Chân”. Đã chẳng phải là thật có, cho nên gọi là không. Luận được đặt tên là “Bất chân không” là theo ý nghĩa ấy.

c. Từ Câu: “Nên kinh Phóng Quang Bát-nhã chép” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ ba, dẫn kinh để chứng minh cho kết quả.

Câu: “Ví như người huyễn hóa”, ở đây có ba cách đọc:

- Đọc liền ba câu chung thành một đoạn.

- “Thí như huyễn hóa nhân” là một câu, hai câu sau cùng gắn liền với nhau.

- “Thí như người huyễn hóa chính là người huyễn hóa” là một câu, còn phần sau là một đoạn.

Nay theo cách đọc thứ nhất. Huyễn hóa đổi khác: từ không dấy khởi thành có là hóa, từ có sinh ra có là huyễn.

Câu: “Chẳng phải không có người huyễn hóa, nhưng người huyễn hóa chẳng phải là người thật”: chẳng phải không tức là “Phi vô”, chẳng phải thật tức là “Phi Hữu”.

5- Từ Câu: “Hễ lấy danh để tìm vật thì vật không có thật để được gọi tên” trở xuống: là đoạn lớn thứ năm, y theo danh, thật để nói về không. Văn đoạn này gồm có hai:

a/ Chính thức nói về không

b/ Dẫn kinh, luận để chứng minh cho kết quả.

a) Dùng danh để lấy vật, thì vật chẳng phải cái danh ấy, nên gọi là “Vật không có thật để gọi tên.”

Câu: “Lấy vật để làm danh, thì cái danh ấy không có công dụng để đạt được vật”: Dùng vật để lấy danh, thì danh chẳng phải vật ấy, nên gọi là “Cái danh ấy không có công dụng để đạt được vật.”

Câu: “Vật không có chỗ thật để gọi tên” trở xuống: là lại giải thích câu trước.

Câu: “cho nên, danh chẳng xứng hợp với thật” trở xuống: lại giải thích câu trên. Làm rõ danh chẳng phải thật, thật chẳng phải danh. Câu: “Danh là thật chẳng xứng hợp thì muôn vật ở đâu?” danh chẳng xứng hợp với thật, thì danh chẳng phải danh. Thật chẳng xứng hợp với danh, thì thật chẳng phải Thật. Danh- Thật chẳng xứng hợp với nhau vì muôn vật đều là không. Nên gọi là ở đâu?

b) Từ Câu: “Nên Luận Trung Quán chép” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai dẫn kinh, luận để chứng minh cho kết quả. Trước nói dẫn trong luận Trung Quán, sau dẫn kinh Thành Cụ.

Câu: “Vật không có đây kia”: là ý nghĩa trung trong luận Trung Quán, cũng có thể chỉ riêng cho một câu kệ trong phẩm Quán khổ của luận ấy.

Kệ chép:

“Tự tạo nếu chẳng thành
Làm sao lại tạo khổ
Như người ấy tạo khổ
Thì cũng gọi là tạo.”

Nay tác giả chọn lấy ý ấy để chứng minh ngược lại.

Câu: “Nhưng kia đây chẳng hề định vào một tên: trở xuống: đây chẳng nhất định là đây, kia chẳng nhất định là kia, mà kẻ mê lầm cho là nhất định có kia đây. (Nguyên văn trong luận: Tất nhiên là quyết định, Chí là ý chí. Y có sự ghi chép, bày tỏ nên gọi là chí.

Câu: “Vậy nên kia đây vốn chẳng phải có, kẻ mê lầm vốn chẳng phải không” kia đây đã không có tính chất cố định, nên gọi chẳng phải có. Đối với kẻ mê lầm thì khởi đầu là chẳng không.

Câu: “Đã tỏ ngộ kia đây chẳng phải có, thì đâu có vật gì để chấp là thật”: đây- kia ở nơi vật đã là không, nên đây kia lại không có vật.

Câu: “Nên biết muôn vật chẳng phải chân, từ lâu vốn giả danh”. Hiệu là Danh, do chẳng phải là chân là giả, nên gọi là Không.

Câu: “Do vậy, Thành Cụ gượng lập danh để gọi” trở xuống:

nên dẫn kinh Thành Cụ và kinh Đại Phẩm để chứng minh cho chỗ đạt được. Trước dẫn kinh Thành Cụ và lời của Trang Tử, sau dẫn kinh Đại Phẩm.

- Trích dẫn kinh Thành Cụ và lời nói của Trang Tử, để giúp tạo thành nghĩa ấy. Kinh Thành Cụ Quang Minh Định Ý chép: "Pháp ấy vốn không thật có, chỉ gượng đặt tên để gọi".Trang Tử nói: "Dùng ngón tay để dụ rằng ngón tay chẳng phải ngón tay, dùng con ngựa để dụ rằng con ngựa chẳng phải con ngựa. Sao bằng dùng cái không phải là con ngựa để dụ rằng con ngựa chẳng phải con ngựa" (Nam Hoa Kinh, Tề Vật Luận, Đoạn C. theo Bồ-đề của NDC). Ý này cho rằng. Về ngón tay, con ngựa, mỗi thứ đều có một kia đây thì kia đây là không cố định. Mỗi thứ đều có một đúng sai, thì đúng sai cũng không cố định mà nói. "Vườn rừng (Viên lâm) là do Trang Tử từng giữ chức quan nhỏ "Tất Viên" nên gọi như vậy.

- Câu: "Như thế thì những lời sâu mầu, cao xa ở đâu mà chẳng có" không đây không kia, đó là lời nói sâu mầu. Kinh Thành Cụ cố nhiên là đã nói điều đó. Còn Trang Tử thì cũng điều giảng theo ý ấy.

- Câu: "Bởi vậy, bậc Thánh độ chúng sinh với trăm ngàn nẻo ứng hóa mà biến đổi" trở xuống: Do muôn pháp là không, nên bậc Thánh ứng biến mà chẳng hề bị cấu nhiễm. Ngàn muôn biến hóa ý nói là rất nhiều. Biến hóa chẳng phải một, nên gọi là ngàn hóa. Mê lầm điên đảo chẳng phải một, nên gọi là muôn sự mê lầm (Vạn hoặc) Tuy hành hóa hàng ngàn lượt, ra vào chốn sinh tử, mà chẳng hề bị sinh tử làm cho nhiễm đắm. Nên gọi là "không thay đổi". Tuy đi vào muôn nẻo mê lầm, không gì là không làm, mà chẳng bị sự mê lầm điên đảo ngăn chận, che lấp. Nên gọi là "Luôn thông hiểu".

Câu: "Tất do muôn vật ngay đó tự là không" trở xuống: Do pháp tự nó là không, chẳng nhờ ở quán mới biết là không, vì pháp vốn là không.

- Câu: "Kinh nói rõ: Bạch Đức Thế tôn! Thật hét sức mầu nhiệm" trở xuống: Trích dẫn kinh Đại Phẩm để chứng minh cho chỗ đạt được. Kinh viết: "Như lai an lập chúng sinh ở cõi chân". Bản xưa chép là Lập Xứ, nay trích dẫn văn trong kinh Đại Phẩm (Bản xưa) để nói tất cả các pháp là cõi chân, có thể khiến cho chúng sinh nhận biết các pháp đều là cõi chân, nên gọi là "Các pháp được xây dựng".

Câu: "Chẳng phải lìa cõi chân mà có chốn để kiến lập" trở xuống: chẳng phải lìa cõi chân để kiến lập riêng chúng sinh nơi cõi chân, tức nói chúng sinh là cõi chân, nên gọi là "Ngay ở chỗ kiến lập túc là cõi

chân rồi".

6. Từ câu: "Thế thì đạo đâu có xa xôi" trở xuống: là đoạn lớn thứ sáu: kết hợp để nói về Không. Đạo là chân lý vô sinh diệt. Thánh là chân trí của Bát-nhã. Câu "đạo đâu có xa xôi" là nói chẳng xa vì sự tiếp xúc nào cũng đều là đạo, lại không có đạo riêng khác. Bậc Thánh cũng đâu có xa xôi, là nói chẳng xa xôi, vì thể nhập, tỏ ngộ điều ấy tức là Thánh, lại không riêng bậc Thánh có khác.

■

TRIỆU LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG

- Luận Bát-nhã Vô Tri:

Bài Luận thứ ba này nói về Nhân, phát huy giáo pháp Bát-nhã. Nói Bát-nhã là phiên âm theo tiếng Phạm, Hán dịch là Trí Tuệ. Vô Tri: Tức không có lối nhận thức chấp giữ lấy hình tướng. Người thường đều cho Bát-nhã là trí thì có tri (hữu tri). Nếu có tri thì có sự chấp giữ, vướng mắc. Nếu chấp giữ vướng mắc thì chẳng khế hợp với lý vô sinh. Nay nói Bát-nhã là chân trí, không chấp giữ, không duyên dựa, tuy chứng đạt Chân đế mà không chấp giữ lấy hình tướng, nên gọi là vô tri.

- Từ câu mở đầu: "Sự vắng lặng nhiệm mầu của Bát-nhã" trở xuống là văn của toàn bài luận này gồm có ba chương: Bài Luận, Lưu Công (Lưu Di Dân) nói câu hỏi, pháp sư Tăng Triệu đáp lại giải thích.

Văn của phần luận chia làm ba:

1/ Trình bày nguyên do của Bát-nhã.

2/ Chính thức nói lên tông chỉ của vô tri.

3/ Nói dẫn phần hỏi đáp.

1) Trong phần trình bày, văn gồm bốn đoạn:

1- Nói tông chỉ.

2- Nói về pháp sư La-thập.

3- Khen ngợi vua Hậu Tần.

4- Nói về ý của luận.

1. Nói tông chỉ: Pháp của Bát-nhã là vô tướng nên rỗng lặng (hư), u ẩn nên nhiệm mầu (huyền). Huyền là mầu đen, là sự u ẩn, sâu xa khó tính lường. Hà Thượng chú giải sách của Lão Tử dùng chữ Huyền Thiên, đây cũng dùng theo nghĩa Trời cao xa khó thấy rõ.

Câu: "Hẳn chính là tông chỉ tột cùng của Ba thừa, thật ra cõi Nhất chân không có sự khác nhau". Cái là từ chỉ cho sự bất định, cho là đúng mà chưa dám khẳng định là đúng nên gọi là cái thị. Ba thừa đều có Bát-nhã, đều nhờ nơi Bát-nhã làm gốc của tông chỉ, đều lấy Bát-nhã làm chỗ tột cùng. Song có sự sâu cạn khác nhau, nên có sự khác nhau giữa

lớn nhỏ. Do ý nghĩa như thế nên tin Bát-nhã là chân, là duy nhất, không có pháp sai biệt.

Câu: "Nhưng vì những kẻ ham chấp dị kiến tự nói lập tông phái để luận bàn, cho nên từ lâu nay, sự bàn luận kiểu ấy đã lan tràn khắp nơi": pháp của Bát-nhã, lý tánh không sai biệt. Cho đến những người học hỏi giải thích có sự sai khác, vì họ chẳng thể thấu tỏ tánh Bát-nhã, nên các "Dị thuyết" chẳng giống nhau. Tức như tác phẩm của Pháp sư Tuệ Viễn nói: "Nghe sư Đạo Nhất cho đẳng trí là Bát-nhã, thật tình là chẳng chia sẻ được!" chính là sự việc ấy. Vì sao? Vì đẳng trí là trí cùng có, trên dưới giống nhau. Như kinh Niết-bàn nói: "Tất cả chúng sinh đều có ba thứ đẳng Trí." Đó là dâm dục, sợ hãi và ăn uống. Người Tiểu thừa dựa vào đấy để lập ra Đẳng Trí. Đó là sự thô thiển, chưa phải là chỗ sâu mầu, đâu thể dùng trí ấy mà cho là Bát-nhã! Sư Đạo Nhất chẳng rõ nên cho trí ấy là Bát-nhã. Nay pháp sư Tăng Triệu cũng chỉ trích nghĩa ấy nên viết như thế. Cũng có thể là người thường cho Bát-nhã là "Hữu tri" nên cho "Vô tri" là chẳng thể phân biệt. Nay gọi đó là các kiến giải khác nhau.

2. Nói về pháp Sư La-thập:

Từ Câu: "Có vị sa môn người Thiên-trúc" trở xuống: là đoạn thứ hai, trình bày về Pháp sư La-thập. Sách cao Tăng Truyện chép: "Thân phụ của pháp sư La-thập là con trai của một vị Tể Tướng nước Thiên-trúc, tên là Cưu-ma-la-diệm, được giữ chức vị của ông cha mình, nhưng lại lánh không nhận, đi về phía Đông đến nước Quy-tư. Vua nước này là Bạch-đôn có người em gái, thân toàn mầu đỏ hồng như yếm cua, theo đúng pháp sẽ sinh con là bậc tài trí. Vua các nước cùng đến vạm hỏi, nhưng cô gái đều không ưng thuận. Đến khi gặp Cưu-ma-la-diệm thì thấy ưng ý. Vua anh bèn ép diệm lấy Còn về tên Cưu-ma-la-thập thì vốn tên là Cưu-ma-la Kỳ-bà, Hán dịch là Đồng Thọ. Cha tên là Cưu-ma-la-diệm, mẹ tên là Kỳ-bà, nay gọi tên cha làm tên con nên gọi như vậy. Sau này, do người hiểu biết về nhiều thứ văn tự, nên gọi là Thập." Đây là tóm tắt, lược lấy ý của truyện, chẳng phải toàn văn. Pháp sư Tuệ Hạo, tác giả sách "Cao Tăng Truyện", đã viết như thế về tên Pháp sư Cưu-ma-la-thập. Các tài liệu khác không thấy nói tới đều này. Cho nên ý kiến ấy có thể đúng mà cũng có thể chẳng đúng em gái mình tức là mẹ sinh ra Pháp sư La-thập. Pháp sư sau khi xuất gia tu Phật, lại trở về Thiên-trúc, nên gọi là Pháp sư người Thiên-trúc. Vì sao? Nếu Pháp sư La-thập được như thế, tức là do giỏi hiểu biết về nhiều thứ văn tự ngôn ngữ, nên gọi là La-thập, thì trong Cao Tăng Truyện lại có một vị tăng

người Ấn-độ, tên là Phật-đà-thập, cũng do giỏi về nhiều thứ văn tự, nên sau đó có tên gọi là Thập chăng? Điều này là chẳng đúng. Nên theo đó mà bàn thì chữ Thập như Cao Tăng Truyện nói chưa hẳn đã đúng.

Câu: "Từ nhỏ đã đi theo phương lớn" (Thiếu tiễn đại phương), về chữ Đại phương, Lão Tử nói: "Đại phương vô ngung" (Hình Vuông cực lớn thì không có góc, nói về không gian, nó không có góc vì không biết góc nó ở đâu (Đạo Đức kinh, chương 41. Theo bd của DHL) nay tác giả mượn lời ấy, dùng để dụ cho giáo pháp Đại thừa. Pháp sư La-thập bảy tuổi xuất gia học đạo, trước học các luận Đại thừa, đến năm mười ba tuổi, theo Vương Tử Tu-lợi-da-tô-ma, con vua Tham Quân thọ học. Tô Ma có hai anh em. Anh tên Tu Lợi Da Bạt Đà, em tên Tu Lợi Da Tô Ma. Tô Ma là bậc có tài năng biện luận chẳng ai bằng. Anh mình cùng với nhiều người đều thọ giáo. Tô-ma vì La-thập giảng kinh A-nậu-đạt. La-thập nghe giảng về các pháp ấm, giới, đều không, vô tướng, cho là lạ, nên hỏi: "kinh này có nghĩa như thế sao? Dường như là hủy hoại các pháp!" Tô-ma đáp: "Các pháp mắt, tai, mũi... chẳng phải thật có." La-thập vốn đã chấp có các căn, vị thầy lại dựa vào đấy giảng nói là không thật. Vì thế, La-thập càng cứu xét kỹ về Đại thừa, Tiểu thừa, chỉ trong một thời gian gắn, liền biết rõ lý có chốn quy về, bèn chuyên tâm học hỏi các kinh Phương Đẳng. Nhân tìm hiểu rộng về các ý nghĩa quan trọng, nên thọ trì đọc tụng các luận Trung Qúan, Bách Luận, Thập Nhị Môn, v.v... Do vậy mà gọi là "tuổi nhỏ đã đi theo phương lớn".

Lại nữa, chữ Đại Phương, cũng có nghĩa là nước Thiên-trúc, La-thập tuy sinh ở nước Quy-tư, nhưng sớm hướng về Thiên-trúc.

Câu: "Nghiên cơ tư thú": (suy xét về căn cơ để hướng tới nẻo ấy) cơ là căn bản. Kinh Dịch có câu: Biết trước được các triệu chứng [từ khi mới có dấu hiệu] thì quả là thần diệu!) lại nói: "Triệu chứng là cái dấu hiệu đầu tiên rất nhỏ của sự biến động". Hệ từ truyện. Thiên Thượng, chương Vô thường, bd của NHL). Chữ thì tuy khác với hiện nay (chữ cơ trong kinh Dịch viết cơ?). Nhưng nghĩa thì hoặc có thể đồng, hoặc có thể khác. Gọi là đồng, vì dấu hiệu đầu tiên diễn tiến dần dần của sự biến động cũng là tâm. Nói chẳng đồng vì căn cơ chỉ nói về Tâm, còn dấu hiệu đầu tiên rất nhỏ của sự biến động thì luận chung cho tất cả các sự biến việc. Năm hai mươi tuổi, pháp sư La-thập ở trong cung vua của vua nước Quy-tư thọ giới, trú ở ngôi chùa mới xây. Lại ở chỗ cung xưa cạnh ngôi chùa, lần đầu tiên có được kinh Phóng Quang Bát-nhã, bèn đem ra đọc. Ác ma đến che lấp câu văn, chỉ thấy toàn là giấy trắng. La-thập biết là ma đã làm việc này nên thệ nguyện trong tâm càng bền

chắc. Ma bỏ đi và chữ trong kinh hiện rõ, Pháp sư bèn theo kinh mà đọc. Lại nghe trong hư không có tiếng nói: "ông là người trí, cần gì phải đọc sách ấy." La-thập bảo: "Ngươi chỉ là loài ma nhỏ, nên biết thời mà đi mau cho khuất. Tâm ta vững như đất, không gì lay chuyển được!" Nay là nhằm chỉ cho việc ấy, nên gọi như thế.

Câu: "Riêng vượt hơn đối với mọi biểu hiện của ngôn từ, hình tượng). Sách Chu Dịch có văn ngôn, Tượng, Từ. Nhờ văn Ngôn, Tượng, Từ mới hiển bày được đạo lý của Dịch. Vương Bật, trong sách "chu dịch Lược Lệ" nói rõ về Tượng, viết rằng: "Tượng là nói dẫn ra ý. Văn ngôn là sự biện minh về Tượng," diễn đạt tận cùng về ý không gì bằng Tượng, diễn đạt tận cùng về tượng không gì hơn văn Ngôn. Ngôn sinh từ Tượng nên có thể dựa theo văn Ngôn để quán về Tượng. Tượng sinh tứ ý, nên có thể theo Tượng để lãnh hội ý. Y dùng Tượng để nói bày tận cùng. Tượng dùng ngôn từ để làm sáng rõ. Nên ngôn từ dùng để nói về Tượng, đạt được tượng thì quên ngôn từ. Tượng là dùng để giữ lấy ý, đạt được ý thì quên Tượng. Do đó, chấp giữ ngôn từ thì chẳng đạt được Tượng, chấp tượng thì chẳng thấu đạt được ý. Tượng sinh từ ý, mà chấp giữ Tượng thì chỗ chấp giữ ấy chẳng phải Tượng. Ngôn từ sinh từ tượng mà chấp Ngôn từ, thì chỗ chấp giữ đó, chẳng còn là ngôn từ chân thật nữa. Thế thì phải quên Tượng mới đạt được ý, quên ngôn từ mới đạt được hình tượng. Nay tác giả mượn lời ấy để sử dụng. Ngôn, Tượng của Dịch vốn nhằm làm sáng tỏ đạo lý của Dịch. Pháp sư La-thập tỏ ngộ lý nhiệm mầu của Bát-nhã nên không nhờ Ngôn, tượng của Dịch.

Câu: "Khế hợp một cách thần diệu nơi cảnh giới nhiệm mầu". Khế là khế hợp. Sách thuyết văn nói: "khế hợp nẻo cốt yếu". Xét chữ khế, bản in là yếu. Nhưng khế thì gồm cả thư hùng, biểu tượng cho người nữ. Hùng (nam) ở bên tả khế, thư (nữ) ở bên hữu khế. Lão Tử nói: chấp tả khế (cầm lấy phía bên trái tờ khế. (ĐĐK. Chương 79, theo bd của NHL) đó phải là nghĩa này. Về chữ hy vi. Lão Tử nói: "nhìn không thấy gọi là vi. Nghe không tỏ gọi là hi, nắm lấy không được gọi là vi. Ba cái đó Di, Hi, Vi, tức vô sắc, vô thanh, vô hình, truy cứu đến cùng cũng không biết được gì, chỉ thấy trộn lẫn làm một thôi" (ĐĐK, chương 14, theo bd của NHL) của Bát-nhã và Pháp sư La-thập đã có thể khế hợp một cách thuần diệu.

Câu: "Tề Di học ở Ca-di" (Phá trừ học thuyết của ngoại đạo ở Ca-di) Tề là làm cho chỉnh tề, Di học là các ngoại đạo. Ca-di là tên một nước ở vùng Trung Ấn-độ, Hán dịch là nước Xích Trạch. Nói Ca-di, ý nói là ở nơi nước vùng Tây Vực, phá trừ học thuyết của ngoại đạo, chứ

chưa hẳn chính ở vùng Trung Ấn-độ. Sự việc ấy như sau: ở nước Ôn Túc phía Bắc nước Quy-tư có một ngoại đạo với tài hùng biện xuất chúng, danh tiếng lẫy lừng khắp chốn, tay vỗ mạnh vào trống lớn, tự thề: "Nếu tranh luận hơn ta thì xin chặt đầu để đáp lại" Pháp sư La-thập tìm đến, dùng hai nghĩa để dùng khảo xét, thì ngoại đạo ấy mịt mờ, bỏ cuộc đảnh lễ quy y. nay tác giả Tăng Triệu nhắc lại để khen ngợi tài ba và đức độ của Pháp sư La-thập.

Câu: "Đem gió thuần hòa để thổi ở phương Đông". Phong là chỉ cho gió Tuệ của Bát-nhã. Cũng như ngọn gió thuần hòa. Đông phiến tức là quạt thổi ngọn gió Bát-nhã ở nước phía đông này. Việc ấy là: Thân mẫu của Pháp sư La-thập trước tiên đem con mình đến vùng bắc Ấn-độ, gặp một vị A-la-hán tên Đạt-ma-cù-sa. Vị này thấy La-thập có vẻ khác thường nên nói với người mẹ: "Nên thường giữ gìn! Vị Sa-di này đến lúc ba mươi lăm tuổi, nếu chẳng phá giới thì sẽ hóa độ người vô số, giống như Tôn giả Ưu-bà-cúc-đa. Nếu phá giới thì không có đối tượng nào có thể hơn được!" Điều này chính là nói rõ tài năng tuyệt vời của Pháp sư La-thập mà thôi. Bèn giao La-thập lại cho người mẹ. Sau lại đến Thiên-trúc, lúc sắp đi đã nói với La-thập: "Giáo pháp của các kinh Phương Đẳng rất sâu mầu, nên dốc lòng mở mang ở chốn Chấn Đán (Trung Hoa). Truyền bá sang vùng đất phía Đông, chính là nhờ tâm lực của ông!" La-thập thưa: "Đạo pháp của bậc Đại sĩ là quên mình để đem lại lợi lạc cho muôn người. Nếu tạo được sự lưu truyền giáo hóa rộng khắp, giúp cho bao kẻ tăm tối ở thế gian được giác ngộ thì tuy thân sau này có bị đau khổ nơi cảnh thiêu đốt cũng không hề ân hận. Sau thì Pháp sư La-thập đã truyền bá chánh pháp đến xứ này, nên tác giả Tăng Triệu viết là "Đông phiến".

Câu: "Muốn cho ngọn đuốc soi sáng ở phương khác mà ánh sáng còn ẩn giấu ở đất lương". Tương là nhằm; viên là ở nơi, đối với. Sách Tiểu Nhĩ Nhã chép: "Viên là thay đổi, sửa đổi". Chúc là soi chiếu, soi sáng. Đất Lương tức là đất Lương châu. Nhà Lương có năm đều đại. Tiền lương của Trương Quỹ, Hậu Lương của Lữ Quang, Nam Lương của Thổ Phồn Ô Cô Tang, Tây Lương của Quý Cảo. Nay nói về Lương tức của Thư Cừ Mông Tốn (Bắc Lương). Năm Triều Lương đều đóng đô ở Cô Tang. Hai Triều Tiền Lương, Hậu Lương cùng đóng ở Cô Tang thì có thể nhận rõ. Nhưng về ba triều kia (Nam Bắc Tây) cũng đóng đô ở đất ấy thì cần lưu ý. Nam Lương đầu tiên đóng đô ở Vũ Uy, Tây Bình, sau dời đến Đông Đô, lại đến Cô Tang, sau thì trở lại đông đô. Tây Lương đầu tiên đóng đô ở Cô Tang, sau chuyển đến Tu Tuyền. Mông

Tốn thì lúc đầu đống đô ở Trương Dịch, sau dời đến Cô Tang. Nay nói về Lương tức chỉ cho Bắc Lương của Mông Tốn. Câu này ý nói Pháp sư La-thập muốn đem ngọn đuốc chánh pháp chiếu sáng đất nước ấy, do đó, ở đất Lương, bậc tài trí còn ẩn giấu là có lý do. Sự việc này như sau: vua nhà Tiền Tần là Phù Kiên, vào tháng giêng niên hiệu Kiến Nguyên năm thứ 13, quan Thái sử tâu: “Có ngôi sao hiện ra ở vùng trời nước ngoài, sẽ có bậc đại đức tài trí đi vào vùng giáp ranh giới Trung quốc.” Phù Kiên nói: “Ta nghe bên Tây có Cưu-ma-la-thập, đất Tương Dương có Thích Đạo An. Phải chăng là hiện tượng ấy?” Liền sai sứ đi tìm. Đến tháng chín năm thứ 18, Phù Kiên sai kiêu kỵ. Tướng quân là Lữ Quang, tướng quân Lăng Giang là khương Phi, thống lãnh bảy vạn quân binh sang đánh nước Quy-tư. Sáp lên đường, Phù kiên bày tiệc rượu tiễn Lữ Quang ở cung Kiến Chương, nói với Quang: “Bậc Đế vương thuận theo mệnh trời trị nước, phải hết lòng thương yêu muôn dân, như con, há vì ham đất đai mà gây chiến tranh hay sao! Chính là muốn có người hết lòng với đạo. Trẫm nghe bên Tây vực có Pháp sư Cưu-ma-la-thập, hiểu biết sâu rộng về Phật pháp, Trẫm hết sức kính mến. Bậc hiền triết chính là vật báu lớn của quốc gia. Như đánh thắng nước Quy-tư thì nên mau chóng hộ tống Pháp sư La-thập về.” Lữ Quang quả nhiên đánh thắng Quy-tư, đem La-thập về Đông độ, đi tới Lương Châu thì nghe tin Phù Kiên đã bị Diệu Trường diệt, lập ra nhà Hậu Tần. Quang bèn xưng vua ở ngoài quan ải. Quang qua đời, con là Thiệu nối ngôi. Con thứ của Quang là Toản, giết Thiệu, tự lên ngôi vua. Cháu gọi Quang bằng chú là Siêu giết Toản, lập anh của Toản là Long lên ngôi. Tất cả trải qua 18 năm, cha con của Lữ Quang chẳng mở mang được chánh đạo, bậc tài năng hiểu biết sâu rộng về đạo pháp không có nơi chốn để thể hiện, hành hóa. Nay, tác giả Tăng Triệu nhắc lại việc ấy.

Câu: “Do đó, đạo chẳng ứng hợp một cách thông thật, ứng hợp phải có nguyên do”. Phù Kiên mất, đó chính là không còn nguyên do. Diệu Hưng xuất hiện, đó gọi là có nguyên do.

Câu: “Niên hiệu Hoằng thỉ năm thứ ba” trở xuống: là niên hiệu của nhà Hậu Tần, vua Diêu Hưng. Hoằng Thỉ (năm399 TL)

Câu: Vào năm Tinh kỷ

Tháng sửu là tháng của sao Tinh Kỷ. Năm Sửu là xích Phấn Nhược (sao Thái Tuế ở nơi giờ sửu gọi là xích Phấn Nhược). Nay dùng tên tháng để nói thẳng về năm, nên gọi là Tinh Kỷ. Vì sao? Vì sách Nhĩ Nhã, giải thích tên gọi, cho rằng: “Năm Dần gọi là nhiếp đề cách (Tên năm Thái Tuế). Năm Mão gọi là Đơn Ất. Năm Thìn gọi là chấp

Trừ (Theo đại từ điển). Năm Tỵ gọi là đại Hoang Lạc. Năm Ngọ gọi là đôn Tang. Năm Mùi gọi là Hiệp Hợp. Năm Thân gọi là Quân Than. Năm Dậu gọi là Tác Ngạc. Năm Tuất gọi là Yêm Mậu. Năm Hợi gọi là Đại Uyên Hiến. Năm Tí gọi là Khốn độn. Năm Sửu gọi là Xích Phấn Nhược. Về tháng thì: tháng giêng là Tích Mộc, tháng Hai là Đại Hỏa, tháng Ba là Thọ Tinh, tháng Tư là Thuần Vĩ, tháng Năm là Thuần Hỏa, tháng Sáu là Thuần Thủ, tháng bảy là Thật Trầm, tháng Tám là Đại Lượng, tháng chín là Giáng Lâu, tháng Mười là Thú Tuy (Theo Đại Từ Điển), tháng mười một là Huyền Kiêu, tháng mười hai gọi là kinh kỷ. Nay nói "niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ ba" chính là hợp với năm sửu, năm thuộc "Xích Phấn Nhược". Hiện tại dùng tên gọi của tháng sửu để thay cho tên gọi của năm Sửu, nên nói là "Niên hiệu Hoằng Thỉ, năm thứ ba là vào năm Tinh Kỷ". Có người cho rằng, tên gọi của mười mười hai tháng, mười hai tháng đều lần lượt cùng sử dụng không ở mãi một chỗ, nên dùng tên gọi của tháng để gọi cho năm.

Câu: "Nhà Hậu Tần nhân việc nhập quốc ý mưu tính dấy binh mã để đưa Pháp sư La-thập về nước mình'. Các bản đều chép tám nước là không đúng. Nay dựa theo bản xưa ghi là "nhập quốc". Sách "Tam Thập Quốc Xuân thu" chép: "Lữ Long sợ Nam Lương, Bắc Lương lấn áp nên dâng biểu tâu xin thần phục Hậu Tần" Long chuyển về với Hậu Tần. Người thừa kế sự nghiệp của Lữ Quang đến lúc này xem như chấm dứt. Vậy đây chính là Lữ Long "nhập" nước Tần chứ chẳng phải "tám nước". Sách Cao Tăng Truyện chép: "Niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ ba, tháng ba, ở triều đình có hiện tượng hai nhánh cây từ một gốc sinh ra cùng lúc; ở vườn Tiêu Dao, cây hành biến thành rau kiệu; Triều Thần cho là điềm tốt, tức là bậc xuất chúng sẽ đến nước này. Tới tháng năm, Diêu Hưng sai Lũng Tây Công Thạc Đức đem quân đi về hướng tây đánh Lữ Long, quân của Long thua to. Đến tháng chín thì Long dâng biểu xin quy hàng. Diêu Hưng mới được đón La-thập vào đất Trường An" nên tác giả viết là "mưu tính của việc đi vào nước mình". Sư là quân binh nhiều, dấy binh mã để đem được Pháp sư La-thập về nước mình.

Câu: "Ý trời chăng! Vận số của vùng bắc Thiên-trúc đã rõ ràng như thế!) sách văn Tuyển, trong lời tựa của bài Phú Lỗ Linh Quang Điện chép: "Từ Tây Kinh đến cung Vị Ương đều thấy cảnh hoang tàn đổ nát, nhưng điện Linh Quang thì trơ trọi còn một mình. Y trời chăng! Há chẳng phải là nhờ các bậc Thần Thánh sáng suốt đã hết lòng che chở, để giữ gìn cơ nghiệp của nhà Hán hay sao!" nay tác giả Tăng Triệu

dựa theo văn ấy để viết, nhằm nói rõ việc Phù Kiên dấy binh mã sang Quy-tư để rước Pháp sư La-thập, việc chưa thành thì Kiên chết. Nay Diêu Hưng cũng làm việc ấy và thành tựu. Đây chính là vận số của vùng đất Bắc Thiên-trúc, vận số ứng hợp. Về từ “Bắc Thiên Trúc” thì kinh Đại Phẩm có câu: “Bát-nhã, sau khi Phật diệt độ, sẽ được truyền đến phương Nam, phương Tây, sau thì đến phương Bắc. Ở phương Bắc thì hết sức hưng thịnh”. Luận Đại Trí Độ giải thích: “Phương Bắc tức là Bắc Thiên-trúc.” Nay cho là vùng Bắc Thiên-trúc vận số chuyển biến mới đến cõi nước phía Đông (Trung Hoa).

3. Từ Câu: “Bậc Thiên Vương nước Đại Tần” là đoạn ba, khen ngợi vua Hậu Tần là Diêu Hưng. Diêu Hưng ban đầu kế thừa sự nghiệp của cha mình, xưng là Hoàng đế, hiệu là Tần Vương, trăm quan đều hết lòng giúp sức, bèn đổi niên hiệu là Hoằng Thỉ. Nay tác giả không gọi là “Thiên Tử” mà gọi là “Thiên Vương” là nằm trong ý khen ngợi vua Tần.

Câu: “Việc trị nước khế hợp với giềng mối của trăm vua”, trở xuống: đạo ở chỗ được thể hiện từ các vua trước, nên viết là “giềng mối của trăm vua”. Đức độ nhuần thấm cả đến đời vị lai, nên gọi là “ngàn năm về sau”.

Câu: Dùng trí tuệ sắc bén để xử đoán bảo lãnh vực nhà việc nước là chỉ cho trí tuệ sắc bén.

- Về chữ Du nhận, sách “Nam Hoa kinh” của Trang Tử, nội Thiên, chương Dưỡng Sinh Chủ chép: “Bào đinh mổ bò cho Văn tuệ Quân. Lúc ra thịt, điệu bộ của tay động, của vai đưa, của chân đạp, của gối cung, tiếng da xương lìa nhau, tiếng dao cạo cắt đều trúng cung bực, hợp với điệu mưa Tang Lâm, với bài nhạc kinh Thủ.

Văn Tuệ Quân nói: “Thật hay! Nghệ thuật đến đó là cùng!”

Bào Đinh buông đao thưa. “Chỗ ưa thích của thần, là đạo. Ban sơ, lúc ra thịt một con bò, chỗ mà thần chỉ thấy là con bò. Về sau ba năm, thần không còn thấy con bò nữa. Bấy giờ thần không dùng mắt nhìn, mà dùng cái “Thần” để nhìn... người đầu bếp thường mỗi tháng thay dao một lần vì họ mà chặt. Nay con dao của thần đã dùng mười chín năm, số bò đã mỗ có trên ngàn con, vậy mà dao như mới mài xong. Các khớp xương kia như mới hở mà lưỡi dao này thì mỏng. Lấy cái bề mỏng của con dao mà đưa vào chỗ kẽ thì rộng có thừa...” (Nam Hoa kinh, chương Dưỡng Sinh Chủ, đoạn B. theo bd của NDC). Về chữ Vạn cơ, sách Thượng Thư, Cao Diêu Mô, viết: “Một ngày, hai ngày luôn thận trọng, lo sợ về chỗ nhỏ nhặt của muôn việc”. Nay viết chữ Cơ này cũng như

là chữ Cơ đơn kia thôi ý nói là vua Tần. Diêu Hưng, bên ngoài có khả năng dùng trí tuệ sắc bén để xử lý nhanh nhẹn việc nước, bên trong có thể suốt ngày mở mang rộng khắp Phật giáo.

Câu: "Tin vua Tần được muôn dân hết lòng kính ngưỡng như trời" trở xuống: Tín tức là tin đúng, tin thật. Quý là tên gọi về thứ lớp trong ba tháng của một mùa Mạnh, Trọng, Quý. Quý là cuối. Nghĩa là tin vua Hậu Tần được muôn dân hết lòng kính ngưỡng như Trời. Chính là chỗ dựa vững chắc cho giáo pháp của Đức Phật Thích-ca để lại, chỗ dựa ấy cũng như cây gậy quý. Giáo pháp để lại nhờ đó mà được hưng thịnh. Về từ thương sinh. Thương là mầu xanh của bầu trời. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, Thiên Tiêu Dao Du, có câu: "Còn màu trời xanh xanh kia, có phải là màu thật của nó không? (Nam Kinh Hoa Tiêu Diêu Du, đoạn A, theo bd của NDC). Nay cho mọi sinh vật do trời đất sinh là Thương Sinh, tức là muôn loài chúng sinh.

Câu: "Bây giờ, bèn tập hợp các vị Sa-môn có học thức, đức độ) trở xuống: Bấy giờ, nhóm họp các tăng sĩ. Nghĩa học là có sự học hỏi, hiểu biết về nghĩa lý. Nhà Hậu Tần lúc ấy có lập vườn Tiêu Dao, trong vườn có nhà cửa cao rộng, nên gọi là Tiêu Dao Quán. Pháp sư Tăng Duệ nói: "Gác Tây Minh ở vườn Tiêu Dao" (Tiêu Dao viên, Tây Minh các). Các cũng là Quán. Vườn Tiêu Dao ở phía Bắc thành cũ Tây Kinh, gần sông Vị.

Câu "Vua Tần đích thân xem lại văn, cùng Pháp sư La-thập xét định về mặt ngôn từ các kinh phương đẳng): Pháp sư La-thập, vào ngày 20 tháng mười hai, niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ ba (401 TL) đến Trường An. Niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ năm. Ngày 23 tháng 4, ở tại vườn Tiêu Dao, đưa ra bản kinh Đại Phẩm đã dịch xong. Vua Diêu Hưng đích thân xem lại bản kinh cũ, so sánh xét kỹ chỗ hơn kém được mất. Nay tác giả nhắc lại việc ấy.

Câu: "Ở nơi ấy nhằm khai triển mở rộng trở xuống". Nói rõ việc vua Tần cung thỉnh các bậc Pháp sư dịch kinh, muốn cho giáo pháp được khai triển, mở rộng, chẳng phải chỉ giữ lấy lợi ích cho đương thời, mà còn là sự dắt dẫn, giúp đỡ cho các thời đại suy kém, loạn lạc. Về từ nhiều kiếp: Ý nói là đem lại lợi ích lâu xa cho đời vị lai.

4. Từ Câu: "Tôi là người học thức kém cõi" trở xuống: là đoạn ngắn thứ tư, nói về ý của Luận, Đoản nghĩa là học thức kém, Phạp là lài trí thiếu. Tằng là từng trải qua, từng tham dự. Trắc là ở bên cạnh, ở gần. Gia là tốt đẹp, may mắn. Nghĩa là bản thân mình (Pháp sư Tăng Triệu) từng có mặt tham dự công việc với số lượng năm trăm vị Pháp sư được

vua Tần cung thỉnh nhóm họp nơi vườn Tiêu Dao.

Câu: "Do đó mà được nghe các pháp quan trọng khác thường, lãnh hội được lý mầu nhiệm của Bát-nhã cũng bắt đầu từ đó): Tôi, Pháp sư Tăng Triệu lúc bấy giờ bắt đầu được nghe và lãnh hội các pháp quan trọng, khác thường.

Câu: "Song trí tuệ sâu mầu của bậc Thánh trở xuống: Trước đã cho biết là từng được nghe, lãnh hội về Bát-nhã, nay nói Bát-nhã là khó giảng giải, khó có thể dùng ngôn từ để diễn đạt, giảng nói.

Câu: "Nói chẳng phải là chỗ đạt được của hình tượng, ngôn ngữ: võng tượng là ôm ấp trong lòng, tựa như có thể giải thích những, thật sự là đánh bạo mượn ngôn từ để tạm luận bàn. Về chữ Võng tượng thì xuất xứ từ sách Nam Hoa Kinh của Trang Tử, Ngoại Thiên, chương Bắc Du "Hoàng đế dạo chơi nơi vùng bắc xích Thủy (...) bèn sai Võng Tượng. Võng Tượng tìm được, Hòang đế nói: kỳ lạ thay Võng Tượng! Chỉ võng tượng mới có thể tìm được vật báu ấy". Quách Tượng chú giải: "ý là nhằm nói rõ việc đạt được chân lý, chẳng phải có sự cố sức dụng tâm. Võng Tượng là chân lý." Nay tác giả dùng từ ấy. Chữ tuy có sự khác nhau chút ít, nhưng gốc là xuất xứ từ Trang Tử.

2) Từ Câu: "Kinh Phóng Quang Bát-nhã chép: "Bát-nhã không có tướng sở hữu, không có tướng sinh diệt" trở xuống: là phần thứ hai của Luận, chính thức nói lên tông chỉ của vô Luận Tri, dùng làm Thể của Luận. Văn phần này chia làm năm đoạn:

1. Nói tông chỉ.
2. Nói về tướng.
3. Dung hợp.
4. Nói rõ về thể.
5. Tổng kết.

1- Nói tông chỉ: Đoạn này gồm ba đoạn nhỏ:

a/ Chính thức nói tông chỉ.

b/ Giải thích.

c/ Dẫn chứng.

a- Đoạn đầu này dẫn hai kinh, nói ra tông chỉ của Vô tri. Câu: "Đây chính là nhằm biện rõ diệu dụng của sự soi chiếu ở trí, nhưng gọi là Vô Tướng, Vô Tri". Đây cũng là giải thích, nhưng chưa phải là chính thức giải thích. Câu này như là hỏi. Đã gọi là Bát-nhã chính là nói về diệu dụng của trí, nên là Hữu tri. Mà lại cho Vô tướng, Vô tri. Vì sao như thế?

Câu: "Vì quả thật là có cái tri của vô tướng, có cái soi chiếu sáng tỏ của bất tri": câu này như là trả lời. Quả là quyết định. Khẳng định là có cái tri của vô tướng, tức là cái tri của sự không chấp tướng. Do cái tri không chấp tướng nên nói là Vô tri.

b- Từ Câu: "Vì sao? Vì, hễ có đối tượng được nhận biết (Tri) thì có đối tượng "bất tri" trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai: giải thích. "có đối tượng để nhận biết" là cái tri của sự chấp tướng. Nếu Hữu là cái chấp giữ tướng, thì Vô là cái tri Vô Tướng. Lại nữa, chấp giữ lấy tướng, đây tức là quên điều kia, nhận biết sự vật tức là mê chấp lý. Nên biết "có đối tượng được nhận biết" thì có đối tượng "bất tri".

Câu: "Do tâm của bậc Thánh là vô tri, nên không có đối tượng nào chẳng nhận biết": không có cái Tri chấp giữ tướng ấy thì có cái Tri Vô tướng. Hơn nữa, giữ lấy tướng đã có đối tượng "bát tri", thì chẳng chấp tướng tức không có đối tượng nào mà chẳng nhận biết. Lý đương nhiên là như vậy. Câu: "Cái tri của bất tri mới gọi là Nhất Thiết tri": không có tâm chấp tướng mà có khả năng nhận biết muôn vật, chính là chỗ nhận biết nơi Trí Nhất Thiết của bậc Thánh.

c- Từ Câu: "Bởi vậy bậc Thánh, tâm cũng rỗng lặng thì diệu dụng của sự soi chiếu càng chân thật" trở xuống: là đoạn hai nói về Tướng.

Gọi là Tướng tức chẳng phải tướng của Hữu tướng, mà chính là tướng của vô tướng. Lão Tử nói: "Tâm thì rỗng lặng, bụng thì no, chí thì yếu, xương cốt thì mạnh", (Đạo đức kinh, chương 3, theo bd của NHL). Nay Tăng Triệu mượn từ ngữ ấy, tâm rỗng lặng tức là chẳng chấp hình tướng. Sự soi chiếu chân thật tức là sự nhận biết khắp muôn pháp.

Câu: "Nên có thể thu giấu ánh sáng tạo sự tỏa soi vắng lặng): Do chẳng chấp tướng, nên có thể ngầm soi chiếu khắp muôn pháp. Thao quang là ẩn giấu ánh sáng trí tuệ. Hư tâm tức là tâm không chấp trước. Huyền giám là soi chiếu đạt tới chốn huyền diệu. Bế Trí nghĩa là chẳng còn sự phân biệt. Tắc thính (Văn bản Triệu Luận ở trước thì chép là thông), tức chẳng còn lãnh hội, dung nạp. Lại nữa, chẳng có ánh sáng mà tỏ sáng gọi là lặng lẽ mặc, tỏa chiếu không có ánh sáng mà sáng tỏ, gọi là thao quang. Không mà là tâm, gọi là Hư tâm. Chẳng xem mà là xem khắp, gọi là Huyền Lãm (Huyền giám). Chẳng nhận biết (tri) mà nhận biết, gọi là Bế trí không lắng nghe mà lắng nghe, gọi là tắc thính. Tuy là nhăn trí lấp nghe mà riêng tỏ ngộ về lý mầu không không, nên gọi là riêng tỏ ngộ âm thầm lan tỏa (độc giác minh minh). Hai chữ "minh minh" xuất xứ từ Trang Tử. Trang Tử nói: "Mọi sự soi chiếu đều sinh tử chỗ tối tăm, mờ mịt, có loài hình tướng đều sinh từ nơi vô hình".

Nay tác giả mượn chữ ấy (minh minh) để dụ cho pháp không không.

3- Từ câu: “Cho nên Thật trí có sự soi chiếu mầu nhiệm mà là vô tri) trở xuống: là đoạn thứ ba: dung hợp. Trí của bậc Thánh soi chiếu tận cùng các chốn nhiệm mầu mà không chấp hình tướng, nên gọi là Vô tri. Cái thần của bậc Thánh ứng hợp với cơ duyên mà chẳng động niệm, nên gọi là Vô lự (không tư duy, tác ý) Câu: “Quyền trí không tác ý nên” (thần vô lự cố) trở xuống: chữ cố này thuộc câu trên hay câu dưới đều được cả. Do quyền trí của bậc Thánh không tác ý, nên có thể tự tại đối với mọi biểu của thế gian, tức nghĩa là Tự tại. Do Thật trí của bậc Thánh là “Vô tri”, nên có thể tỏ ngộ nẻo huyền diệu ở bên ngoài của hình tượng sự vật.

Câu: “Thật trí tuy soi thấu bên ngoài sự vật” trở xuống: Tuy cho là thật trí của bậc Thánh soi chiếu nẻo u huyền ở bên ngoài sự vật, tức là ngay nơi sắc nhận biết về không, chẳng phải lìa sắc mới có không. Dù cho rằng huyền trí của bậc Thánh tự tại đối với mọi biểu hiện của thế gian, nhưng chẳng phải không hóa độ chúng sinh, mà là trọn ngày ở trong cuộc đời hóa độ một cách thích ứng.

Câu: “Do đó, tùy cơ hóa độ thuận hợp) trở xuống: Phủ nghĩa là cúi thấp xuống. Ngưỡng là cất cao lên. Nên thấy được cái lớn lao, là hiện thân vô biên, đó gọi là ngưỡng. Nên thấy cái nhỏ, là hiện nơi thể ba thước, đó gọi là Phủ. Ứng hóa để dắt dẫn, giáo hóa chúng sinh, không hề dừng nghỉ.

Câu: “Không chỗ u huyền nào chẳng tỏa sáng mà không có công năng soi chiếu tức là không một chốn sâu kín, mầu nhiệm nào là không soi sáng, nhưng tự cho là không có công năng của sự soi chiếu ấy, nghĩa là Vô tri.

Câu: “Đó chính là chỗ Tri của vô tri” trở xuống: Đó là cái tri của vô tri, là chỗ ứng hợp giữa Quyền trí và Thật trí của bậc Thánh.

4- Từ Câu: “Rõ ràng là sự vật ấy) trở xuống: là đoạn thứ tư nói rõ về thể. Văn đoạn này chia làm ba đoạn nhỏ:

a/ Chính thức nói về thể.

b/ Giải thích.

c/ Dẫn hai kinh để chứng minh cho sự thành tựu.

a) Chính thức nói về thể: Gọi là kỳ tức chỉ cho diệu trí của bậc Thánh. Vật tức diệu trí của bậc Thánh ấy là Thể tánh của vật, chẳng phải là vật gọi là sự vật.

Câu: “Thật mà chẳng có, hư mà chẳng không”: Nhận biết các pháp đều là không, đó là thật. Tuy nói là thật mà thể tánh chẳng là vật, nên gọi là chẳng có. Thể tánh chẳng phải vật, tức gọi là hư, nhưng không có đối tượng nào chẳng nhận biết, nên gọi là chẳng không. Cũng có thể cho rằng: Do Vô tri nên nói là chẳng có, do không đối tượng nào chẳng nhận biết nên gọi là chẳng không.

Câu: “Thường còn mà chẳng thể luận bàn, đó chính là Thánh Tr”: chẳng không trí ấy nên gọi là còn. Chẳng thể luận bàn về tướng mạo của Thánh Trí ấy, khẳng định là có là không, nên gọi là chẳng thể luận bàn. Chỉ riêng Thánh trí là như thế nên gọi là duy nhất.

b) Giải thích:

Từ Câu: “Vì sao? Vì muốn cho nó là có thì nó không hình tướng, không tên gọi” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ hai nhằm giải thích.

Vô Trạng là không tướng trạng, dung mạo. Vô danh là không danh tự. Câu: “Bậc Thánh nhờ đó mà trở nên linh diệu”. Bậc Thánh dùng cái linh diệu thông hợp nên không đối tượng nào chẳng nhận biết. Câu: “Bậc Thánh, nhờ đó mà trở thành vắng lặng, nên rỗng lặng mà chẳng mất sự chiếu soi) Tuy rỗng lặng mà không mất diệu dụng của sự soi chiếu.

Câu: “Không hình tướng, không tên gọi, nên soi chiếu mà không mất sự rỗng lặng”.

Tuy soi chiếu, nhận biết mà không chấp hình tướng.

Câu: “Lẫn lộn trong muôn vật mà chẳng biến đổi) Hỗn (?) là hỗn tạp”. Du là thay đổi. Xuất xứ từ Đỗ Dự chú giải sách “Xuân thu Tả Thi” “Tuy lẫn lộn cùng muôn pháp mà mỗi pháp có sự khác nhau” tức là tính chất không thay đổi.

Câu: “Nên có sự tạo tác, vận động để tiếp dẫn thuận hợp mỗi cơ duyên” có đối tượng được tác động để ứng tiếp cơ duyên, nên gọi là tiếp thô. Câu: “Như thế, diệu dụng của Thánh Trí” trở xuống: Luôn có diệu dụng không hề dừng nghỉ dù là trong chốc lát. Chỉ tự cầu tìm nơi hình tướng thì cũng chẳng thể đạt được gì cả.

c) Dẫn hai kinh để chứng minh:

- Từ Câu: “Nên đồng tử bảo tích nói” trở xuống: là đoạn nhỏ thứ ba, dẫn hai kinh để chứng minh cho sự thành tựu. Thứ nhất là kinh Duy-ma, đồng tử Bảo Tích là con của vị Trưởng Giả nói kệ. Bản dịch cũ chép như thế. Nay văn của kinh được chép: “Do không dấy khởi tâm ý nên không thọ nhận, thực hiện”. Thứ hai là kinh Phóng Quang Bát-nhã. Câu: (Bất động Đẳng Giác tức là Bát-nhã. Nghĩa là trí tuệ bậc Thánh

bất động mà không có chỗ nào không thực hiện, nên gọi là kiến lập chúng sinh ở nơi thật tế.

Câu: "Vì vậy, nẻo hành hóa của bậc Thánh có muôn mối nhưng đều dẫn về một chốn mà thôi!). vô số sự biến hiện nên gọi là muôn mối, cùng là chỗ tạo tác, biến hiện nơi chốn tận cùng duy nhất của Bát-nhã, nên gọi là Một.

5- Từ Câu: "Do đó, Bát-nhã có tự thể vắng lặng mà soi chiếu" trở xuống: Là đoạn thứ năm (của phần thứ hai) tổng kết. Trí Bát-nhã tuy vô tri mà có khả năng soi chiếu diệu lý của chân đế. Tuy quên hình tướng mà có thể nhận thức, lãnh hội. Về nghĩa của chữ vong đúng ra là chữ vong của nghĩa vong là mất. Các bản đều chép chữ Vong. Do chân đế chẳng thể chấp giữ lấy hình tướng nên gọi là vong (Quên). Câu: "Muôn vật náo động mà ngay đó được tĩnh" trở xuống: Muôn vật khởi động, tức động mà không động. Bậc Thánh ứng hợp với vô vi mà không đối tượng nào không làm, không tác động đến.

Câu: "Đó chính là chẳng biết mà tự biết) trở xuống: không tạo cái tri hữu tướng, chính là cái tri vô tướng. Chẳng cùng có tâm tạo tác, chính là không có tâm tạo tác.

Câu: "Thế thì lại còn muốn biết" trở xuống: chẳng tri mà tri tức không có cái tri cố định, nên nói là "Lại còn muốn biết" chẳng làm mà làm, tức không có cái làm cố định, nên gọi là "Lại còn muốn làm".

Vặn hỏi: Từ Câu: "Chân tâm của bậc Thánh riêng sáng tỏ) trở xuống: Là phần thứ ba của bài luận nói dẫn về hỏi đáp.

Văn của phần này có chín lượt hỏi đáp, nhưng chỉ có bốn câu hỏi:

Có một lượt hỏi đáp về chủ thể đối tượng.

Có một lượt hỏi đáp về danh Thể.

Có 4 lượt hỏi đáp về cảnh Trí.

Có 3 lượt hỏi đáp về sinh Diệt.

Ba câu hỏi trước (1,2,3) đều là câu hỏi về Vô tri. Một câu hỏi sau (4) là câu hỏi về sinh Diệt.

1. Vấn tức là Vấn nạn. Văn luận, đoạn trước chép: "Thật trí có sự soi chiếu mầu nhiệm mà là vô tri. Quyền trí có diệu dụng của sự ứng hợp mà vô lự (không tác ý, suy nghĩ)". Vô Tri tức là vô trí. Vô lự tức là vô hội. Nay nêu câu hỏi về câu này. Y nói: có chủ thể Tri, chủ thể ứng hợp. Có cái thể Tri, có thể ứng hợp. Tức là có tri có ứng hợp. Sao lại nói là Vô Tri? Văn trong đoạn này có hai:

a/ Dựa theo ý trước nêu câu hỏi.

b/ Nêu câu hỏi theo sự cấu tạo về lẽ huyền diệu.

Tuy có hai ý nhưng cùng vặn hỏi chung một nghĩa, nên hợp thành một câu hỏi.

a/ Nói "Chân tâm riêng sáng tỏ:" Lãng là sáng tỏ. Nghĩa là tâm của Bát-nhã riêng tự tỏ ngộ, sáng rõ, không vật nào không nhận biết, nên gọi là "Muôn vật được soi chiếu"

Câu: "Giáo hóa ứng hợp các chốn) trở xuống có duyên thì đều ứng hiện, đều tiếp độ. Không có giới hạn lằn mức, nên gọi là vô phương. Có nơi chốn gọi là tạo tác, đều ứng hợp với cơ duyên, nên gọi là "Hành động luôn thích nghi với căn cơ".

Câu: "Muôn vật soi chiếu luôn sự nhận biết không có chỗ thiếu sót"

Câu: "Hành động luôn thích nghi với căn cơ nên sự thích ứng, không trái với căn cơ". Có cơ duyên thì ứng hợp, nên không hề mất. Câu "Sự ứng hợp không trái với căn cơ nên phải có căn cơ thích ứng ở khả hội" (Có thể ứng hợp) tức là chúng sinh nơi có thể ứng hợp)

Câu: "Sự nhận biết không có chỗ thiếu sót nên phải có chỗ nhận biết để có thể nhận biết" có bản chép: "Tất cũng phải có chỗ nhận bất để nhận biết" chỉ thêm dài, tuy nghĩa không mất, chẳng bằng câu gọn kia. Có thể nhận biết (Tri) tức là lý mầu của đối tượng được nhận biết.

Câu: "Có chỗ nhận biết, để có thể nhận biết" trở xuống: trở lại giải thích câu trên.

Câu: "Đã nhận biết, đã ứng hợp" trở xuống. Bậc Thánh chẳng nhận biết một cách luống dối, tức là có tri. Bậc Thánh chẳng ứng hợp một cách luống dối, tức là có sự ứng hợp, nên nói là "Đã nhận biết đã ứng hợp" đã có nhận biết, ứng hợp, sao lại nói: "Thật trí có sự soi chiếu mầu nhiệm mà là vô tri. Quyền trí có diệu dụng của sự ứng hợp mà vô lự"?

b/ Từ Câu: "Nếu nói là quên tri, sót ứng" trở xuống là đoạn nhỏ thứ hai nêu câu hỏi theo sự cấu tạo về lẽ huyền diệu, có bản chép là "Nếu nói" cũng được. Nếu xem bậc Thánh tuy có nhận biết ứng hợp, mà không cho là mình có thể "có tri" có thể có ứng hợp. Câu: "Bậc Thánh không còn chấp ngã, có tri có ứng mà không cho là tri- ứng của mình". Đây là tâm của bậc Thánh, không tạo sự giải thích riêng về nhận biết ứng hợp, chính là dứt hẳn sự nhận biết, ứng hợp kia, chứ chẳng phải cho là không nhận biết, không ứng hợp. Về câu "Mà không cho là tri ứng của mình". Sách Nam Hoa kinh củaTrang Tử, Ngoại Thiên,

chương Thiên đạo có đoạn chép: “Khổng tử nói lên vấn đề Nhân nghĩa, đem nói với Lão Đam. Đam hỏi: Thế nào là nhân nghĩa?” Khổng Tử nói: Tâm trung thành, chở nên vui vẻ một cách dễ dãi, kiêu ái, không riêng tư, đó là sự biểu lộ của lòng nhân.” Lão Đam nói: “không riêng tư mới là riêng tư”. Quách Tượng chú giải: “ở đời, gọi là không riêng tư, cởi mở mà yêu người. Hễ gọi là yêu người là cũng muốn cho người yêu mình, đó mới là riêng tư, chẳng phải là mất công dụng mà là công dụng”. Nay tác giả Tăng Triệu mượn từ ấy để nói bậc Thánh tuy không có tâm chấp nhận biết (tri) ứng hợp (hội) mới đúng là nhận biết, ứng hợp. Nếu không riêng tư mới thành riêng tư.

Câu: “Đây chỉ có thể nói: chẳng tự cho là Tri, đâu được cho là vô tri?”

Nếu cho rằng tự quên sự nhận biết ứng hợp, thì đó mới là tự mình chẳng nói là có nhận biết, ứng hợp. Nhưng thể của sự nhận biết, ứng hợp chẳng phải là không nên đâu được cho là không nhận biết, không ứng hợp?

- Đáp: Từ Câu: “Ôi! Công đức của bậc Thánh cao rộng như trời đất mà chẳng nhân từ” trở xuống: là phần đáp lại. Trong câu hỏi trước tuy có hai ý nhưng cùng hỏi về Tri-Hội (Nhận thức, ứng hợp cơ duyên). Nay lại chẳng cần phân biệt, hợp thành một thể trả lời. Văn trả lời ở đây có ba đoạn:

a/ Nói lên tông chỉ gốc.

b/ Thuật lại ý của lời hỏi.

c/ Kết hợp để trả lời.

a) Nói lên tông chỉ gốc:

Câu: “Công đức cao rộng như trời đất mà Bất nhân”. Nhị nghi là chỉ cho trời và đất. Bất Nhân từ này xuất xứ từ sách của Lão Tử, Lão Tử nói: “Trời đất bất nhân, coi muôn vật như chó rơm, bậc Thánh bất nhân xem trăm họ như chó rơm. (Đạo đức kinh, chương 5. Theo bd của NHL). Nay tác giả mượn từ ấy (bất nhân). Công đức của bậc Thánh cao rộng như trời đất, đó tức là Nhân nhưng không tự khoe khoang về khả năng của mình, nên gọi là bất nhân. Trí Bát-nhã sáng tỏ hơn cả mặt trời mặt trăng, đó tức là sáng rõ, nhưng quên, không chấp nơi nhận thức của mình, nên gọi là “Càng lu mờ”

Sách Tiểu Nhĩ Nhã chép: Di là càng, tăng lên, tăng thêm như Di cửu (càng lâu xa). Nay chọn lấy nghĩa “thêm lên”

Câu: “Đâu phải là vô tri như gỗ đá”

Ý cho rằng: Bậc Thánh vô tri, hoài bão há cho là đồng với gỗ đá?

Gọi đó là vô tri chăng? Nhất định là chẳng phải thế.

Câu: "Thật ra do khác với người thường ở chỗ trí tuệ sáng tỏ thần diệu" trở xuống "Người thường, trí tuệ sáng tỏ thần diệu" pháp có sự chấp giữ lấy hình tướng, đó tức là nhận thức. Thần trí sáng tỏ của bậc Thánh không chấp hình tướng các pháp, nên gọi là "vô Tri". Do "Vô tri" nên chẳng thể tạo sự chấp hình tướng.

b) Thuật lại ý của lời hỏi:

- Từ Câu: "Ý của ông là muốn cho rằng" trở xuống: là đoạn thứ hai của phần đáp, nói lại ý của lời hỏi. Văn của đoạn này gồm hai đoạn nhỏ:

- Nói lại ý của câu hỏi đã dựa theo sự diễn đạt trước đã nêu.

- Nói lại ý của câu hỏi (theo sự cấu tạo về lý huyền diệu)

- Phần cuối của câu hỏi trước nói: "Bậc Thánh không còn chấp ngã, có tri có ứng" nên gọi là "vô tri" là chẳng đúng.

Câu: "Mà bậc Thánh không hề chẳng có Tri) tức là có nơi "Hữu tri". Câu: "Là trái với chân tâm của bậc Thánh" trở xuống: Vô nãi tức là nãi, như sách Nhĩ Nhã viết: "không quyết định là quyết định, không yên ổn là yên ổn. Chẳng hiển bày là hiển bày. Chẳng vâng theo là vâng theo nói "nên trái với chân tâm của bậc Thánh" là làm mất ý nghĩa sâu xa của câu văn.

Câu: "Vì sao? Kinh nói" trở xuống: giải thích ý kinh để nói về lý do trái với chân tâm của bậc Thánh, làm mất ý nghĩa sâu xa của câu văn.

Câu: "Vô tri vô kiến"

Gồm đủ hoàn toàn là Tri, thấu rõ là kiến. Cũng có thể cho gồm đủ hoàn toàn là kiến, thấu tỏ là Tri.

Câu: "Không tạo tác, không duyên hợp"

Tác là tạo tác, dấy khởi. Duyên là duyên dựa. Tri này chính là "vô Tri". Câu: "Đâu phải đợi thu hồi sự soi chiếu, rồi sau đó mới vô tri!"

Chân tâm của bậc Thánh không có sự chấp giữ hình tướng, nên gọi là vô tri. Chẳng phải thật có tri rồi tự quên mất tri ấy, gọi đó là vô tri.

- Từ Câu: "Nếu nói có tri về tánh không mà gọi là thanh tịnh v.v..." trở xuống: Là đoạn nhỏ thứ hai, nói lại ý của lời câu hỏi (theo sự cấu tạo của lý huyền diệu): Nếu cho bậc Thánh thật có cái tri của Bát-nhã, nhưng do thể tánh ấy là không, nên gọi là vô tri, chẳng phải bản ý nay cho là vô tri.

Câu: "Thì chẳng thể phân biệt được với Trí mê lầm) Bát-nhã cũng

là không. Trí mê lầm cũng là không, cả hai đều không, cùng là "vô tri". Đây chính là diệu lý "không phân biệt".

Câu: "Ba độc, bốn điên đảo" trở xuống: chẳng những trí mê lầm, cho đến ba độc, v.v... đều như thế. Cũng do tánh không nên là thanh tịnh, khác gì với Bát-nhã? Vậy vì sao chỉ gọi Bát-nhã vô tri?

Câu: "Nếu lấy đối tượng tri để khen ngợi Bát-nhã" trở xuống: nếu lấy cảnh giới vô tướng của đối tượng nhận thức của chân đế để khen ngợi cái trí của các thể nhận thức là vô tri, thì cũng chẳng đúng.

Câu: "Tự tánh của đối tượng được Tri thường thanh tịnh, nhưng Bát-nhã thì không hề thanh tịnh". Chân đế tự nó là không, Bát-nhã chẳng phải không.

Câu: "Cũng không thể dùng thanh tịnh" trở xuống: chân đế tự nó là không, chẳng liên quan tới Bát-nhã, vì sao khiến Bát-nhã đồng với cái không của chân đế mà cho là vô tri?

Câu: "Nhưng kinh cho rằng" trở xuống: giải thích kinh để nói về ý nghĩa gốc của Bát-nhã vô tri.

Câu: "Vì thể tánh của Bát-nhã chân thật là thanh tịnh, từ gốc không giữ lấy cái tri của sự mê lầm", "đâu như không do" ý nói là do. Như sách thế thuyết cho rằng "Tương vô đồng" ý nói là đồng. Do thể tánh của Bát-nhã là không chấp giữ, vướng mắc đối với chân đế, không giữ lấy cái Tri của sự mê lầm, nên gọi là vô tri.

Câu: "Từ gốc không giữ lấy cái tri của sự mê lầm, nên chẳng thể dùng cái Tri để gọi tên": Từ Câu "Nhưng kinh cho rằng" đến câu này, thế mạnh của lời văn mới dứt. Do không có giữ lấy cái Tri của sự mê lầm, nên gọi là vô tri.

Câu: "Đâu phải vô tri thì gọi là vô tri" Lại đáp cho câu trước "quên tri sót ứng". Chẳng phải tự quên cái nhận biết, ứng hợp ấy, sau đó mới gọi là vô tri, chỉ rõ sự tánh ấy là vô tri, chẳng đợi quên.

c) Từ Câu: "Cho nên bậc Thánh" trở xuống: là đoạn ba của phần đáp, kết hợp để trả lời.

Câu: "Chân đế không còn sự thiếu sót của Thỏ, Ngựa": trở xuống: kinh nói ba con vật Voi, Ngựa, thỏ qua sông, cạn sâu có sự khác nhau. Voi quơ chân đến tận đáy sông nên không thiếu sót. Thỏ, Ngựa chưa quơ chân đến tận đáy sông nên có sự thiếu sót. Nay nói về Bát-nhã quán chân đế, chân đế không thiếu sót, chẳng phải như Ngựa thỏ, nên gọi là "không có sự thiếu sót của ngựa thỏ". Trí Bát-nhã soi chiếu tận cùng các chốn, nên gọi là: "sự soi chiếu không chỗ nào chẳng tận cùng"

Câu: "Do đó, hội nhập mà không sai sót" trở xuống: hội nhập với

cơ duyên chẳng hề sai, mất. Ứng hợp với đạo lý mà không chấp giữ. Vắng lặng, an nhiên, vô tri mà nhận biết khắp các pháp.

2- Nêu câu hỏi:

- Từ Câu: "Sự vật vốn chẳng tự thông đạt" trở xuống: Là câu hỏi thứ hai, có một lượt hỏi- đáp, câu hỏi về Danh-Thể. Trong câu hỏi này có hai đoạn:

a/ Nói bày chung nói lên hình tướng của Danh Thể.

b/ Chính thức nói ra câu hỏi.

a- Nói "Sự vật vốn chẳng tự thông đạt": Tức vật chẳng thể tự nói bày thể của mình được, nên phải lập danh để làm rõ vật. Danh có khả năng trình bày được Thể của vật, nên danh là sự thông suốt.

Câu: "Sự vật tuy chẳng phải là Danh" trở xuống: Sự vật tuy chẳng phải là Danh, mà có vật nên có danh, vậy danh làm rõ thể của vật.

Câu: "Như thế thì theo Danh để tìm sự vật" trở xuống: Tức dùng tên của vật để giữ lấy Thể của vật thì Thể ấy có thể giữ lấy được, không thể lẫn tránh.

b- Từ Câu: "Mà Luận cho rằng chân tâm bậc Thánh là vô tri" trở xuống: là đoạn hai, chính thức nói lên câu hỏi.

Câu: "Ý nói vô tri không hề tri" trở xuống: nói về hai tên gọi khác nhau. Câu: "Đây chính là chỗ thông đạt của ngôn giáo" trở xuống: Đặt hai tên gọi Tri và vô Tri, vốn để làm rõ hai Thể của tri và vô Tri.

Câu: "Nhưng, Luận còn muốn nói: chân tâm của bậc Thánh là một" trở xuống: Luận chủ cho rằng: Tri và vô Tri chỉ là một trong chân tâm của Bậc Thánh, nhưng Tri và vô Tri là hai Danh riêng biệt.

Câu: "Vậy theo lời văn tìm sự thật" trở xuống: Do Tri, Vô Tri là hai tên gọi (Danh) nên tìm hai sự thật ở đó thì chẳng tương xứng.

Câu: "Vì sao" trở xuống là: Giải thích do đâu ý chẳng hợp nhau. Nếu chân tâm của Bậc Thánh là Tri, thì chẳng phải là Vô Tri, nên gọi là không có chỗ tri, không có chỗ giải thích. Câu dưới trái lại ý này. Câu: Nếu cả hai đều chẳng ứng hợp thì hầu như không còn gì để luận bàn". Nếu vô Tri và Tri đều chẳng hợp với chân tâm của bậc Thánh, cho nên cả hai tên gọi (Danh) đều chẳng tương xứng với Thật, nên chẳng cần phải luận bàn nữa!

- Đáp: Từ Câu: "Kinh nói" trở xuống. Trong phần đáp có hai đoạn:

a/ Nói về ý nghĩa dứt bặt ngôn từ của Bát-nhã.

b/ Chính thức đáp lại câu hỏi trên.

a. Câu: "Đây chính là pháp của vô Danh" trở xuống: Bát-nhã như

thế, chính là pháp của vô danh, nên chẳng thể dùng ngôn từ, danh tự để gọi.

Câu: "Ngôn từ tuy chẳng thể diễn đạt được" trở xuống: Tuy chẳng thể diễn đạt, nhưng nhờ ngôn từ mới thông tỏ, chẳng nhờ ngôn từ thì không thể truyền đạt được.

Câu: "Cho nên bậc Thánh suốt ngày giảng nói" trở xuống. Do lý mầu chẳng thể diễn đạt, nên tuy diễn đạt mà cũng như không thể diễn đạt. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, Phần Ngoại Thiên, chương Ngụ ngôn có đoạn: "Chưa nói ra là đồng với lẽ đạo, nhưng nói ra thì đã không đồng nữa rồi. Nên có câu: không có lời nói. Nói không thể dùng tới lời nói. Suốt đời nói mà không hề có nói. Suốt đời không nói mà không hề không nói theo bd của NDC).

Nay mượn câu ấy (Suốt ngày giảng nói mà chưa từng có v.v...) để nói Như lai tuy nói mà chẳng nói. Như kinh Niết-bàn nói: "Như biết rõ Như lai thật sự chẳng có nói pháp, thì đó là bậc Bồ-tát đầy đủ sự hiểu biết rộng khắp."

Trung Luận chép:

"Các pháp chẳng thể đạt.
Diệt tất cả hý luận.
Không người cũng không chốn
Phật cũng không giảng nói".

b. Từ Câu: "Nay vì ông mà tôi đánh bạo thử giảng nói" trở xuống: là đoạn hai, chính thức đáp lại câu hỏi trên.

Câu: "Chân tâm của bậc Thánh" trở xuống: Giải thích về tướng vô ở chân tâm của bậc Thánh, vô tướng là không hình tướng, dung mạo. Di cần là tinh tấn.

Câu: "Chẳng thể cho là không nên" trở xuống: trở lại giải thích phần trên "chẳng phải không". Gọi là giáo pháp lần lượt thuận hợp ở chỗ chẳng thể giải thích rõ, nên gọi là dứt bặt.

Câu: "Do đó, nói Tri chẳng phải Tri, mà chỉ nhằm thông đạt sự soi chiếu" trở xuống: kinh nói Trí của bậc Thánh vô tri là nhằm nói trí ấy soi sáng chỗ linh diệu, vắng lặng, thông suốt, không hề vướng mắc chấp giữ. Kinh cho rằng Thánh trí là vô trí, là nhằm nói rõ trí ấy có khả năng nhận biết tất cả các pháp. Lại giải thích kinh nói Thánh Trí là Hữu Tri, tức chẳng phải thật có tri, mà là nhằm biện minh trí ấy không có đối tượng nào không soi chiếu, nên gọi là Hữu Tri. Kinh nói Thánh Trí là vô Tri, chẳng phải thật sự là vô tri, mà là nhằm nói trí ấy không hề có sự chấp giữ, nên gọi là vô tri.

Câu: "Giải thích về sự tướng nên chẳng phải không, thông đạt sự chiếu soi nên chẳng phải có": Dựa theo giải thích ở trước, để giải thích về Thánh Trí có khả năng thông tỏ các pháp, nên chẳng phải vô Tri. Do Thánh trí thông đạt không có chấp trước, nên chẳng phải Hữu Tri. Còn nếu dựa vào giải thích sau thì dùng để giải thích về tướng. Nên nói Thánh Trí là vô Tri, thật ra chẳng phải Vô Tri, do thông đạt sự soi chiếu, nên gọi Thánh là Hữu tri, thật ra chẳng phải là Hữu Tri.

Câu: "Chẳng phải là có nên Tri mà là vô tri" trở xuống: Trở lại phần trên. Do chẳng phải là có, nên Hữu tri tức là vô tri. Do chẳng phải không, nên Vô Tri tức là Hữu Tri.

Từ Câu: "Thế thì, Tri tức là vô Tri" trở xuống: là kết thúc. Câu: "không vì sự khác nhau của ngôn từ mà cho là chân tâm của bậc Thánh cũng khác": Chớ lấy tri, vô tri, hai ngôn từ có sự khác nhau để cho rằng chân tâm của bậc Thánh có sự khác nhau về Hữu. Vô.

3- Nêu câu hỏi:

- Từ Câu: "Chân đế sâu kín mầu nhiệm" trở xuống: Là câu hỏi thứ ba, có bốn lượt giải đáp, vặn hỏi về cảnh trí. Bốn lượt hỏi đáp này liên hoàn nối tiếp nên chẳng phân biệt rõ.

- Lượt 1: Hỏi: "Chân đế chính là cảnh giới chân thật, không sinh diệt, chẳng phải là diệu trí Bát-nhã thì chẳng thể tính lượng, nhận biết được.

Câu: "Năng lực của Thánh Trí do đó mà là hiển bày": Bát-nhã là Hữu tri, là công năng của chân đế. Chân đế tức là đối tượng duyên của Bát-nhã. Sở duyên duyên của Bát-nhã là đối với chân đế.

Câu: "Lấy duyên để tìm trí thì trí chính là Tri". Đã có duyên của đối tượng được tri, tức là cái trí của chủ thể tri. Duyên của đối tượng được Tri đã có pháp. Cái trí của chủ thể tri tất có tri.

- Đáp: Từ Câu: "Lấy duyên để tìm trí, thì trí chẳng phải là tri" trở xuống: trong văn phân đáp có ba đoạn:

a/ Giải thích trực tiếp để đáp.

b/ Dùng hình tướng để đáp.

c/ Tổng kết để đáp.

a- Trước nói, sau giải thích: Nay nói chẳng thể dùng duyên để tìm trí, tức khiến trí có tri (Hữu tri)

Câu: "Vì sao?" trở xuống: Giải thích lý do.

Câu: "Kinh phóng Quang chép: Chẳng duyên vào sắc sinh Thức": Người thường đều duyên vào sắc để sinh thức, do đó mà có tri kiến, có tri kiến tức là có tri (Hữu Tri). Bậc Thánh chẳng duyên vào sắc mà sinh

thức, tức là không có tri kiến, không có tri kiến tức là Vô tri.

Câu: “Lại nói: Vì năm ấm thanh tịnh” trở xuống: Năm ấm là vô tướng, nên gọi là thanh tịnh. Bát-nhã là vô tri, nên cũng gọi là thanh tịnh. Bát-nhã là chủ thể nhận thức (Năng tri) Năm ấm là đối tượng được nhận thức (Sở tri). Bát-nhã là Trí của chủ thể nhận thức. Năm ấm là cảnh của đối tượng được nhận thức. Đối tượng được nhận thức tức là Duyên, tức là pháp của đối tượng được duyên (sở duyên)

b- Từ Câu: “Tri (nhận thức) và đối tượng được Tri đối đãi nhau mà có” trở xuống: là đoạn hai trong phần đáp, nói hình tướng để đáp. Hai sự giải thích về chân đế, tục đế. Giải thích rõ sự mê lầm của hai Trí, Dữ. Và là cùng nhau, cùng đối đãi mà có, tức là trí mê lầm và cảnh mê lầm. Cùng đối đãi nhau mà không, tức là chân Trí và chân cảnh. Do tục đế có hình tướng, nên trí mê lầm có Tri, do đó gọi là “đối đãi nhau mà có” do chân đế là vô tướng, nên chân Trí là vô tri, vì vậy gọi là “đối đãi nhau mà không”.

Câu: “Đối đãi nhau mà không nên sự vật chẳng thật có”. Vì chân đế là vô tướng, nên chân trí là vô tri. Người thường chẳng thể cho đó là có Tri.

Câu: “Đối đãi nhau mà có nên sự vật chẳng phải không”. Do tục đế là Hữu tướng nên trí mê lầm có nhận thức (Tri). Người thường chẳng thể cho đó là vô tri.

Câu: “Sự vật chẳng thật có nên duyên chẳng thể sinh” do người thường chẳng thể cho đó là Hữu tri, tức chẳng cùng nhân sinh khởi.

Câu: “Duyên vào đối tượng chẳng thể sinh, nên duyên được soi chiếu mà chẳng phải là Tri”, tức là chân Trí. Tuy chiếu soi chân đế, nhưng chẳng phải sinh từ chân đế.

Câu: “Vì nhân duyên sinh khởi nên biết do nhân duyên hợp nhau mà sinh” đó là trí mê lầm. Cảnh và trí đều do đó mà được sinh khởi. Câu: “Cho nên tri là vô tri cùng sinh ở đối tượng được tri kiến” Hai kết luận để giải thích về hai tri hai cảnh mê lầm.

Câu: “Vì sao? Vì Trí là do tri về đối tượng được tri, chấp tướng nên gọi là tri” đây tức là trí mê lầm và cảnh mê lầm

Câu: “Chân đế vốn là vô tướng thì chân trí do đâu mà tri?” đây chính là chân Trí và chân cảnh.

Câu: “Sở dĩ như thế là vì” trở xuống: trở lại hai nghĩa trước. Từ đây cho đến câu “chẳng do nhân duyên mà có câu” là nói thẳng về cảnh mê lầm và trí mê lầm.

Câu: “Đối tượng được tri chẳng phải là đối tượng được Tri, đối

tượng được tri sinh ở chủ thể Tri”, đối tượng được tri chẳng tự nó đạt được tên gọi của đối tượng được Tri. Do chủ thể Tri nên mới được gọi là đối tượng được tri.

Câu: “Đối tượng được tri đã sinh từ tri thì tri cũng sinh từ đối tượng được Tri” đối tượng được Tri đã nhờ chủ thể tri mà được gọi tên, thì chủ thể Tri cũng nhờ đối tượng được tri để gọi tên.

Câu: “Chủ thể Tri và đối tượng được tri đã sinh nhau, sinh nhau tức là nhân duyên”, kia đây cùng giúp nhau, nương nhau mà sinh khởi, tức là các pháp do nhân duyên sinh ra.

Câu: “Nhân duyên nên chẳng phải thật, nên chẳng phải chân đế” đã từ nhân duyên sinh ra tức là Tục đế.

Câu: “Nên Luận Trung Quán chép” trở xuống: ở đây chỉ nói ý của Luận Trung Quán, chẳng phải toàn văn. Y này nhằm nói rõ Tục đế, theo đó mà đạt chân.

Câu: “Nay gọi chân đế là chân” trở xuống: Từ đây cho đến Câu: “chẳng thấy có pháp nào không từ duyên sinh khởi” là nói về chân trí, Chân đế. Chân đế đã gọi là chân, chân nên chẳng từ nhân duyênsinh. Kinh chép“chẳng thấy có pháp nào không từ duyên sinh khởi”. Hễ có pháp thì đều từ nhân duyên sinh. Không có pháp nào chẳng phải là duyên sinh, là nói pháp chẳng do nhân duyên sinh, chính là chân đế. Kinh Niết-bàn chép: “Kể cả các ngoại đạo, không có một pháp nào chẳng từ nhân duyên sinh.” Trong các kinh đều có chung ý này. Nay nói dẫn chung chung.

c- Từ Câu: “Vì vậy, chân trí quán chân đế” trở xuống: Là đoạn thứ ba của phần đáp, là tổng kết đáp.

Câu: “Trí chẳng giữ lấy đối tượng được Tri thì trí ấy do cái gì để nhận biết?” Do chẳng chấp giữ đối tượng được Tri, nên gọi là Vô tri.

Câu: “Song trí chẳng phải vô tri; chỉ vì chân đế chẳng phải đối tượng được tri kiến, nên chân trí cũng chẳng thể là chủ thể tri: chẳng giống như sự vô tri của gỗ đá, nên nói là “nhưng chẳng phải vô tri”. Chỉ cho chân đế chẳng phải đối tượng được tri của Hữu tướng nên Chân trí chẳng chấp hình tướng, gọi đó là vô tri.

Câu: “Mà ông thì muốn lấy duyên để tìm Trí” trở xuống: Tử (người) là tiếng gọi chung cho người nam. Ông cho pháp ở đối tượng được duyên của chân đế là có, mà cho Bát-nhã là Hữu tri.

Câu: “Duyên tự nó chẳng phải là duyên thì dựa vào cái gì mà tìm Tri?” cái duyên của chân đế tự nó là không có tướng thì pháp của chân trí làm sao được gọi là Hữu Tri?

- Lượt hai: (Nói câu hỏi) Từ Câu: "Luận chép rằng chẳng chấp" trở xuống: là lần hỏi đáp thứ hai. Lấy Câu "chẳng chấp giữ" ở trước để nói câu hỏi.

Câu: "Là do vô tri nên chẳng chấp" trở xuống: vì không có đối tượng được Tri nên nói là chẳng chấp giữ, hay vì trước đã tri, sau đó mới quên giữ lấy, nên cho là chẳng chấp giữ?

Câu: "Mịt mờ như đi chơi đêm" không có đối tượng được tri thì đồng với đi đêm, chẳng phân biệt rõ đen trắng.

Câu: "Cái tri đã khác đối với cho chẳng chấp" Tri và chẳng chấp khác nhau, thì ngay nơi lúc Tri có sự chấp trước, sau đó quên tri mới gọi là chẳng chấp trước.

- Đáp: Câu: "Chẳng phải do vô tri nên chẳng chấp trước trở xuống: là hai lượt bác bỏ hai ý của câu hỏi. Ngay lúc tri tức là chẳng chấp lấy hình tướng, nên gọi là Vô tri

- Lượt ba: Từ Câu: "Luận cho rằng chẳng chấp trước" trở xuống: Là lần hỏi đáp thứ ba. Câu: "chẳng chấp lấy vật đối với vật": chẳng cho vật là có vật. Nếu cho vật là có vật thì đó là sự chấp trước mê lầm, chẳng cho vật là có vật thì không có sự chấp trước mê lầm.

Câu: "Không chấp giữ thì chẳng có tâm để nhận vật" trở xuống: đã không có đối tượng được chấp giữ, thì vật gì cho là vật, vật gì hợp với chân tâm của bậc Thánh? Thế thì làm sao bậc Thánh, gọi là "không có đối tượng nào chẳng nhận biết" được?

- Đáp: Câu: "Đúng vậy! Không có tâm để nhận vật thì không có sự ứng hợp" xét về kết quả của lời ấy thì không thể có được, thật không thể có ứng hợp.

Câu: "Phàm không ứng hợp thì sự vật không gì chẳng ứng hợp" không ứng hợp nên là ứng hợp với chân lý. Không tâm nhận vật mới là tiếp nhận chân lý

Câu: "Vật không gì chẳng tiếp nhận, nên tiếp nhận mà là không tiếp nhận" trở xuống: tiếp nhận chân lý, tuy sự ứng hợp ấy không có đối tượng được ứng hợp.

Câu: "Nhận thức tận cùng về các pháp thì có sự ứng hợp, có sự tiếp nhận, nếu không có Tri kiến thì không có sự ứng hợp, tiếp nhận.

- Lần bốn nêu câu hỏi: Từ Câu: "Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải là không thể tiếp nhận vật" trở xuống: Là lần hỏi đáp thứ tư.

Chẳng phải không thể lấy muôn vật làm vật được tiếp nhận, nhưng do không có vật để cho là vật được tiếp nhận, nên bậc Thánh chẳng cho vật là có vật.

Câu: "Tuy không có tâm nhận vật mà nhận được vật, nên phải nhận vật ở chỗ không có tâm nhận": vật chẳng phải có nên sự ứng hợp là không. Chẳng cho vật là có vật nên cho vật là không vật

Câu: "Đúng ra là do Bát-nhã không có cái tri của Hữu tướng", tức chẳng giống với cái tri hữu tướng của trí mê lầm.

Câu: "Nếu lấy vô tướng làm tướng thì đâu có gì tổn hại đế nghĩa của chân đế?" Tức chẳng tạo cái tri hữu tướng, chỉ tạo cái tri vô tướng, Như thế thì có gì tổn hại?

- Đáp: Gọi bậc Thánh vô tướng tức là bậc Thánh lấy vô tướng làm tâm, thì chẳng những vô đối với hữu tướng, mà cũng vô cả đối với Vô tướng

Câu: "Nếu lấy vô tướng làm vô tướng" trở xuống: Nếu cho bậc Thánh lấy vô tướng làm tướng, tức cái tri của vô tướng ấy. Đây chính là vô tướng trở thành Tướng, vô tri trở thành tri.

Câu: "Bỏ có mà lấy không thì cũng như tránh ngọn núi cao mà chạy xuống vũng nước sâu".

Nói thí như thế là thích hợp. Phong là núi. Hác là nước. Tránh núi mà chạy tới vũng nước sâu, đều có cái lo về thân bị hại.

Câu: "ở nơi có mà chẳng có" trở xuống ở chỗ có nhưng chẳng chấp tướng có. Ở chốn không nhưng chẳng chấp tướng không.

Câu: "Nhưng cũng chẳng lìa có không". Ngay nơi có là chẳng có, chẳng phải cho là lìa có mới là chẳng có. Tức không là chẳng không, chẳng phải cho là lìa không mới là chẳng không.

Câu: "Đó là sống lẫn lộn với trần lao". Lão tử nói: "Hòa ánh sáng, đồng với trần tục. (Đạo đức kinh, chương 4, theo bd của NHL). Nay tác giả mượn lời ấy để nói về việc bậc Thánh hòa đồng ánh sáng, với thế tục, ở nơi có đồng có, ở chốn không cùng không. Đồng có mà chẳng chấp có. Cùng không mà chẳng chấp không. Chu toàn là qua lại. Câu "Tịch nhiên mà tới" trở xuống: Tịch, Phách đều là tịch tĩnh. Tới thì tịch nhiên mà tới, tức tới mà không tới. Lui thì lặng lẽ mà lui, tức lui mà không lui

Câu: "Thanh tịnh vô vi": Điềm nhiên, đạm nhiên (Vắng lặng tĩnh lặng) không có đối tượng để thể hiện tạo tác, tuy vậy nhưng không gì không làm.

Sách Nam Hoa Kinh của Trang Tử, Phần Ngoại Thiên, chương Thiên Đạo, có câu: "Ôi! Rỗng lặng, tịch tĩnh, thanh tịnh, vắng lặng, vô vi, là gốc của trời đất, là chốn cao tột của đạo đức."

4- Nêu câu hỏi:

- Từ Câu: “Chân tâm của bậc Thánh tuy vô tri” trở xuống: là câu hỏi thứ tư có ba lần hỏi đáp, nêu câu hỏi về sinh diệt.

a/ Lần 1:

- Câu hỏi: Ứng tiếp cơ duyên mà chẳng mất sự ứng hợp với căn cơ, nên gọi là ứng hợp chẳng sai sót. Giữ lại, tức còn lại mà chẳng thể ứng hợp. Khả hồ! Là phải vậy chăng?), có bản chép là hà hồ, có bản chép là khả hồ, đều thích hợp để nói về tâm của bậc Thánh là sinh diệt chăng?

- Đáp: Câu: “Nói sinh diệt là sinh diệt trong tâm của phàm phu” Tức là phàm phu nói sinh là sinh trong tâm, diệt là diệt trong tâm.

Câu: Bậc Thánh là vô tâm thì sinh diệt đâu thể dấy khởi được”? đã không có tâm, thì không thể sinh diệt.

Câu: “Nhưng chẳng phải vô tâm” trở xuống: chẳng phải là sự vô tâm của gỗ đá, chỉ là vô tâm của vô Tri, nên gọi là “Vô cái tâm sinh diệt”. Sự ứng hợp cũng như thế.

Câu: “Do đó đạo ứng cơ để giáo hóa của bậc Thánh tin hợp đúng như thật chất của bốn mùa”. Sách Tiểu Nhã viết: “chất là Tin”. Sách Gia Ngữ chép: “Công việc cai trị trăm họ của bậc minh vương, sự giáo hóa cơ thể gìn giữ, lời nói có thể lưu lại, dấu vết có thể noi theo, nên tin tưởng như bốn mùa”. Sách Lữ Thị Xuân Thu chép “Cái lớn lao của trời đất, bốn mùa luôn chuyển hóa, nên rất mực tin tưởng.”Sách xuân Thu Cảm Tinh Phù nói: “Bậc đế vương cùng với mặt trời, mặt trăng đồng chiếu sáng, bốn mùa đồng tin hợp”. Nay cho sự ứng cơ tiếp vật của bậc Thánh, việc ấy như bốn mùa Xuân Hạ Thu Đông, đến mùa thì ứng hợp.

Câu: “Lấy cái rỗng lặng làm thể riêng”. Có bản chép câu trên (... tín nhược tứ thời chi chất) không có chữ chi, nên đọc là: “Tín nhược tữ thời chất trực”. Còn câu này thì chép: “Dĩ hư vô vi Thể”. Nay theo bản trước, cho chữ Trực là thuộc câu dưới. Trực là đãn chỉ song, Độc là riêng. Chỉ riêng tâm của Bậc Thánh thường rỗng lặng, nên không hề chấp trước. Đã không hề chấp trước cho nên là vô tướng, Vô tướng nên không sinh diệt.

b/ Lần 2:

- Nêu câu hỏi: Từ Câu: “Cái vô của Thánh Trí” trở xuống: Là lần hỏi đáp thứ hai (của câu hỏi thứ tư). Bát-nhã là vô tri. Đây chính là cái vô của Thánh Trí. Tánh của Trí mê lầm vốn không. Đó là cái vô của trí mê lầm. Bát-nhã vô tri, là vô sinh vô diệt, tánh của Trí mê lầm là không, cũng là không sinh diệt, thế thì hai cái vô ấy có gì khác nhau?

- Đáp: Câu "Cái vô của Thánh trí là vô tri" trở xuống: Thánh Trí là không có Tri: Trí mê lầm, xét về Thể thì đều là vô, nhưng khác nhau.

Câu: "Do đó nới là vô" là chỉ cho nghĩa vừa nó, tuy đều gọi là vô nhưng mỗi thứ có nghĩa khác.

Câu: "Vì sao? Vì chân tâm của bậc Thánh vốn rỗng lặng, tịch tĩnh" trở xuống: tức là chân tâm của bậc Thánh không hề chấp trước, không có cái Tri của sự chấp trước, nên gọi sự nhận thức ấy là vô Tri.

Câu: "Nên gọi là vô Tri" trở xuống: nên gọi đó là vô Tri, chẳng thể gọi tri về vô.

Câu: "Trí mê lầm có đối tượng Tri" trở xuống: tức là trí mê lầm có sự chấp trước. Có cái Tri của sự chấp trước ấy nên gọi sự nhận htức đó Tri về vô.

Câu: "Nên gọi là tri về Vô" trở xuống. Nên gọi đó là tri về vô chứ không phải là vô tri.

Câu: "Vô Tri tức là cái vô của Bát-nhã" trở xuống. Bát-nhã không hề chấp hình tướng, nên gọi là vô tri. Thể tánh của trí mê lầm là không, nên gọi là Tri về Vô. Tri về vô tức là thật tướng của chân đế.

Câu: "Nói về diệu dụng thì đồng mà khác" trở xuống. Nói về diệu dụng thì gốc đồng mà kết quả thì khác. Bàn về sự tịch tĩnh thì gốc khác mà kết quả thì đồng.

Câu: "Vì đồng nên vô tâm đối với kia, đây" trở xuống: Nói về mặt đồng thì kia đây không có khác nhau. Còn nói về mặt khác thì kia đây đều có sự khác nhau. Tức là Bát-nhã có năng lực mầu nhiệm của sự soi chiếu về cảnh. Còn chân đế thì có cái công năng của sự phát sinh trí tuệ, cũng có thể cho là khác: Tức Bát-nhã có công dụng của sự soi chiếu. Còn chân đế thì không có.

Câu: "Bởi vậy giải thích về đồng" trở xuống: Nói về đồng tức pháp khác là đồng. Nói là khác, tức pháp đồng là khác.

Câu: "Đây chính là tính chất chẳng thật có mà khác" trở xuống: Nói về rốt ráo thì "chẳng thật có" là khác, "chẳng thật có" cũng là đồng.

Câu: "Vì sao? Vì bên trong có cái sáng của sự tự soi chiếu" trở xuống: Giải thích ý ở trước: "Tịch tĩnh thì đồng mà diệu dụng thì khác". Bên trong có cái sáng của sự soi chiếu tức là diệu dụng của Bát-nhã. Bên ngoài có cái thật của pháp môn, là diệu dụng của chân đế.

Câu: "Muôn pháp tuy thật" trở xuống: Tuy có lý thật, nhưng phải có Bát-nhã soi chiếu thì mới hiển bày.

Câu: "Trong ngoài giúp nhau thì mới thành tựu được công dụng soi chiếu" Do trong thấy ngoài, do ngoài phát huy trong, nên gọi là giúp nhau.

Câu: "Đây là diệu dụng của bậc Thánh chẳng thể đồng" ở đây tức là sự khác nhau về Dụng, bậc Thánh chẳng thể khiến cho đồng được.

Câu: "Bên trong tuy soi chiếu mà vô tri" trở xuống: soi chiếu mà vô Tri tức là trí tịch tĩnh. Thật mà vô tướng tức là cảnh vắng lặng. Hai pháp, thể tánh đồng tức đều là không.

Câu: "Trong ngoài đều vắng lặng, cả hai đều không". Hai pháp đều vắng lặng, đều là không.

Câu: "Đó là chỗ vắng lặng của bậc Thánh chẳng thể khác" đó tức là sự đồng của vắng lặng, bậc Thánh cũng chẳng thể khiến cho khác được.

Câu: "Há bảo rằng chặt bớt chân con chim hạc" trở xuống: Câu này xuất xứ từ Trang Tử. Sách Nam Hoa kinh, phần Ngoại Thiên, chương Biền Mẫu có đoạn: "Dài, chẳng cho là có dư, ngắn chẳng cho là không đủ, nên chân của loài chim le le thì ngắn, cố mà kéo dài, nó khổ. Giò của loài hạc thì dài, cố làm cho ngắn, nó đau. Cho nên tánh mà dài không phải là cái nên chặt bớt. Tánh mà ngắn, chẳng phải là cái nên kéo dài" (chương Biền Mẫu, theo bd của NDC). Nay tác giả Tăng Triệu mượn ý ấy, để nói về Trí, cảnh tuy khác mà đồng, chẳng phải đợi cho đồng rồi mới đồng. Di là làm cho bằng. Doanh là làm cho đầy, Nhạc là núi cao. Hác là khe sâu. Câu: "Thật ra, do chẳng khác ở nơi khác". Tức do chẳng khác mà khác.

Câu: "Nên tuy khác mà là chẳng khác": Đã cho chẳng khác mà là khác, nên khác cũng có thể là chẳng khác.

Câu: "Đối với pháp không khác mà nói các pháp khác nhau": Tức các pháp chẳng khác mà khác.

Câu: "Cũng chẳng phải một tướng" trở xuống: chẳng phải một, chẳng phải khác, tức chẳng phải đồng, chẳng phải khác.

c/ Lần 3:

- Nêu câu hỏi: Từ câu: "Luận cho rằng, nói về dụng thì khác" trở xuống: Là lần hỏi đáp thứ ba (của câu hỏi thứ tư), tức dựa theo diệu dụng, vắng lặng để nói câu hỏi.

Câu: "Chẳng hay trong Bát-nhã có sự khác nhau về Dụng, vắng lặng chăng?". Có bản không có chữ phủ. Ở cuối câu. Nay chẳng dùng câu có chữ phủ tức là hỏi về: đối với Bát-nhã có sự khác nhau về diệu dụng, vắng lặng hay chăng. Nếu có chữ phủ thì đó sẽ là hai vấn đề có

hay không.

- Đáp: Câu: "Dụng tức là tịch tĩnh" trở xuống: Lại nói sự giúp nhau của Dụng và tịch tĩnh.

Câu: "Dụng và tịch tĩnh, thể là một" trở xuống: đều từ diệu lý mà ra nhưng có sự khác nhau về tên gọi.

Câu: "Cũng không có cái tịch tĩnh của vô dụng để làm chủ nơi dụng" chẳng phải cho là bên ngoài của sự lìa Dụng có sự tịch tĩnh riêng là chủ của dụng ấy.

Câu: "Cho nên Thánh trí càng lu mờ" trở xuống: Di là càng, Du là vượt hơn. Thánh trí càng mờ tối thì diệu dụng chiếu soi càng sáng tỏ hơn nữa. Cái Thần của bậc Thánh càng vắng lặng thì sự ứng hợp với cơ duyên càng linh động bội phần..

Câu: "Há cho rằng sáng tối dộng tĩnh là khác nhau?" Tuy gọi là sáng tối, động tĩnh, nhưng lại kết hợp chung thành một.

Câu: "Nên kinh Thành Cụ chép" "chẳng tạo tác mà hơn hẳn mọi sự tạo tác", tức chẳng làm mà hơn cả làm.

Câu: "Không tâm không thức" trở xuống: không tâm không thức, tức là sự hiểu biết sâu xa, rộng khắp.

Câu: "Đó chính là cái thần đạt tới chỗ tận cùng, cái trí đạt đến chốn tột bực" trở xuống: Tức là hai kinh ấy, nói về chỗ tận cùng của trí tuệ thần diệu, luận bàn thấu suốt về trong ngoài nơi các hiện tượng.

Câu: "Dựa theo lời văn sáng tỏ ấy" trở xuống: Do lời văn sáng tỏ của sự biện luận đó, nên "chân tâm của bậc Thánh là vô tri" có thể thấy rõ. Cũng có thể chỉ cho hai đoạn kinh dẫn ra ở trên, ý văn kinh được sáng tỏ.

- Thư hỏi của Lưu Di Dân:

Bài "Bát-nhã Vô Tri" có ba chương: Một phần luận văn, hai là Lưu Di Dân nói câu hỏi và ba pháp Sư Tăng Triệu trả lời. Đây là phần thứ hai.

Pháp sư Tuệ Viễn ở Lô sơn nói "Lưu công truyện", có đoạn: "Lưu trình chi tự là Trọng Tư, người đất Bành Thành, vốn là hậu vệ của Hán sở Nguyên Vương. Tuy là dòng dõi thế gia nhưng tâm tưởng thì một lòng gắn bó với cửa Phật. Rộng bàn khắp trăm nhà, chẳng có gì không để mắt tới. Chuyện nghiêm cứu tìm hiểu về Phật học, đã đạt tới chỗ tận cùng của lý mấu. Ân Trọng Văn người ở Quận Trần, Hoàn Huyền, v.v...các bậc danh sĩ hữu tâm đương thời chẳng có ai là không tôn kính..." ở nơi chốn núi rừng hơn mười hai năm, lúc mất có thuyết cho rằng: Từ khi vào núi, tự cho mình là người dân "Vô dụng" của đất nước, nên đổi

tên là "Di Dân". Buổi đầu, Pháp sư đạo sinh vào đất Quan Trung theo học nói Pháp sư La-thập, sau trở lại Lô Sơn, có được bài "Bát-nhã vô tri luận" của Pháp sư Tăng Triệu, bèn đưa cho Lưu Di Dân xem. Lưu lại trình lên Pháp sư Tuệ Viễn, do đó cả hai vì cùng đọc, cứu xét rất kỹ, nên mới có thư ấy, hỏi về chỗ huyền diệu sâu xa, tuy gọi là bút tích của Lưu Di Dân nhưng cũng là ý của Pháp sư Tuệ Viễn.

Từ Câu: "Di Dân hòa nam" (Di Dân xin kính lễ) trở xuống: thư gồm có ba chương: bày tỏ lời thăm hỏi, chính thức nói câu hỏi và tổng kết.

a/ Trong phần thăm hỏi, văn có đề cập tới một số chi tiết nhưng vẫn gồm chung một đoạn. Hòa-nam là từ phiên âm tiếng Phạm, chỉ cho sự tôn kính hết mực.

Câu: "Gần đây, được nghe tiếng tăm lan truyền khắp nên từ nơi xa xôi có lòng mong đợi gặp mặt: khoảnh là khoảnh khắc, nghĩa là gần đây. Xan là trong tai mình đã được nghe, cũng như là ăn, được ăn. Huy là tốt đẹp. Vấn là tên tuổi vang khắp. Tuy là chữ văn nhưng đọc là vấn. Từng được nghe tiếng tốt lan truyền khắp nên trong lòng từ xa đã thường nhớ nghĩ mong được gặp mặt, Do đó chép là diêu đình (mong đợi từ xa) Đình là chờ đợi.

Câu: "Tiếng nói gởi đi trong sự xa xôi cách trở, những điều ôm ấp trong lòng càng thêm chất chứa"

Thời bấy giờ, miền Nam thuộc nhà Tấn (Đông Tấn) miền Bắc là nhà Tần (Hậu Tần). Hai nước đã chẳng thông hợp, nên thư từ càng khó qua lại. Những điều ôm ấp trong lòng muốn được truyền gởi càng thêm chất chứa!

Câu: "Đệ tử vốn bị bệnh lâu ngày khó chữa" trở xuống: có bản chép chữ chẩm, cũng được. Nay do bệnh nặng kéo dài, ở trong chốn thôn dã hẻo lánh, thì bệnh hoạn càng thêm khổ.

Câu: "Nhân có đạo nhân Tuệ minh đi về miền Bắc" trở xuống: Tức là ở đây, từ trước đã từ có đạo nhân Tuệ minh thường đi về miền Bắc để thư từ tin tức được thông thương.

Câu: "Người xưa chẳng lấy cái hình tướng thô sơ để cho là nhạt nhẽo" trở xuống: Hình tướng tuy thô sơ nhưng tình thì lại đậm đà. Tỏ ngộ, hiểu rõ mối tương quan tức là gần gũi. Về chữ cổ nhân, sách Thế Thuyết có nói tình bạn giữa Kê Khang và Lữ An, nhớ nhau, dù ngàn dặm cũng rong xe đi tìm.

Câu: "Chính là do núi sông xa xôi diệu vợi nên năm này chẳng được gặp nhau" trở xuống: Du, mạc, đều có nghĩa là xa xôi. Bất diện

đương niên là năm hiện tại, năm nay, chẳng được gặp mặt. Xí hoài phong vị tức trong lòng luôn mong ngóng, kính mến hình tướng Pháp sư Tăng Triệu, ý vị được lãnh hội càng sâu xa. “cảnh tâm tượng tích” tức tâm mình như tấm gương sáng soi vào “Luận Vô tri” của Pháp sư Tăng Triệu, vì sự biện luận ấy thật đã khắc họa sắc nét. Đình là chờ đợi. Duyệt là hân hoan. Cần là hết lòng cố gắng, lương là tin (Trong câu đình duyệt chi cần, lương dĩ thâm hĩ!)

Câu: “Biền biệt không có lý do gì để gặp nhau, chỉ còn biết nhìn ngắm ráng chiều mà thở than mãi”. Miến là xa cách. Nam Bắc cách ngăn, không có nhân duyên để được gặp mặt, chỉ còn biết nhìn ngắm những ãng mây, ráng chiều mà thở than không dứt! Có bản chép chữ Hà Viễn giá trị không bằng chữ chiêm hà.

Câu: “Thuận thời ái kính” là thuận theo bốn mùa để tự yêu tự kính.

Câu: “Ký nhân hành lý số hữu thừa vấn” tức chỉ cho sự mong muốn. Sách tả Truyện chú rằng: “Hành lý sứ nhân” (khiến người mang theo hành lý). Có người nói: Tời xưa chữ viết còn ít nên dùng chữ hành lý thay cho chữ hành Lý, lâu dần không đổi, cho đến ngày nay thì hai chữ lý cũng ấy cũng như nhau, người mang theo hành lý đi đến, tới lui. Trông ngóng để được thăm hỏi, nên biết là thừa vấn.

Câu: “Lại cầu nguyện cho đại chúng ở đấy được an lành thuận hợp” khang là an vui.

Câu: “Pháp sư nước ngoài luôn nhận được mọi sự tốt đẹp” là chỉ cho Pháp sư La-thập. Hưu là tốt đẹp, nạp là thu nạp (xuất xứ từ Trịnh Huyền chú giải kinh Thi).

Câu: Thượng nhân đem chỗ tỏ ngộ làm cho nó sáng tỏ hơn, mà cấu là gặp. Có bản chép chữ cấu nghĩa là cấu tạo. Thượng nhân là chỉ cho pháp sư Tăng Triệu. Khí tức là tài năng. Lý giải sự tỏ ngộ, làm cho sáng tỏ hơn nữa, nên gọi là ngộ phát, hỏi đáp về chỗ sâu mầu, huyền vi, nên viết là uyên đối.

Câu: “Nghĩ đến công lao của sự khai mở việc nghiêm cứu tìm hiểu về Bát-nhã, quá đủ để cho là hơn một nửa nghĩa lý). Sách Nhĩ Nhã giải thích: cứu là xét đến tận cùng. Phần hệ từ của sách chu Dịch viết: “Người hiểu biết, xem xét về Thoán Từ thì sự suy nghĩ đã đạt hơn một nữa rồi, vì sao? Vì Thoán nghĩa là xét đoán, xét đoán về tính chất tốt xấu của một Quả, nên gọi là Thoán. Tìm hiểu về Thoán Từ của Dịch thì đối với đạo lý của Dịch, suy lường, tỏ ngộ đã được hơn một nửa!)

Nay cho rằng bài luận ấy (Luận Bát-nhã vô tri) mở ra sự nghiên

cứu tìm hiểu về nghĩa mầu của Bát-nhã đã hơn một nửa. Cũng như phần Thoán Từ đã khai mở đạo lý của kinh Dịch.

Câu: "Nên thường khi nghĩ ngợi về sự xa xôi cách trở thì lòng càng bực, hổ thẹn mà than sao diệu vợi như vậy!". Vì pháp sư Tăng Triệu có thể khai mở sự nghiên cứu tìm hiểu về lý mầu của Bát-nhã như thế, nên thường khi muốn được gặp nhau, nghĩ ngợi về sự cách trở muôn trùng của Nam Bắc, trong lòng càng thêm tức giận, hổ thẹn mà than thở sao xa xôi đến thế! Chữ Di Lệ là khiến càng cố gắng. Chữ "Tuân Tuân, mục mục". Sách Nhĩ Nhã nói: "Tuân Tuân là sợ sệt". Sách Quảng Nhã giải thích: "Tuân Tuân là cung kính. Vương Túc chú giải sách Luận Ngữ chép: "Tuân Tuân là dung mạo ôn hòa, cung kính." Mục mục là hòa thuận. Túc tâm là tâm vốn cầu mong sự ẩn dật, nay đã theo đúng chí nguyện vốn có nên gọi là tọai (mãn nguyện). Chữ Thượng quỹ, Quỹ là dấu xe đi qua, là khuôn phép nên noi theo. Ở đây gọi chung Phật pháp là khuôn phép tối thượng. Cũng có thể nói riêng về đức độ ở Lô Sơn là khuôn phép cho mọi người.

Câu: "Cảm kích sự gởi gắm ấy là hết sức chân thành, nên hết lòng nghi nhớ ánh sáng trời, trăng đó". Cảm kích về những suy nghĩ của Pháp sư Tuệ Viễn, gởi gắm ở trong Phật pháp, sự chí thành ấy hiển bày sáng rõ như mặt trời mặt trăng. Về chữ minh. Minh là nghi nhớ không quên. Có người cho rằng: minh là lời chỉ dạy sáng tỏ. Đã sáng tỏ như thế nên vì như là "mặt trời, mặt trăng".

Câu: "Pháp sư Tuệ Viễn gần đây luôn hành xử một cách thuận hợp". Lý là thích ứng một cách tốt đẹp.

Câu: "Tâm tư sự nghiệp luôn tinh tấn hướng tới". Tức là tâm tư, sự nghiệp luôn tinh tấn phát triển. Nghệ là đi tới, tiến tới. Câu: "Đêm ngày lúc nào cũng khẻo mạnh hăng hái". Sách Chu Dịch, Quẻ Càn, Hào Từ của Cửu Tam (hào thứ 3 dương) chép: "Người quân tử suốt ngày hăng hái, tự cường, đến tối vẫn còn thận trọng như lo sợ".

Nay sử dụng từ ấy (càn càn), để nói về trường hợp đêm ngày luôn tinh tấn, siêng năng.

Câu: "Tự mình chẳng phải vận dụng lý thì dùng tâm chế ngự thần khí". Sách thuyết văn giải thích: Ngự là cầm cương điều khiển ngựa. Sách Thượng Thư nói: Ngự là cai trị. Xét rõ việc cỡi ngựa thì gọi là Ngự, còn cầm cương điều khiển ngựa, thì trong kinh sử đều dùng chữ ngự. Do Pháp sư Tuệ Viễn hành hóa về đạo pháp thì tiền ẩn một cách suy mãn nơi nội tâm, vận dụng lý lẽ thì lấy tâm chi phối thần khí, nên mới viết như vậy.

Câu: "Ai đã ở cái tuổi trên sáu mươi" trở xuống: Thục là Thùy, Thùy là ai. Quá Thuận là trên sáu mươi tuổi. Sách Luận Ngữ có đoạn chép: "Ta mười lăm tuổi để chí vào việc học đạo; ba mươi tuổi biết tự lập; bốn mươi tuổi không nghi hoặc nữa; năm mươi tuổi biết mệnh trời; sáu mươi tuổi đã biết thuận theo mệnh trời; bảy mươi tuổi đã theo lòng muốn của mình mà không vượt ngoài khuôn khổ đạo lý, sáu mươi trở lên đã là người già, thần chí yên tĩnh, thư thái như thế là phải gắng sắc. Câu: "Do đấy, sự nương dựa, yên ổn đã trở nên sâu xa mầu nhiệm, trở xuống. Ngửa lên thì nương cậy Pháp sư, cúi xuống thì cảm thấy yên tâm về chỗ sâu mầu của tư tưởng, chẳng thể tỏ bày hết sự kính mến, nên viết là Du tuyệt tuyệt vời không gì bằng.

Câu: "Tài năng được thể hiện một cách thanh nhã, xuất chúng, nghĩa mầu được diến đạt thâm trầm, thích hợp". Tài năng tư tưởng được vận dụng thể hiện một cách thanh nhã, tài ba xuất chúng nên nghĩa mầu được diễn đạt hết sức thâm trầm, thích hợp. Kinh Dịch cho rằng: "Duẫn là xứng hợp." Sách thượng thư có câu: "Duẫn chấp kỳ trung, tứ hải khốn cùng, lộc trời vẫn mãi mãi trọn vẹn) Khổng An Quốc chú giải: "Duẫn là tin thật".

Câu: "Suy xét về Thánh Văn thì thuận hợp mà có chỗ trở về"

Sách thuyết văn giải thích: Uyển là thuận hợp, Thánh Văn là chỉ cho kinh Phật. Suy xét kỹ về kinh Phật, thì chỗ biên soạn của pháp sư Tăng Triệu rõ là dẫn về đúng tông chỉ.

Câu: "Hết lòng mở ra đọc để thưởng thức ý vị của tác phẩm" trở xuống: Mở ra xem để thưởng thức ý vị, tay chẳng lúc nào rời.

Câu: "Thật có thể cho là tâm đã được tắm gội dưới vực nước sâu của các kinh Phương Đẳng" trở xuống: tức là Pháp sư Tăng Triệu, đem tâm tắm gội nơi biển giáo pháp của Đại thừa, đem tâm ở chốn tận cùng của sự huyền diệu, mênh mông mà có được sự tỏ ngộ. Cũng có thể là Lưu Di Dân tự cho rằng. Nay xem được luận này, bản thân mình đạt được như thế. Về chữ Tân, sách Nhĩ Nhã giải thích "Tân là chỗ tột cùng".

Câu: "Nếu khiến sự giải thích ấy được phổ biến rộng khắp" trở xuống sự giải thích ấy là bài Bát-nhã Vô Tri, được nói bày phổ biến, lưu thông khắp thiên hạ. Các dòng Bát-nhã tức các bộ kinh Bát-nhã "Chẳng cần giảng nói mà liền khế hợp" chữ đãi có nhiều nghĩa. Kinh Dịch nói: Đãi là sai lầm. Sách quảng Nhã nghi: Đãi là hư bại. Trịnh Huyền chú giải: Đãi là ky, sách "Mao Trường Thi Truyện" chép: "Đãi là khởi đầu". Nay dựa theo nghĩa của Trịnh Huyền. Đãi là ky, ky nghĩa

là gần. Luận này nếu được phổ biến khắp thiên hạ thì diệu lý của Bát-nhã chẳng cần phải giảng nói mà có thể khế hợp ngay.

Câu: "Há chẳng vui sao!" ý nói là vui mừng. Lập lại lần nữa tức là hết sức vui mừng. Sách Quảng Nhã nghi: Hân là vui mừng.

Câu: "Hễ lý sâu mầu thì văn từ ẩn sâu" Đạo lý đã sâu xa, mầu nhiệm thì ngôn từ càng sâu kín, khó lãnh hội. Như trước đó: "Tri chẳng phải là tri mà chỉ nhằm thông đạt sự soi chiếu. Bất tri chẳng phải bất tri mà là nhằm giải thích về sự tướng, giải thích về sự tướng, nên chẳng phải không. Thông đạt sự chiếu soi, nên chẳng phải có." Lại nói: "Nói về diệu dụng thì đồng mà khác, bàn về sự vắng lặng thì khác mà đồng. Vì đồng nên vô tâm đối với đây, kia. Vì khác nên chẳng mất công dụng soi chiếu", đều là những ngôn từ sâu kín, vượt ngoài mọi nhận thức thông thường.

Câu: "Lời xướng càng cao thì sự ứng họa càng ít" tức là pháp sư Tăng Triệu nói lên nghĩa mầu của Bát-nhã vô Tri, Văn, lý riêng lẻ, đặc biệt nên khó ứng họa. Về việc này, sách văn tuyển chép truyện Tống Ngọc đáp lời hỏi của Sở vương: "Người khác có khúc hát truyền nơi đất Dĩnh Trung, kinh đô nước sở, đầu tiên là điệu hát "Hạ lý Ba Nhân", ở trong nước, những người dựa vào đó mà hát theo có tới mấy ngàn người. Đến điệu hát "Dương A giới Lộ" ở trong nước số người theo đó mà hát là mấy chục. Tới điệu "Dương xuân Bạch Tuyết" thì khắp nước, số người dựa vào đấy để hát theo chỉ còn mấy trục. Đến các điệu "Dẫn thương khắc vũ" "Tạp dĩ lưu trưng" thì số lượng kẻ hát theo không tới vài ba người. Như vậy là khúc hát càng cao thì người họa lại càng ít."

Câu: "Nếu chẳng phải là hạng người siêu vượt ngôn từ, đạt ý quên lời" trở xuống, nếu là người vượt khỏi mọi sự hạn chế của ngôn từ, hình tượng thì sẽ không còn sự nghi ngại, vướng mắc. Còn như chẳng phải là hạng người như thế thì sẽ chấp vào văn tự, tạo nhiều vướng mắc, tức nói Bát-nhã là Trí, sao gọi là Vô Tri. Ngôn là Văn Ngôn. Tượng là từ ngữ diễn đạt hình tượng.

Câu: "Ý nói là lời đáp ở chương "Lấy duyên để tìm Trí" trở xuống: Khen ngợi tính chất khéo léo, sâu sắc trong lời đáp ở trước. Uyển chuyển tức là các nẻo quanh công đức khúc mắc đều dứt hết. "Vô sở gián nhiên" (Hầu như không có kẽ hở) nghĩa là không có sự cách trở, chẳng thông suốt.

Câu: "Nhưng đối với hạng còn mờ tối thì thật khó có được sự thấu hiểu nhanh chóng" trở xuống: Bắt đầu nói bày về ý của câu hỏi. Phương ngôn nói: hiểu rõ, hiểu nhanh để đối với chữ ám giả. Những nghi ngờ

còn lại phần sau sẽ hỏi.

Câu: "Nếu Ngài rảnh rổi thì xin giải thích giúp cho" sách Quảng Nhã giải thích: ung dung là cử động. Sách Quốc ngữ nói "Hạ là nhàn rỗi". Thô là sơ lược. Nhưng trong thư, chữ ung dung đều được viết theo lối đơn giản. Các bản hiện nay đều chép là ung dung. Thích, sách Tiểu Nhã nghi: Thích là giải nghĩa. Sách Tự Lâm viết: Thích là ngâm gạo (Tí Mễ). Nay cho là giải thích ý nghĩa của các câu hỏi, cũng như ngâm gạo cho nở ra.

b/ Từ Câu: "Luận cho rằng, Thể của Bát-nhã" trở xuống: Là chương hai của Thư, chính thức nói lên các câu hỏi. Văn gồm hai đoạn. Trước nói câu hỏi chung, sau hỏi riêng.

- Nói câu hỏi chung: Trước nhắc lại những câu văn ở phần trước, sau đó mới nói câu hỏi.

Từ Câu: "Ôi! Chân tâm của bậc Thánh vắng lặng" trở xuống: Là chính thức nói câu hỏi. Nghĩa là mênh mông, vắng lặng, là chỗ tột cùng của lý mầu, đồng với không, vô.

Câu: "Chẳng mau mà mau, chẳng chậm mà chậm" tức tự thần biến của bậc chí nhân vừa thư thái vừa cấp bách. Chẳng mau mà mau thì cái mau chóng ấy không cố định. Chẳng chậm mà chậm thì cái chậm chạp ấy không cố định. Lời này xuất xứ từ Trang Tử. Sách Nam Hoa Kinh, Phần Ngoại Thiên, chương thiên đạo có đoạn: "Hoàn công đọc sách ở nhà trên. Người thợ đẽo bánh xe ở nhà dưới, bỏ dùi, đục, bước lên hỏi Hoàn Công" Xin hỏi nhà vua đọc lời gì thế?

Hoàn công nói:

- Đọc lời của bậc Thánh. Hỏi: Bậc Thánh còn sống không? Hoàn công nói: đã chết rồi!

Người thợ nói: Như thế thì cái mà nhà vua đọc đó chỉ là cặn bã của người xưa đấy thôi!

Hoàn công nói: Quả nhân đọc sách, kẻ đẽo bánh xe sao dám luận bàn, nói nghe thông thì thôi, không thông thì chết!

Người thợ đẽo bánh xe thưa:

- Thần xin lấy việc của mình mà nói, đẽo chậm thì êm mà không bền, đẽo mau thì cứng mà không vô. Không chậm không mau tay làm mà ứng hợp với lòng mong muốn, miệng không sao nói ra được việc ấy. Trong chỗ đó, còn lại biết bao điều không thể nói ra. Thần không sao đem điều đó dạy bảo được cho con thần. Con của thần cũng không sao học được ở thần. Cho nên, nay đã bảy mươi tuổi đầu mà vẫn còn làm nghề đẽo bánh xe. Người xưa với những gì không thể truyền dạy đều

chết cả rồi! Cho nên cái mà nhà vua đọc đó, chỉ là cặn bã của người xưa mà thôi!" (Theo bd của NDC)

Câu: "Vì thế, Tri chẳng lìa vắng lặng" trở xuống: là nói động tĩnh là chẳng hai.

Câu: "Cho nên, việc ứng cơ hóa độ thành tựu" ứng tiếp hóa độ chúng sinh, khiến họ hướng về đường lành, sự việc ấy đã thành tựu.

Câu: "Tuy ở trong chốn hữu danh mà đồng với vô danh", Lão tử nói "Vô danh là cái khởi đầu của trời đất. Hữu danh là mẹ của muôn vật". (Đạo đức kinh, Thiên Thượng, đoạn 1). Ý cho rằng, Hữu danh là có, vô danh là không. Bậc Thánh tuy ở nơi Hữu mà đồng với vô.

Câu: "Đó là sự nhiệm mầu của lý mầu mà phàm phu lại càng cảm thấy mờ tối". Sách Nhĩ Nhã giải thích: "cố là lâu dài; di là càng tăng thêm; muội là tối tăm. Lý ấy mầu nhiệm, từ lâu đã tạo nên sự mờ tối, khó lãnh hội, chẳng phải là đến nay, đọc luận này mới phát sinh nghi ngờ.

- Nói câu hỏi riêng:

Từ Câu: "Nhưng nay người bình phẩm" trở xuống: Là đoạn hai, nói nói câu hỏi riêng, tất cả có ba câu hỏi:

a/ Hỏi về thể của trí là Hữu tri hay vô tri.

b/ Hỏi về sự soi chiếu ở cảnh là Hữu tướng hay vô tướng

c/ Hỏi về Cảnh, Trí đối đãi nhau là có thật hay không thật, là có sự hợp nhau hay không hợp nhau.

a/ Gọi là người bình phẩm tức chỉ cho mình. Chỗ nghi đối với tông chỉ cao xa của bài luận: tức là nghi ngờ bài luận của Pháp sư Tăng Triệu.

Câu: "Muốn tìm được sự khác nhau của Thánh Trí"(gồm cả Thật Trí và Quyền Trí) là tìm xem đó là Hữu tri hay là vô tri.

Câu: "Cho rằng Thật trí linh thiêng cùng tột, siêu vượt mọi số lượng, hết mực u huyền, âm thầm phù hợp với Nhất thể của Trung đạo?". Đây là Hữu tri. Vì hợp với chỗ tận cùng nơi sự soi chiếu linh diệu của Bát-nhã, tột bậc về số lượng, tột bậc nơi tâm của Thánh trí, sự linh diệu ấy có thể nhận biết tận cùng, âm thầm phù hợp với pháp tánh hay không?

Câu: "Quyền trí với tâm thể tự nhiên, linh diệu rỗng lặng, tồn tại riêng?". Vì hợp với thể tự nhiên của Bát-nhã là vô tri. Tinh diệu, nhiệm mầu, vắng lặng, chẳng đồng cảm ứng với chúng sinh chăng?

Câu: "Thế thì tên gọi của Tịch và Chiếu chỉ là Thể của Định và Tuệ". Tuy không đối tượng nào chẳng nhận biết, vì lấy Tuệ làm Thể,

nên là Tri. Còn nói về Định, thì tâm định nhận biết các pháp, gọi là định tuệ. Ở đây nói định tuệ là thể, cũng là Định của tâm sở trong mười đại địa. Tuệ dùng làm thể của Bát-nhã. Mười tâm số là: Tưởng dục, xúc Tuệ, Niệm, Tư, giải thoát, cảnh định, Thọ.

Câu: "Thì sự ứng hợp của cơ duyên mà Quyền trí đã dứt hẳn". Nếu là tự nhiên vắng lặng, rỗng thênh, không có đối tượng cảm ứng, thì đó là vô tri. Chữ cố, kinh Dịch nói: cố là bền chắc, chữ này có ba cách đọc:

- Đọc là cơ
- Đọc là kỷ
- Đọc là kì

Kinh Dịch có câu: "Biết trước được triệu chứng, từ khi mới có dấu hiệu, thì quả là thần diệu!". Lại nói: "Triệu chứng là cái dấu hiệu đầu tiên rất nhỏ của sự biến động", "cơ giả, động chi vi" thì đó đọc là cơ. Như nhân kỷ tuế? (Như hỏi người bao nhiêu tuổi) thì ở đây đọc là kỷ, nay viết là đọc theo âm kỳ. Sách Luận ngữ chép: "Chẳng vậy sao! Một lời nói mà có thể làm cho nước đây là đọc theo âm kỳ, sách Tả Truyện chú. (nhà hưng thịnh...) giải thích: cơ là gần, Quách Tượng chú giải sách Trang Tử cho, cơ là tận cùng.

Câu: "Chân tâm mầu nhiệm" trở xuống: trở lại với câu đã nói ở trước. Chân tâm của bậc Thánh đã huyền diệu, sao cho là lại có sự soi chiếu? Soi chiếu là tuệ. Lược qua, không nói về định, nếu nói đầy đủ là "chân tâm đã là mầu nhiệm, sao được cho là có tác động đến định tuệ, lấy Định Tuệ làm thể chăng?

Câu: "Nói về quyền trí ứng hợp cơ duyên hóa độ, gồm thâu cả muôn vật" trở xuống: trở lại với câu sau. Bậc Thánh đã có tâm thần diệu tịch tĩnh, thuần hòa, biểu thị qua sự ứng hợp ở thế gian, đâu được cho là có Tuệ sáng tồn tại, gặp gỡ riêng?

Câu: "Ngài là bậc đã chứng ngộ chỗ mầu nhiệm thì phải có sự chứng ngộ sâu mầu riêng, thì xin vì tôi mà giải thích. Sách Quảng Nhã giải thích: Biện là phân biệt.

b/ Từ Câu: "Người bình phẩm còn chỗ nghi là...!" trở xuống: là câu hỏi thứ hai (trong phần nói câu hỏi riêng) hỏi sự soi chiếu cảnh là hữu tướng hay vô tướng? Văn gồm hai đoạn. Trước nói rõ tri nhận biết về biến chuyển ứng hợp là có. Sau, nói về ái cái Tri nhận biết về biến chuyển là khác với vô tướng.

- Cái tri của sự nhận biết về biến chuyển, nếu là có, thì sao lại cho là Vô tri? Cái tri của sự nhận biết về biến chuyển khác với vô tướng,

nên biết là có. Phủ hội là dẫn dắt, giáo hóa chúng sinh, khế hợp với cơ duyên. Ưng cơ là ứng tiếp cơ duyên. Đổ biến là nhìn thấy, nhận biết sự biến động của cảnh ngoại.

Câu: "Nhưng tông chỉ của luận lại nói" Quyền trí vốn chẳng có cái Tri chấp giữ". Luận của Ngài chỉ cho rằng không có cái tri của sự mê lầm chấp giữ, chẳng thể dùng để nhận thức về Danh, mà chưa nói đến cái ý do đâu mà chẳng mê lầm chấp giữ?

Câu: "Cho rằng trước hết cần phải xác định chỗ ứng hợp cơ duyên để hóa độ của Thánh Trí" trở xuống: Là đoạn sau, nói về cái tri của sự nhận biết về biến chuyển khác với vô tướng. Hợp với nhận thức về không hay hợp với nhận thức về có, nhận thức về vô tướng tức là nhận thức về không. Nhận thức về biến động tức là nhận thức về có, mà nói mê lầm là gồm cả nhận thức về có.

Câu: "Nếu quán được mọi căn cơ khác nhau của chúng sinh" trở xuống: Nếu nhận thức về biến động (Căn cơ khác nhau của chúng sinh) thì là hữu tướng, chẳng phải vô tướng.

Câu: "Còn nếu chỉ soi chiếu mà không có tướng" trở xuống. Nếu cùng nhận thức về không thì chẳng thấy có chúng sinh để dẫn dắt, giáo hóa.

Câu: "Đã chẳng có căn cơ nào để hóa độ, mà có công dụng của sự ứng cơ hóa độ kia" trở xuống: đã không có căn cơ để hóa độ, dẫn dắt, sao cho rằng bậc Thánh có công năng của sự dẫn dắt giáo hóa ứng hợp?

Câu: "Xin được Ngài chỉ giáo" May mắn lại được chỉ dạy, hối là chỉ dạy.

c/ Từ Câu: "Luận chép: chẳng có cơ để ứng hợp thì không có cơ nào được ứng hợp" trở xuống: là đoạn ba, hỏi về cảnh Trí đối đãi nhau là thật hay không thật, hợp nhau hay không hợp nhau? Trước là gặp lại, sau nói câu hỏi.

- Từ câu: "Chẳng có cơ duyên để ứng" trở xuống: Là chính thức nói câu hỏi. Chẳng có cơ duyên để ứng mà không có có duyên nào là chẳng được ứng, mới chính là ứng hợp với vô, nên gọi là sự ứng hợp chân thật. Chẳng có tâm nhận vật mà không vật nào chẳng nhận ra, mới chính là nhận lấy cái không, nên gọi là sự nhận đúng nghĩa. Đây tức là có sự nhận ra, sự ứng hợp, sao lại không nhận ra, không ứng hợp?

Câu: "Nếu nói rằng sự ứng hợp đúng nghĩa chẳng phải là sự ứng cơ của phàm tình" trở xuống Nếu cho sự ứng hợp với Vô là sự ứng cơ chân thật, chẳng phải cho ứng hợp với hữu là sự ứng hợp thường tình. Sự

nhận về vô là sự nhận ra đúng nghĩa, chẳng phải cho sự nhận về Hữu là sự nhận ra thường tình. Lý cố nhiên là thế. Thường là sự ứng hợp thường tình, là mê lầm. Sự ứng hợp chân thật, sự nhận ra đúng nghĩa, là tỏ ngộ, hai nghĩa ấy vốn khác nhau, chẳng phải như luận đã nói. Luận của Ngài bản ý cũng chẳng cho sự ứng hợp chân thật, chẳng phải là sự ứng hợp của phàm tình, là Phi ứng hợp. Sự nhận ra đúng nghĩa chẳng phải là sự nhận ra của phàm tình là phi nhận ra.

Câu: “Để khỏi bị nghi hoặc nữa”: khư là trừ bỏ.

c/ Từ Câu: “Ngày bài luận ấy đến đây” trở xuống: là đoạn ba của bức Thư: tổng kết. Tường tỉnh là xem xét tường tận, đọc kỹ.

Câu: “Cũng vui vẻ lãnh hội và khen ngợi tức đạt ý của tác giả bài luận.

Câu: “Song có thể vì tông phái có những điểm khác nhau” Pháp sư Tuệ Viễn lấy pháp tánh làm tông bản, cho Tánh không chẳng phải Pháp Tánh còn Pháp sư Tăng Triệu thì cho tánh không là chân đế, hai quan điểm như thế là khác nhau.

Câu: “Tôi có đưa cho các vị đồng học cùng xem qua”. Ban là ban cho, đưa cho. Sách Nhĩ Nhã chép: xem xét, “cấp cho đều khắp”. Hữu hoài tức là người có hoài bão dốc lý giải tỏ ngộ.

Câu: “Cũng có nhiều vị khen ngợi”

Nghĩa là có nhiều người đã tỏ ra đồng tình trong khi đọc qua bài luận.

Câu: “Chỉ tiếc là không được hội kiến Ngài”. Tức khen ngợi trong khi tiếp cận với tác phẩm của Pháp sư Tăng Triệu, cho rằng thật đáng giận vì chẳng được hội kiến. Thời ấy mọi người đều biết về các bài luận của Pháp sư Tăng Triệu. Mà viết như thế là mượn việc xưa để khen ngợi. Sách sử ký có đoạn chép: “Người đất Thục là Dương Đắc Ý, làm quan coi về việc nuôi dưỡng đàn chó săn của vua, hầu vua. Vua đang đọc bài “Tử Hư Phú”, khen rằng: “Tiếc là chẳng được gặp mặt người này!”. Đắc ý tâu: “Trong thôn của thần có Tư Mà Tương Như mọi người bảo ông ta là tác giả bài phú này.” Vua kinh ngạc, bèn cho vời Tương Như đến hỏi. Tương Như thưa: đúng là của thần làm ra. Nhưng đó mới chỉ là sự việc của chư hầu, chưa đủ để xem. Xin vì thiên tử viết bài Phú “Du Lạp”, Phú làm xong, tâu lên, vua hết sức vui vẻ, thích thú”. Nay nói nhiều người khen ngợi tác phẩm của Pháp sư Tăng Triệu cũng như Hán Vũ đế đọc Tử Hư Phú.

Trả lời thư của Lưu Di Dân:

Bài Luận có ba chương, phần dưới đây là chương ba, Pháp sư

Tăng Triệu đáp lại, giải thích về những câu hỏi của Lưu Di Dân.

Thư đáp cũng gồm ba phần:

a/ Bày tỏ lời thăm hỏi.

b/ Chính thức đáp lại các câu hỏi.

c/ Tổng kết.

a) Bày tỏ lời thăm hỏi: Trong phần này có hai đoạn: trước nói tóm lược, sau nói rộng. Sỡ dĩ như thế là vì, người xưa viết thư đều có sự lặp lại nhiều lần, trước nói tóm tắt, sau bàn rộng, thường là như vậy.

- Từ Câu: "Bất diện tại tích, đình tưởng dụng lao" trở xuống: phần đầu nói bày lời thăm hỏi. Nay nói: "Từ lâu nay chưa từng được gặp nhau". Lời này xuất xứ từ kinh Duy-ma (bản cũ). Kinh chép: "Trưởng giả Duy-ma-cật nói với Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi: Từ trước nay chưa từng được gặp nhau, phiền Ngài đến để được gặp nhau". Ý nói là từ trước tới nay chưa từng gặp mặt nhau. Đã chưa từng đối diện, nên "đình tượng dụng lao" (tâm tư luôn hết lòng chờ đợi, trông ngóng) Đình là chờ đợi. Dụng là dùng lấy, cho là. "Mở thư ra xem thì lòng vui mừng như được đối diện". Tức xem thử và những câu hỏi thì hết sức vui mừng như được đối mặt trong chốc lát.

Câu: "Gió thu đến thật đúng lúc" trở xuống. Sách Nhĩ Nhã giải thích: "Lương phong là gió từ phương Bắc. Nói thế là theo phương hướng mà gọi, còn gọi theo mùa thì là gió thu. Giới là đến, giai là tốt đẹp.

Câu: "Hình tướng ăn mặc tuy khác, mà sự mong đạt về lẽ huyền diệu thì là một" trở xuống: là phần thư bàn rộng. Một tăng một tục nên gọi là "hình tướng bên ngoài tuy khác". Thân tuy có khác, nhưng hướng mong muốn của tâm thì giống nhau. Có bản chép chữ kỳ này.

Câu: "Sông núi tuy xa cách diệu vợi, mà ự khế hợp về diệu lý thì gần". Một Nam một Bắc nên nói là núi sông xa tít. Miễn là xa vời. Nơi chốn tuy xa cách, nhưng sự khế hợp về lý mầu thì gần gũi. Khế là khắc vào gỗ, dụ cho lý xứng hợp.

Câu: "Do đấy, trông ngóng nơi đường đi để luôn tưởng nhớ, nỗi lòng như được gởi gắm!": vì sự mong ước nơi tâm là một, sự khế hợp về lý mầu thì gần, nên trông nhìn nơi đường lộ luôn gởi gắm nỗi lòng ở nơi Lưu công (Lưu Di Dân).

Câu: "Ngài đã được toại chí với sự ẩn dật theo nẻo chính, siêu vượt thế tục một cách tốt đẹp"

Kinh Dịch có quẻ Độn, Độn có Gia Độn (Hào 5, chương), Phì Độn (Hào trên cùng Dương). Ở đây nói Gia Độn (trốn mà theo điều chính), Gia là tốt, lành. Độn là lánh ẩn. Sách Tử Lâm chép: "Độn là lẫn trốn".

Lưu Di Dân vốn có tâm ý ẩn dật, nay đã được toại chí. Siêu vượt hơn kẻ thế tục, nên nói là tốt đẹp.

Câu: "Độc điều sự ngoại, hoan túc phương thốn" (riêng mình vắng lặng, gác bỏ mọi việc đời tâm hồn lúc nào cũng vui thích) Điềm là vắng lặng. Nghĩa là cư trú nơi chốn núi rừng, gác bỏ mọi việc đời, trong lòng luôn vui thích. Phương thốn là tâm.

Câu: "Mỗi khi tụ tập để bàn bạc, sao lại chẳng đạt tới chỗ cao xa". Mỗi khi có sự tụ hội đông đảo để luận bàn đều đạt tới chỗ sâu xa. Sách "Cổ hiền Giới Tử Thư" chép: "Ngày trước, khi ngồi hầu với Tiên đế, có ba vị Trưởng sử, cùng đến quây quần bên chỗ vua ngự. Vua hỏi họ làm quan lớn như vậy, phải nên trong sạch, phải nên thận trọng giữ mình, phải nên siêng năng, trong ba cái ấy thì lo nhất là cái nào chẳng thể xử trị được? Rồi cùng đi với vua. Vua hỏi "ta ắt là bất đắc dĩ mà đi, đối với ba điều ấy thì trước hết cho điều gì là gốc? Thưa: Thận trọng, giữ mình chính là gốc. Phàm trong sạch đâu cần phải thận trọng giữ mình, nhưng thận trọng giữ mình thì chẳng thể không trong sạch, v.v... cũng như người nhân từ tất có dũng lực, nhưng kẻ dũng không cần có nhân từ. Vua nói: Khanh thử nói lên những người thận trọng giữ mình gần đây nhất là ai, bèn nêu ra vài vị. Vua bảo: Những người khanh nói ấy cũng là người thận trọng, giữ mình, nhưng trong thiên hạ, người thận trọng giữ mình tột bậc chính là Nguyễn Tự Tông (Nguyễn Tịch 210-263 TL). Mỗi khi nói năng luận bàn với người khác, thì lời nói luôn đạt tới chỗ cao xa, không hề nói lời xấu tốt về người vật" Nay tác giả dùng chữ, có ý nhắc lại việc ấy.

Câu: "Ví như sự ngâm vịnh thi ca nơi rừng trúc, sự cao thượng thật đã tột đỉnh)

Đời Tấn, bảy vị là Kê Khang, Nguyến Tịch, Nguyễn Hàm, Sơn Đào, Vương Nhung, Hướng Tú, Lưu Linh, tại rừng Trúc ở Sơn Dương, cùng sống ẩn dật, chẳng màng chuyện thế sự, chí hướng cao thượng, nay ý nói Lưu Di Dân cũng giống như thế.

Câu: "Sự thanh nhàn thỏa thích, xin tự gìn giữ quý trọng". Tức sự thanh nhàn được thực hiện tùy thích, không có kỳ hạn, mong tự giữ gìn quý trọng lấy bản thân.

Câu: "Mong các vị tăng sĩ nơi non cao bình yên, tăng tục điều thuận hợp, tốt đẹp".

Thời ấy, Pháp sư Tuệ Viễn trụ trì ngôi chùa trên núi, đồ chúng có đến bảy trăm, nay nói về đồ chúng ấy. Sách Nhĩ Nhã giải thích: Dạng là lo, phong tục thông hợp, nhưng lo về bệnh tật. Phần truyện của kinh

Dịch viết: "Đời Thượng cổ, lo sợ loài "Dạng trùng" ăn cả tim mình, nên gặp nhau thường chép: không bị loài dạng trùng làm hại chứ? (không việc gì chứ?= Vô dạng) Đạo tức là tăng chúng. Tục tức là cư sĩ tại gia. Bấy giờ, có mấy vị danh sĩ cùng với Lưu Di Dân ẩn cư nơi đạo tràng của Pháp sư Tuệ Viễn, chữ người thế tục là chỉ cho các vị ấy.

Câu: "Nhờ nơi uy đức vốn có của Pháp sư Tuệ Viễn nên được yên vui"

Pháp sư Tăng Triệu tuổi nhỏ, còn Pháp sư Tuệ Viễn là hàng tôn túc cao niên, Nam Bắc cách trở, hai nước lại chẳng đồng, chưa hề gặp mặt, chỉ từ nơi xa mà khâm phục, quý kính, nên viết là nhờ uy đức vốn có mà mình luôn được yên vui.

Câu: "Tuy chưa được thọ nhận sự chỉ giáo, nhưng rất khâm phục uy đức thanh cao"

Pháp sư Tuệ Viễn là đệ tử Pháp sư Đạo An, uy danh nổi tiếng một đời. Sách cao Tăng Truyện chép: "Thích Huệ Viễn ở nơi Lư Sơn, tu tập phát huy giáo pháp hữu tông, hàng học sĩ trong thiên hạ đều tìm đến tham vấn để có sự dung hợp." Nay Pháp sư Tăng Triệu, cũng từ xa kính lễ. Tuy chưa hề hân hạnh được sự chỉ giáo, nhưng cũng khâm phục Pháp sư Tuệ Viễn là bậc đức hạnh thanh cao. Phục ưng là cả ngực bụng áp sát đất, ý nói hết sức khâm phục. Bẩm là thọ nhận. Cao quỹ là sự hành hóa cao thượng, trong sạch.

Câu: "Hết lòng mong đợi, trải qua bao ngày tháng" từ lâu nay thường trông mong, chờ đợi.

Câu: "Bậc trưởng thượng đã quá tuổi sáu mươi) trở xuống: Khen ngợi đức độ của Pháp sư Tuệ Viễn. Do từ sáu mươi tuổi trở lên đã là tuỏii già, thần khí an tĩnh, càng thêm uy nghiêm.

Câu: "Chỉ dạy đồ chúng nơi núi sâu, tấm lòng vì đạo pháp thật bao la!" chỉ dạy đồ chúng nơi chốn núi sâu. Bão nhất là tấm lòng gắn bó với đạo pháp. Lão Tử nói: "Cho hồn phách thuần nhất, không rời đạo được chăng?". (Đạo đức kinh, chương 10, theo bd của NHL). Lại nói: "Ít thì sẽ được thêm, nhiều thì sẽ hóa mê. Vì vậy mà bậc Thánh ôm giữ lấy đạo, làm phép tắc cho thiên hạ. (ĐĐK chương 22 theo bd của DHL). Nay tác giả mượn dùng từ ngữ ấy (bão nhất).

Câu: "Xa gần đều kính mến, khen ngợi): Hà là xa, nhĩ là gần.

Câu: "Còn gì đẹp đẽ như thế!". Tức không sự tốt đẹp nào so sánh được.

Câu: "Mỗi khi hướng về chân trời xa, tâm tưởng cũng vọng theo, như cái mênh mông của bầu trời". Tức cho rằng mình mỗi lần hướng về

chân trời đông nam phủ khắp, tâm tưởng cũng theo đó mà ngưỡng vọng về Pháp sư Tuệ Viễn. Pháp sư Huệ Viễn đạo đức cao xa, giống như đỉnh cao của ngọn Vân Tiêu, cũng như bầu trời cao, như bờ bến tận cùng. Cũng có thể chỉ thẳng cho chân trời tận cùng nơi bầu trời Đông nam kia. Về chứ Tý sách Nhĩ Nhã giải thích: Tý là che chở.

Câu: "Không sao tả hết nổi lòng quý kính, sự thở than cứ chồng chất!". Tức không chất lấy gì để diễn tả hết sự quý kính, ngưỡng mộ, nên sự than thở càng thêm chồng chất. Lương là tin thật.

Câu: "Ngài suốt ngày được đối diện với bậc tôn đức" trở xuống: Nghĩa là Lưu Di Dân luôn đối diện với Pháp sư Tuệ Viễn nên thường có được sự vui thích.

Câu: "Còn như đại chúng này" chỉ cho đồ chúng của Pháp sư La-thập ở kinh đô nhà Hậu Tần. Thời bấy giờ, số đồ chúng tham gia việc phiên dịch kinh điển có tới ba ngàn vị. Như nghi là luôn thích nghi một cách tốt đẹp.

Câu: "Vua tần bản tánh vốn đạo đức". Đây là vua nhà Hậu Tần vốn Diêu Hưng, tác giả khen ngợi đạo đức của vua Diêu Hưng. Về hai chữ đạo đức, Đại sư Đạo Kinh nói: "Những bậc lãnh đạo, quan trọng hầu hết đều lấy đó làm khuôn phép, chẳng thể giải thích một cách tinh tường". Sách Thích Danh chép: đạo là dẫn dắt. Do vậy mới dẫn dắt khắp muôn vật. Sách Thuyết Văn nói: Đức là điều thích hợp, đạt được. Bên ngoài thì thích hợp với mọi người, bên trong thì thích hợp với bản thân mình. Nay cho lý tự nhiên là Đạo. Người có khả năng thực hiện tức là Đức. Lấy gì để làm sáng tỏ. Lão Tử nói: "có một hỗn độn mà thành trước cả trời đất. Nó yên lặng (vô thanh) trống không (vô hình), đứng một mình mà không thay đổi, vận hành khắp vũ trụ mà không ngừng, có thể coi nó là mẹ của muôn vật trong thiên hạ. Ta không biết tên nó là gì, tạm đặt tên nó là Đạo" (Đạo đức kinh, chương 25 theobd của NHL). Lại nói: "Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là Đạo mãi mãi bất biến. Tên mà có thể đặt ra để gọi nó là (đạo) thì không phải là tên vĩnh cửu bất biến" (ĐĐK, chương 1, sđđ). Đó là nói về đạo. Lại chép"Tuy sinh dưỡng muôn vật mà không chiếm cho mình, làm mà không cậy công, để cho muôn vật lớn lên mà mình không làm chủ, như vậy là Đức huyền diệu" (ĐĐK, chương 51). Lại cho rằng: "Người có đức cao thì thuận theo tự nhiên, không có ý cầu đức, cho nên có đức. Người có đức chấp thì có ý cầu đức cho nên không có đức" (ĐĐK, chương 38, sđđ). Đó là nói về đức. Nay tác giả trước là khen ngợi "Tánh đạo" của vua Tần, sau đó mới khen ngợi nhà vua là bậc hữu đức. Tư Mã Bưu nói:

"Tánh là cái gốc của con người". Sách "Sái Ung Khuyến Học" giải thích: "Tánh là gốc của tâm"

Chữ Thiên cơ là cơ tâm tức sự ứng hợp biến đổi khéo léo trong tâm. Trang Tử nói: "Thị dục càng sâu thì thiên cơ càng cạn. Nay cho rằng vua Tần là bậc có thiên cơ sâu rộng nên vượt hơn hẳn hàng phàm tục.

Câu: "Cùng với Tam bảo tạo thành lũy hào sâu" trở xuống là khen ngợi về đức độ của vua Tần. Cùng với ba ngôi báu làm thành lũy hào sâu, lấy việc mở mang đạo pháp làm sự nghiệp

Câu: "Do đó, nên hàng tăng sĩ tài giỏi ở các nước khác, từ các chốn xa xôi tìm đến". Do vua Tần là vị vua có đức độ nên hàng tăng sĩ tài giỏi nơi các nước khác, bèn từ những chốn xa xôi tìm đến. (Cảnh tượng như núi Linh Thứu, như tụ hội nơi đất này).

Câu: "Phật ở nơi núi Linh Thứu giảng nói đạo pháp, nay cho rằng cảnh tượng ấy đã tụ hội ở đây.

Câu: "Tăng sĩ pháp Lãnh từu nơi xa đem về" trở xuống: Đương thời có vị Tăng sĩ, tên là Pháp Lãnh, sang Tây Vực trở về mang theo một số kinh điển Đại thừa như Hoa Nghiêm,v.v... Nay nói việc đi tới các chốn xa ở các nước khác, tìm được những bộ kinh Đại thừa, cùng với ngàn năm về sau là cầu đường vững chắc của Tam bảo. Lương là cầu cống, đường sá.

Câu: "Thỉnh được một vị Thiền sư của Đại thừa": tức Đại sư Phật-đà-bạt-đà-la (359-429). Vị này là người học rộng, nghiên cứu và hiểu sâu kinh Hoa Nghiêm, thường thực hành Thiền quán. Thời ấy, các Đại sư Trung Hoa như Tuệ Quán, Tuệ Nghiêm, v.v... đều đến Tây Vực, ở đấy thỉnh được một Đại đức trở về nước với đoàn. Vị Đại đức ở nước đó giỏi biện luận, bình phẩm thơ văn, hẳn là Đại sư Phật-đà-bạt-đà-la, bèn cùng trở về Trung Hoa. Đây cũng chính là thời gian Pháp sư La-thập đến Trường An. Phong độ cũng như sự hành trì thiền quán của Đại sư Phật-đà-bạt-đà-la vốn cao xa thâm diệu. Phật-đà-bạt-đà-la nói với Pháp sư La-thập: "Lược xem chỗ dịch thuật của Ngài, ý tưởng không có gì khác lạ lắm, vậy nhờ vào đâu mà được nổi tiếng?". Pháp sư La-thập đáp: "do tôi vốn giả cả suy yếu nên được tăng chúng suy tôn, chứ đâu phải có tài đức mà được xưng tụng như vậy!" Đại sư Phật-đà-la do đó nói với các môn đồ của pháp sư La-thập: "Tôi xem qua nước này, từ khi có nhiều lượt thuyền bè ngoại quốc ra vào, người dân ở đây hầu như ưa phô bày tiếng nước ngoài!"

Đại sư lần lượt cùng một số vị tăng khác cho là nói chuyện khác

lạ để mê hoặc mọi người, bèn tập hợp tăng chúng đề nghị trục xuất. Đại sư Phật-đà-bạt-la nói: "Thân tôi như cánh bèo giạt, đi hay ở quá dễ dàng, chỉ có hoài bão là chưa được dịp phát huy, nên lấy làm!". Bèn ra cửa ô Lam Điền, đi về hướng Nam, tới kinh Châu. Pháp sư Tuệ Viễn ở Lư Sơn cho người đón rước, mời về núi, lo công việc dịch kinh điển về Thiền. Pháp sư Tuệ Viễn theo Đại sư Phật-đà để thọ nhận thiền pháp, bèn viết thư gởi về Trường An, giải bày sự việc bị trục xuất của Đại sư tu thiền, cho rằng lời nói ấy có phần đúng, chẳng phải hạng người quái dị, cũng chẳng phải bày chuyện khác lạ để mê hoặc đại chúng. Sau này. Đại sư Phật-đà-bạt-đà-la lại đi xuống kinh đô nhà Lưu Tống, dịch kinh Hoa Nghiêm, tức là bản dịch kinh Hoa Nghiêm hiện nay (Bản dịch này gồm sáu mươi quyển, bản dịch đầy đủ về kinh Hoa Nghiêm do Đại sư Thật-xoa-nan-đà thực hiện, gồm tám mươi quyển, dịch vào đời Đường, chắc là sau thời đại của tác giả Triệu Luận). Nay tác giả Tăng Triệu nói về Đại sư Phật-đà-bạt-đà-la là thời gian đại sư còn ở Trường An.

Câu: "Một vị Pháp sư thông hiểu ba tạng" tức là Đại sư Phất-nhã-đa-la. Sách Cao Tăng Truyện chép: "Đại sư Phất-nhã-đa-la dịch Luật Thập tụng, ba phần được hai thì qua đời, đại sư Đàm-ma-lưu-chi dịch tiếp." Dùng chữ "Tam Tạng" là chỉ cho sự việc Đại sư Đa-la lúc sinh thời. Lại nữa đây cũng có thể là đại sư Đàm-ma-lưu-chi. Lấy gì để chứng minh?. Lấy câu viết cho là "gốc ngọn đều tinh tường" tức là việc dịch luật đã hoàn tất, nên biết được. Mà cũng có thể là Đại sư Phật-đà-da-xá dịch Luật Tứ Phần. Lấy gì để làm sáng tỏ? Phật-đà-da-xá đến Trường An, Vua Tần thỉnh Đại sư dịch Luật Tứ Phần. Da-xá nói: "không có bản chữ Phạm! Chỉ đọc lại văn mà thôi!" Bắt đầu sai người chép, vua Tần ngờ Đại sư quên, bỏ sót, nên khiến Da Xá đọc lại gốc của các phương thuốc trị bệnh, có tới mấy muôn lời. Sáng hôm sau, Đại sư Da-xá thực hiện việc đọc thuộc lòng kia, không sót một chữ. Vua mới thỉnh đại sư đọc cho bản chữ Phạm của Luật Tứ Phần, sai người chép lại, sau đó mới phiên dịch.

Câu: "Hai vị pháp sư chuyên về Tỳ Bà Sa", tức Đại sư Đàm-ma-quật-đa (và Đàm-ma-da-xá". Đại sư Đạo Tiêu, trong bài tựa của bản dịch "Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm luận" chép: "Năm thứ chín niên hiệu Hoằng Thỉ, Đại sư Đàm-ma-quật-đa và Đàm-ma-da-xá vâng mệnh vua viết lại bản tiếng Phạm, đến năm thứ mười thì công việc của hai vị coi như tạm xong. Có thể đưa ra bản tiếng Phạm. Nhưng do sự lãnh hội về một số việc chưa thống nhất, sợ chưa hoàn hảo, đến năm thứ mười sáu thì mới quen dần ngôn ngữ người Tần, có thể tự làm việc phiên dịch,

sau đó mới chép ra” mà Pháp sư La-thập mất vào niên hiệu Hoằng Thỉ thứ 11. Nay tác giả Tăng Triệu viết thư đáp này là việc lúc Pháp sư La-thập còn sống. Chính thức nghi là “xuất Phạm bản”, chưa nói là phiên dịch, vậy biết rõ sự việc là vào niên hiệu Hoằng Thỉ thứ chín.

Câu: “Pháp sư La-thập trụ chùa Đại Thạch” trở xuống: Tức nói như trước, các vị cùng Pháp sư La-thập dịch các bản kinh mới.

Câu: “Kho tàng giáo pháp sâu xa, rộng lớn” trở xuống uyên khoáng là sâu xa rộng lớn, vì kinh luận ngày một nhiều, nên gọi là có những giáo pháp khác lạ, chưa hề được nghe.

Câu: “Sớm tối không hề biếng trễ”. Sách Mao Thi có câu: “Sớm tối không hề biếng trễ, để phụng sự một người, người ấy là thiên tử”. Phỉ là chẳng hề, giải là biếng nhác.

Câu: “Ôn hòa, chỉnh tề”. Ung ung là hòa hoãn ôn hòa, nhưng chữ Ung cùng với chữ ung nghĩa như nhau, tức là hòa, Kinh Thư nói: “Đạt đến sự vui vẻ hòa hợp” cũng là nghĩa Hòa. Sách Nhĩ Nhã thì viết chữ Ung, Túc là chỉnh tề.

Câu: “Gốc ngọn đều tinh tường như thấy lại lúc mới chế ra giới luật). Bản tiếng Phạm của luật đầy đủ, giống như buổi đầu Phật chế ra giới luật.

Câu: “Thời vấn trung sự, phát ngôn tân kỳ” (Luôn hỏi về việc ấy, ngôn ngữ bày tỏ thật mới lạ): Thường hay hỏi về việc nọ, ngôn ngữ kỳ lạ.

Câu: “Nhiều người tham dự, thực hiện việc tốt đẹp”, ổi là đông, nhiều, tức là số lượng tham dự, khéo thực hiện được sự việc dịch thuật.

Câu: “Riêng mình chẳng thấy được sự tụ hội ở tinh xá Kỳ-hoàn thời Đức Phật Thích-ca” trở xuống: Tự là riêng tự mình. Riêng chẳng thấy sự tụ hội đông đúc của tịnh xá Kỳ-hoàn, nên buồn giận, ngoài ra không hề buồn giận gì cả. Sách “Tự Lâm” giải thích: Tự là từ đó, theo đó.

Câu: “Mà buồn giận vì chẳng được cùng với bậc quân tử thanh cao hơn người đồng tụ hội nơi đạo tràng kia”. Tức là chẳng được cùng với Lưu Di Dân đồng ở nơi nhóm họp ấy, nên lấy làm buồn giận.

Câu: “Thượng nhân đạo sinh mới ghé ở đây” trở xuống: chỉ cho Đại sư Trúc Đạo Sinh. Sổ niên là hơn ba năm trở lên. Ngôn thoại, sách Mao Thi có câu: “chỉ có bậc triết nhân bảo ban, gọi là Thoại ngôn.” Sách Cổ Huấn nói: “Thoại ngôn là sự khéo nói của người xưa.” Sách thuyết văn có câu: “Hội hợp khéo nói”. Tức là Đại sư Đạo Sinh, trong thời gian nói năng trò chuyện, thường khen ngợi Lưu Di Dân.

Câu: "Giữa đường trở về nam, ngài sẽ được gặp mặt nhau": Thư thăm hỏi nên cứ buồn chán chẳng biết nói gì, gần đây lại chưa được gặp gỡ.

Câu: "Gần đây lại không được thư thăm hỏi nên có hơi chán nản, sầu muộn không vui."

Câu: "Đến khi đạo nhân Uy đến, có được tập kinh Niệm Phật Tam muội của Ngài" trở xuống.

Tác giả cho tựa như Lưu Di Dân gởi đi, Pháp sư Tuệ Viễn soạn "Niệm Phật Tam-muội kinh" và lời tựa, Lưu Di Dân cùng nhiều người nữa họa lại. Nay tác giả Tăng Triệu nói về việc ấy. Xem lại nơi toàn tập tác phẩm của Pháp sư Tuệ Viễn chỉ thấy có bài tựa của tập "Niệm Phật Tam-muội kinh", không có tập và phần họa, như vậy là sự thu thập chưa nghiêm túc. Bài tựa có đoạn: "Hễ gọi là Tam-muội, thì tư duy tịch tĩnh, chuyên nhất. Tư duy chuyên nhất thì chí hướng cũng tập trung về một mối, không bị nhiễu loạn. Tư tưởng vắng lặng thì thần khí rỗng sáng. Khí rỗng lặng thì khí an nhiên tỏa chiếu. Thần sáng tỏ thì mọi nẻo u huyền chẳng có gì không thấu suốt. Hai cái ấy chính là sự phù hợp với sự mầu nhiệm của tự nhiên. Hợp nhất mà dẫn tới diệu dụng".

Câu: "Việc sáng tác ấy, cảm hứng và sự diễn đạt đã cao". Hứng là dụ cho sự hứng khởi. Ký là ý tưởng được gởi gắm. Bài Tựa của tập Tử Hạ Thi có đoạn: "Thi có sáu nghĩa". Một là Phong, hai là Phú, ba là Tỷ, bốn là Hứng, năm là Nhã, sáu là Tụng. Nay nói Hứng tức là Hứng ở nghĩa này. Còn ký tức là Tỷ. Có bản chép là Áo ký là không đúng.

Câu: "Ngôn từ rất thanh nhã, uyển chuyển" là ngôn từ thanh nhã, thuận hợp đẹp đẽ.

Câu: "Những người sành về văn chương đều khen ngợi) Tức những người thưởng thức thơ văn đều khen ngợi." (của cõi huyền diệu)

Câu: "Có thể xem đó là sự dạo bước đến cửa ngõ của bậc Thánh, gõ vang lên âm thanh Tập "Niệm Phật Tam muội kinh" ấy, có thể cho là đã dạo đến cửa ngõ của bậc Thánh, đập gõ xướng lên âm thanh của tông chỉ mầu nhiệm.

Câu: "Do đó mà thực hành theo còn ít) Lạ là những người do đó mà thực hành theo còn ít.

Câu: "Pháp sư La-thập, vào năm Ngọ dịch xong kinh Duy-ma). Năm thứ Tám, niên hiệu Hoằng Thỉ (Tây Lịch 406) thuộc năm Ngọ.

Câu: "Điều ký thành ngôn" (Về những điều được nghi, ngôn từ rất chân thật) sự nghi chép, ngôn từ rất chân thật.

Câu: "Về nghĩa thì vâng theo nơi gốc" tức là vâng theo ý của

Pháp sư La-thập.

Câu: “Lời hỏi uyển chuyển sâu kín, nói lên chỗ quan trọng, thật khõ tìm người đất Dĩnh” tức lời văn trong các câu hỏi uyển chuyển, nói ra những điểm rất quan trọng, thật khó đáp lại. Về chữ Dĩnh nhân, sách Nam Hoa Kinh của Trang Tử, phần Tạp Thiên, chương Từ vô Quỷ có đoạn nói về “người đất Dĩnh”, Dĩnh nhân với việc bôi trét đất bùn vào đầu mũi và “Tượng Thạch” (người thợ giỏi của thời xưa) dùng rìu để gọt bỏ một cách tài tình v.v... Nay tác giả Tăng Triệu dùng chữ “Dĩnh nhân” (dụ cho sự tri kỷ) để dụ cho những câu hỏi của Lưu Di Dân giống như việc của “Tưởng Thạch”, còn việc đáp lại lời của mình thì giống như trường hợp “Dĩnh nhân”. Hỏi thì có thể được mà đáp thì khó.

Câu: “Bần đạo tư bất quan vi, kiêm chuyết ư Triệu ngữ” (Chỗ tư duy của bần đạo chẳng đạt tới chỗ mầu nhiệm, lại thêm ngôn từ thì vụng về). Tức sự suy nghĩ chẳng đạt đến chỗ sâu xa mầu nhiệm, mà ngôn từ mình sử dụng chẳng phải là đã điêu luyện tài hoa. Sách Tiểu Nhã giải thích: Quan là đạt đến, vi là không

Câu: “Vả chăng lý mầu tột cùng thì chẳng thể nói bày) trở xuống: là lý mầu tột cùng thì chẳng thể nói ra, tức pháp môn không hai. Như Pháp sư La-thập và Pháp sư Phật-đà-da-xá ở cung của vua Tần. Vua Tần hỏi về nghĩa Thật tướng, hai vị đều nhìn nhau mà không trả lời.

Câu: “Dù nói nhiều lời không dứt”

Vân là nói ra, dĩ là dừng lại. Tuy là nói nhiều mà không có chỗ nào được luận bàn, giải thích cả.

Câu: “Nay tôi đánh bạo...” là lời nói khiêm tốn: không rõ sự việc quan trọng hay bình thường mà cứ nói bày.

b) Chính thức đáp các câu hỏi:

- Từ Câu: “Thư viết: Nói chân tâm của bậc Thánh thanh tịnh, thật trí chứng đạt lý tột cùng thì đồng với không” trở xuống: là phần thứ hai trong bài “đáp lại thư của Lưu Di Dân”, Pháp sư Tăng Triệu chính thức đáp lại các câu hỏi. Văn phần này gồm hai đoạn:

a/ Đáp chung.

b/ Đáp riêng từ câu hỏi.

a- Đáp chung: Câu: “Nếu lấy điều này làm chỗ tâm đắc, thì nên quên lời nói bên ngoài mà đạt được ý nghĩa bên trong” trở xuống: Lý đã sâu xa, huyền diệu, quên lời thì trong tâm mới tự đạt được chỗ chẳng thể luận bàn.

Câu: “Thì đâu còn theo sự khác nhau của phàm tình.” trở xuống: Hà túc là đâu được, đâu còn. Theo “Hiếu kinh” thì chữ “Hà túc” cũng

như hà năng (đâu thể). Lòng người thì cho sự cạn cợt, mà lý cùng tột thì sâu xa, đâu thể đem chỗ cạn cợt mà tìm lý mầu cao xa được!

b- Từ Câu: "Thư viết người bình phẩm cho rằng, nói sự linh diệu tột cùng, siêu vượt mọi nẻo số lượng, hết mực u huyền, âm thầm phù hợp..." trở xuống: là đoạn hai, đáp riêng về ba câu hỏi nói ở trước. Tức là ba câu hỏi.

- Thể của Trí là Hữu tri hay vô tri?

- Sự soi chiếu cảnh là Hữu tướng hay vô tướng.

- Cảnh, Trí đối đãi nhau...

- Nay đáp lại câu hỏi 1: Thể của trí là Hữu tri hay vô Tri? Văn trong phần đáp này gồm bốn đoạn:

Chính thức đáp câu hỏi.

Giải thích về chân tâm của bậc Thánh.

Bác bỏ về chỗ cho là đúng.

Cật vấn về chỗ chấp sai lầm.

Tuy có bốn đoạn như thế nhưng vẫn có điểm chung là trả lời câu hỏi. Ở đây, trước hết là lặp lại lời đã nói ở trước.

1- Câu: "Ý nói hết mực mầu nhiệm, âm thầm phù hợp, thì chẳng thể lấy Định, tuệ làm tên gọi" "Hết mực mầu nhiệm, âm thầm phù hợp" đây là tâm của Bát-nhã là một tướng, chẳng hai, sao có thể nói ở trong đó có hai tên gọi Định, tuệ?

Câu: "Ý cho rằng linh diệu rỗng lặng, vô tướng riêng tồn tại, cho nên nói sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh chấm dứt": Đây là tâm của Bát-nhã, không có gì chẳng soi chiếu, làm sao có thể cho là chẳng ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh?

Câu: "Do chẳng rõ hai lời nói tuy khác mà diệu dụng thường là một" "Hết mực mầu nhiệm, âm thầm phù hợp" là một lời "Rỗng lặng mầu nhiệm vô tướng tồn tại độc lập". Là một lời, một là động, một là tĩnh. Theo nẻo "ngã kiến" thì thấy động tĩnh có sự khác nhau. Còn ở chân tâm của bậc Thánh thì động tĩnh chẳng hai.

2- Từ Câu: "Vì sao? Hễ sự soi chiếu lặng lẽ, nhiệm mầu của Thánh Trí" trở xuống: Là đoạn hai giải thích về chân tâm của bậc Thánh, giải thích về chân tâm của bậc Thánh tức là nhằm giải thích rõ câu đáp ở trước. Văn đoạn này chia làm hai: trước là chia ra, chia ra để giải thích Thánh tâm, chia ra để giải thích hai ý. Sau là "Hợp lại", hợp lại biện giải về tâm Thánh, hợp lại để giải thích hai ý.

Nay trước là giải thích về tâm Thánh, sau đó mới giải thích: "Hết mực mầu nhiệm, âm thầm phù hợp, chẳng thể lấy Định, Tuệ làm tên

gọi” Huyền tâm là tâm hợp với lý huyền diệu. Mặc chiếu là sự soi chiếu tiềm ẩn về nẻo u ẩn mầu nhiệm. Tột cùng của lý thì đồng với không, tức là nhận thức về lý mầu của không, Vô, thì đồng với vô, đồng với vô nên là cùng tận.

Câu: “Đã nói là đồng thì không có chỗ nào mà chẳng đạt tới chỗ cùng tận”, đã đồng với vô tức là Trí cùng tận, không có nghĩa của sự cùng tận.

Câu: “Đâu có cái diệu lý tột đồng với rỗng lặng mà có hai tên gọi Định, tuệ”, đã đồng với lý mầu vắng lặng, không, gọi đó là cùng cực, thì sao có thể đối với trí tận cùng ấy lại còn có hai tên gọi Định Tuệ?

Câu: “Nếu hai tên gọi định tuệ chẳng phải ở ngoài sự đồng mà gượng đặt tên gọi”: Tức nói hai tên gọi ấy là đồng với tên gọi bên ngoài của Trí không cùng tận, chẳng liên quan tới Thể của Trí cùng tận.

Câu: “Nếu hai tên gọi Định tuệ cũng từ trong sự đồng thì cái gọi là có ấy chẳng phải đồng”. Nếu hai tên gọi Định tuệ phát sinh ở chỗ đồng với bên trong của trí không cùng tận, thì cái có ở hai tên gọi ấy, tức chẳng phải đồng với cái không ở trí.

Câu: “Nếu ở ngoài sự đồng mà gượng đặt hai tên gọi Định tuệ...” Nếu hai tên gọi Định tuệ phát sinh ở chỗ đồng với không, bên ngoài Trí, thì hai tên gọi ấy chẳng liên quan đến trí, ngã ở đây là trí.

Câu: “Lại nữa, Thánh trí vắng lặng, mầu nhiệm, dứt bặt với mọi cảnh giới thường tình” trở xuống: giải thích câu trước: “rỗng lặng linh diệu, vô tướng tồn tại độc lập, chẳng thể nói sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh đã dứt”. Hư vi là vắng lặng vi diệu. Thường cảnh tức cảnh giới của người thường. Tâm trí của bậc Thánh chẳng đồng nên gọi là “Hoàn toàn dứt bặt”.

Câu: “Không có cơ duyên nào chẳng ứng hợp, sự ứng hợp ấy không chỗ nào chẳng thông đạt”, có cảm đều ứng, nên chẳng có gì không ứng hợp. Có hợp thì thông đạt, nên không chỗ nào chẳng thông đạt.

Câu: “Sự mầu nhiệm của Thánh Trí âm thầm, linh động, nên diệu dụng của quyền trí thường là như thế”. Minh cơ là cái thần diệu ở trong tâm. Cái tâm thần diệu ấy với diệu dụng tiềm ẩn, linh động, chẳng phải tốn công sức. Sách Mao Trường Thi Truyện giải thích: Cần là gắng sức mệt nhọc. Sách Nhĩ Nhã nghi: cần là sự khốn khó.

Câu: “Làm sao chấm dứt được”: Tức là sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ chúng sinh thường tiếp tục, không hề dứt.

- Từ Câu: “Vả chăng, tâm có” trở xuống: Là đoạn sau, hợp lại để

giải thích về tâm Thánh, hợp lại giải thích hai ý.

Gọi "tâm có" của các phàm phu, phàm phu nói về tâm sở dĩ cho là có, là do nhân duyên mà có, nên gọi là tâm có.

Câu: "Vì cái ý ấy là chẳng sự có nên chân tâm của bậc Thánh chẳng có cái có ấy".(do nhân duyên mà có) nên chân tâm của bậc Thánh chẳng lấy cái có ấy làm có.

Câu: "Chẳng có cái có ấy, nên có là không có": chẳng lấy pháp có làm có, nên biết cái có ấy chẳng phải có.

Câu: "Chẳng có cái có thì cũng chẳng có cái không". Pháp đã chẳng phải có thì cũng chẳng phải không.

Câu: "Chẳng có cái không nên chân tâm của bậc Thánh là chẳng phải có chẳng phải không" Trước nói không có, giờ nói không không, tức Thể của pháp đã là không có, không không, do đó chân tâm của bậc Thánh là chẳng phải có chẳng phải không.

Câu: "Chẳng phải có chẳng phải không nên Thánh Trí mới vắng lặng". Tâm của bậc Thánh chẳng phải có chẳng phải không nên mới rỗng rang, linh diệu.

Câu: "Vì sao? Vì sự có và sự không là bóng dáng, là tiếng vang của tâm" trở xuống: Lại giải thích câu đã nói trước: Chân tâm của bậc Thánh là chẳng phải có chẳng phải không. Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải là có. Vọng chấp nên cho là có. Chân tâm ấy chẳng phải không, vọng chấp nên cho là không. Cái có không ấy, đối với chân tâm của bậc Thánh, như là bóng dáng, tiếng vang đối với hình tướng và âm thanh, vốn chẳng phải chân thật.

Câu: "Ngôn ngữ và hình tượng là sự vin dựa, duyên hợp của bóng dáng và tiếng vãng". Sự có không là có không của sự vin dựa, duyên hợp nơi bóng dáng tiếng vang, nên có ngôn ngữ, hình tượng, chẳng phải cho là có không của bóng dáng, tiếng vang đối với ngôn ngữ, hình tượng. Từ lời văn dẫn vì tâm duyên gọi là có nên nói có, gọi là không nên nói không. Có cái có không ở tâm duyên ấy nên có cái có không đối với ngôn ngữ, hình tượng. Nói về tượng, như văn ngôn, Tượng từ của kinh Dịch để dụ cho sự nói bày về có không đối với ngôn ngữ. Tượng thì có tượng về có, tượng về không. Ví nhưng nói có là cái có một khối hiện ra. Nói về không là cái không của lòng hang rỗng khối hiện rõ là một khối vật, lòng hang rỗng là hư không, đó đều là hình tượng. Hình tượng ấy tức như đã nói trên dẫn tới việc có ngôn ngữ của có không.

Câu: "Sự có và không đã dứt hẳn" trở xuống: Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải có, chẳng phải không, nên gọi là "đã dứt hẳn". Chẳng

hề vọng chấp cho là có, là không nên chép: “tâm không còn bóng dáng tiếng vang”.

Câu: “Bóng dáng và tiếng vang đã bặt thì ngôn ngữ và hình tượng chẳng thể suy lường được” chân tâm của bậc Thánh đã chẳng phải có, chẳng phải không, thì chẳng có thể nói (ngôn ngữ) là có, là không, dùng hình tượng có không. Đối tượng của ngôn ngữ, hình tượng chẳng thể tính lường được chân tâm của bậc Thánh.

Câu: “Ngôn ngữ và hình tượng chăng thể suy lường được thì đạo pháp trùm khắp muôn phương mà chẳng trụ”, kinh Dịch chép: Phương tụ hội theo loài, vật phân theo bầy đàn. Nay cho chân tâm của bậc Thánh chẳng thể nói là có, là không, nên cùng với các loài của muôn nơi hoàn toàn dứt bặt.

Câu: “Đạo pháp trùm khắp muôn phương mà chẳng trụ, nên sự linh diệu tột cùng, siêu vượt số lượng”. Do cùng với muôn nơi chốn, muôn loài hoàn toàn dứt hẳn, nên trí linh diệu đạt đến chỗ cùng tận, chỗ thể của tâm vượt mọi số lượng.

Câu: “Sự linh diệu tột cùng, siêu vượt mọi nẻo số lượng, nên chân vọng đều dứt, gọi là cực kỳ mầu nhiệm” Do đạt tới chỗ tận cùng, nên chủ thể chẳng có đối tượng nào không nhận biết, không soi chiếu. Nên viết là “cực kỳ mầu nhiệm”.

Câu: “Đạo pháp cực kỳ mầu nhiệm vốn là vô trụ”. Đã gọi “cực kỳ mầu nhiệm” tức là Bát-nhã. Đã là Bát-nhã thì đâu còn vướng mắc, chấp trước?

Câu: “Vô trụ ở nơi âm thầm vắng lặng. Đã gọi là không nhờ vả, không trụ chấp, do đó tự vắng lặng càng âm thầm, vắng lặng trùm khắp.

Câu: “Âm thầm vắng lặng thì thể tánh lìa mọi hình tướng, nên phải mượn từ “rỗng lặng” để diễn tả”, đã gọi là “âm thầm vắng lặng” thì vượt ngoài mọi tên gọi, mà gọi Bát-nhã, tức là mượn sự “vắng lặng” để gọi tên.

Câu: “Cực kỳ mầu nhiệm là do siêu vượt mọi số lượng” đã gọi là cực kỳ mầu nhiệm thì các tác động của tâm đều siêu vượt mọi số lượng.

Câu: “Siêu vượt mọi số lượng nên có vô biên số lượng để ứng hợp với mọi căn cơ”: tuy gọi là siêu vượt mọi số lượng, nhưng vẫn có thể dùng số lượng để ứng hợp, như trong kinh nói về sự biến hóa, cho rằng không có đối tượng nào chẳng ứng hiện, ứng hợp.

Câu: “Có vô biên số lượng để ứng hợp nên tác động luôn khế hợp

với sự vật”. Do tâm ứng hợp với vật, nêu có cảm thì có ứng, nên chẳng có gì là không khế hợp.

Câu: “Mượn sự rỗng lặng để bày tỏ, nên đạo pháp siêu vượt ngoài danh tướng.” Do danh tự chỉ là giả lập, do đó đạo pháp luôn vượt ngoài giới hạn của danh tự.

Câu: “Đạo siêu vượt ra ngoài danh tướng nên gọi là không” Do chân tâm của bậc Thánh siêu vượt ngoài danh tự, chẳng thể biết gọi đó là gì, nên gọi là không tâm.

Câu: “Sự ứng hiện luôn khế hợp với cơ duyên nên gọi đó là có”. Do chân tâm của bậc Thánh ứng hợp với vật, nên gọi là có tâm.

Câu: “Gọi là có, chẳng phải thật có” trở xuống: cho chân tâm của bậc Thánh là có, tức do sự ứng hợp nên gọi là có ấy là có đối với người thường, chỉ gượng gọi là có, chứ chân tâm của bậc Thánh chẳng phải như thế.

Câu: “Nên kinh nói: Thánh trí không tri kiến” trỡ xuống: Dẫn kinh để chứng minh. Đây là đại ý trong kinh Đại Phẩm Bát-nhã, không phải là chính văn. Lại cũng là ý của kinh Tư-ích. Kinh này có câu: “khi ta đạt được đạo quả Bồ-đề thì chính là đạt được tánh không rốt ráo của các pháp, do “Vô sở đắc” nên đạt được, do không có đối tượng tri kiến nên tri kiến.”

Câu: “Đây là nói về đạo vắng lặng, vô tướng”. Tức kinh ấy nói đạo vô tướng, lại giải thích về vô tri, vô tri, thì cũng nói về đạo vô tướng. Có bản chép: “Đây là đạo vắng lặng vô ngôn, vô tướng”, tức cho rằng cái vô vi vô tri ấy là đạo vắng lặng vô ngôn vô tướng.

Câu: “Đâu phải nói có mà thật có” trở xuống: khởi viết là chẳng phải như thế. Nói chưa hẳn là có, nói không chưa hẳn là không. Động tĩnh cũng giống như thế.

3- Từ Câu: “Nay người bình phẩm phần nhiều chấp theo ngôn từ để xác định tông chỉ” trở xuống: Là đoạn ba bác bỏ điều cho là đúng. Nay nói người bình phẩm, tức chỉ cho người giảng giải, luận bàn trong nhiều thời, cũng có thể chỉ cho Lưu Di Dân.

“Phần nhiều chấp theo ngôn từ để xác định tông chỉ”. Nghĩa là chấp vào lời văn, giữ lấy tính chất cố định.

Câu: “Muốn ở trong tịnh diệt vắng lặng của Bát-nhã để tìm sự hữu tri và vô tri, dùng ý thức phân biệt để nói bày sự nhiệm mầu”. Lão Tử nói: “Hình vuông cực lớn thì không có góc, nói về không gian, nói không có góc vì không biết góc nó ở đâu. (Đại phương vô ngung. ĐĐK, chương 41, theo bd của NHL) Lại nói: “Tiền thức là cái vẻ sáng bên

ngoài của Đạo, dùng để nói lên sự huyền diệu.”. nay nói lý tận cùng như không gian bao la không có góc cạnh, sao lại đem chứng cớ để tìm kiếm chỗ góc cạnh của nó? Tiền thức chẳng phải là chỗ mầu nhiệm, sao lại mang tiền thức để nói bày sự nhiệm mầu? mà nói tiền thức, Hà Thượng chú giải sách của Lão Tử, chép: “Chẳng nhận biết mà nói là nhận biết, gọi là tiền thức.”

Câu: “Giữ lấy đối tượng tồn tại cho là phải có sự nhất định đúng hay không đúng” Giữ lấy pháp của sự tồn tại ấy, cho rằng phải hợp với lý. Chỗ tồn tại ấy tức là “Hữu tâm” của bậc Thánh.

Câu: “Vì thế, nghe bậc Thánh hữu tri thì cho là hữu tâm” trở xuống: Nghe tri thì khẳng định là Tri, nên cho Tri là có. Nghe vô thì khẳng định là vô, nên gọi vô là không.

Câu: “Cảnh giới có và không ấy đều thuộc về biên kiến” trở xuống: chấp hai bên có, không gọi là Biên kiến. Người theo biên kiến thường chấp lấy cái có, không ấy, mà hai kiến chấp về có, không, chẳng phải là Trung Đạo chân thật không hai.

Câu: “Vì sao mà muôn vật dù khác nhau nhưng thể tánh thường là một”. một ấy tức là không, vô tướng.

Câu: “Chẳng có tên gọi nhưng chẳng phải không có vật để gọi”. Tức chẳng thể gọi tên là có vật, sau đó thì chẳng phải là không có vật để gọi.

Câu: “Vì có vật đối vật thì tên gọi, hình tướng nói bày khác nhau” trở xuống: có bản chép: “Có thể gọi tên vật cho nên tên gọi, hình tướng nói bày khác nhau”. Về lý cũng không sai, so với câu tiếp theo thì bản chép: “Khả vật ư vật” là đúng.

Lấy vật cho là vật nên gọi là có vật đối với vật. Chẳng lấy vật cho là vật nên gọi là chẳng đem vật đối với vật. Tên gọi, hình tướng nói bày khác, gọi là có. Vật mà hợp với chân thì gọi là không.

Câu: “Bởi thế, bậc Thánh chẳng chấp cảnh của tâm” trở xuống: Chẳng lấy vật cho là có vật, chẳng lấy vật cho là không vật.

Câu: “Chẳng phải có nên chẳng chấp, chẳng phải là không nên chẳng lìa”. Đỗ Dự chú giải sách Xuân Thu, nói: “Xả là buông bỏ. Chẳng phải có nên chẳng thể giữ lấy. Chẳng phải không nên chẳng thể lìa bỏ.

Câu: “Do lìa bỏ nên sự tồn tại mầu nhiệm ấy đều là chân” trở xuống: sách Nhĩ Nhã giải thích: “Mĩ là không”. Do chẳng thể lìa bỏ, tức là chân không, do chẳng thể chấp lấy, tức là không do đấy mà có tên gọi, hình tướng.

Câu: “Nên kinh chép: Bát-nhã đối với các pháp không chấp, không bỏ” trở xuống: đó là kinh Đại Phẩm.

Câu: “Vượt ngoài lãnh vực vin dựa, duyên hợp” trở xuống: đó là lý mầu tột cùng vượt ngoài lãnh vực suy nghĩ, nên chẳng thể dùng sự có không để vặn hỏi, trách cứ được.

4- Từ Câu: “Vặn hỏi về sự có không” trở xuống: Là đoạn bốn (của phần đáp lại) nói ra sự vặn hỏi về chỗ chấp sai lầm. Vặn hỏi trách cứ vì chấp sai lầm đối với chân tâm của bậc Thánh, cho là có theo cái có của con người.

Câu: “Thì cái Trí của sự vặn hỏi ấy cũng do ý thức phân biệt sinh khởi đối với hữu tướng” Đây là nói về Trí của phàm phu. Thế đó có hình tướng nên trí của phàm phu là Hữu tri. Sự sinh khởi của trí ấy là ở trong vòng hữu tướng, không vượt ngoài giới hạn đó.

Câu: “Mà pháp vốn vô tướng thì Thánh trí làm sao tri”: Đây là nói về Thánh Trí, Thánh trí nhận thức chân đế, chân đế thì vô tướng, nên Thánh trí là vô tri.

Câu: “Người đời nói về vô tri” trở xuống” Thế gian thường cho vô tri như gỗ đa,v.v...

Câu: “Nhưng sự soi chiếu mầu nhiệm, âm thầm sáng tỏ của Bát-nhã hiện ra diệu dụng khi một niệm chưa sinh”. Đó là nói về Thánh Trí. Thánh Trí soi chiếu một cách linh diệu, tỏa sáng nẻo u huyền mầu nhiệm, sự vật chưa hiện hình đã nhận thấy. Hình là hiện ra, Vu là ở chỗ, đối với. Triệu là cái điềm của quẻ.

Câu: “Đao là” “Vô ẩn cơ” nên gọi là Vô Tri”. Không có đạo của sự ẩn cơ nào mà chẳng nhận biết. Cơ là hết sức nhỏ. Do sự soi chiếu linh diệu, âm thầm sáng tỏ, cùng với đạo là “Vô ẩn cơ” mà nghĩa mầu hiển hiện, đâu thể cho là vô tri như gỗ đá được. Cũng có thể cho rằng soi chiếu linh diệu, âm thầm sáng tỏ là một nghĩa, hiện ra diệu dụng khi một niệm chưa sinh là một nghĩa, Đạo là “Vô ẩn cơ” là một nghĩa.

Câu: “Lại nữa, vô tri sinh khởi ở vô tri, nên thật chẳng có vô tri” Vô tri tức là không có đối tượng để tri. Do không còn đối tượng để tri nên gọi là Vô tri. Tên gọi của vô Tri ấy sinh khởi ở chỗ không nhận biết. Tri là Thánh trí. Thánh trí không có cái vô Tri ấy nên gọi là “Thật chẳng có vô tri”.

Câu: “Chẳng có Hữu tri nên nói chẳng phải có” trở xuống: không có, nên cái có ấy chẳng phải có, không không nên nói chẳng phải không.

Câu: “Do đó, rỗng lặng mà chẳng lìa soi chiếu” trở xuống. Vắng

lặng là không, soi chiếu là có, vắng lặng mà soi chiếu, tức không là có. Soi chiếu mà vắng lặng, thì có tức là không.

Câu: "Trống rỗng, thường trụ, không chấp, không giữ". Phách nhiên là vắng lặng, an nhiên. Câu là câu chấp. Nói tịch tĩnh, vắng lặng, nên chẳng thể chấp giữ.

Câu: "Đâu thể do động mà làm cho có" Ai có thể khởi động mà khiến cho có? Do yên tĩnh mà làm cho không?

Câu: "Nên kinh có câu: Bát-nhã chân thật chẳng phải có, chẳng phải không" trở xuống: ý của kinh Đại Phẩm Bát-nhã.

Câu: "Vì sao? Vì nói về "chẳng phải có" trở xuống: Đây là chỉ cho chân tâm của bậc Thánh. Nói chân tâm của bậc Thánh chẳng phải có tức chẳng phải có của Hữu tướng. Chỉ nói chẳng phải có chứ chẳng phải cho hoàn toàn không. Nói chân tâm của bậc Thánh chẳng phải không, tức chẳng phải là cái không của không vật, chỉ nói chẳng phải là không, chứ chẳng phải cho hoàn toàn có, v.v...

Câu: "Cho nên Tôn giả Tu-bồ-đề suốt ngày giảng nói Bát-nhã" trở xuống: Đây là văn trong kinh Đại Phẩm Bát-nhã. Kinh ấy nói: "Các vị trời nghe Tôn giả Tu-bồ-đề giảng nói Bát-nhã, các vị trời nói: Ngôn ngữ của các Dạ-xoa còn có thể hiểu được, còn những điều Tôn giả Tu-bồ-đề giảng nói thì chẳng thể lãnh hội. Tôn giả Tu-bồ-đề nói: Các vị trời không hiểu, không biết chăng? Tôi không có nói gì cả!

Câu: "Đây chính là đạo dứt bặt đường ngôn ngữ trở xuống. Đó tức là Bát-nhã dứt bặt mọi nẻo ngôn ngữ, chẳng phải cảnh giới của tri kiến, thì tri kiến làm sao có thể truyền được? Mà nói "sự tri kiến làm sao có thể truyền được" tức là đối tượng được truyền chẳng phải là tri kiến, như thơ xưa có câu: Là nói về bất tri. Cây dâu khô không lá, (cây dâu khô biết gió trời nước biển cả biết trời lạnh) do đó chẳng biết về gió trời, nước biển không đông lại, do đó không biết trời lạnh, tri chính là bất tri.

Câu "Vậy chỉ có những bậc dốc tham cứu, thông đạt chỗ huyền diệu" trở xuống: Thứ là trông mong. Sách Nhĩ Nhã nói: "Thứ là mong, ký thượng, thượng là mong mỏi, cũng nghĩa là trông mong, tức là Lưu Di Dân đã tham cứu, khế hợp với lý huyền diệu.

- Từ Câu: "Thư lại có đoạn: Trước cần phải xác định chỗ ứng hợp cơ duyên để hóa độ của Thánh Trí" trở xuống: Là câu trả lời thứ hai, đáp lại câu hỏi thứ hai ở trước, hỏi về sự tương quan giữa cảnh và trí là Hữu tướng hay vô tướng. Văn trong câu hỏi thứ hai ấy gồm hai đoạn: Trước nói rõ cái Tri của sự nhận biết về biến chuyển, cho nên là có. Sau

nói cái tri của sự nhận biết về biến chuyển khác với vô tướng. Nay trước đáp lại đoạn hỏi sau, sau đó mới đáp lại đoạn hỏi trước.

1- Câu: “Người bình phẩm hình như cho rằng vô tướng cùng với sự biến chuyển...” trở xuống: Người bình phẩm tức là Lưu Di Dân, nói “chẳng phải một” tức là khác.

Câu: “Nhận thức về sự biến chuyển thì khác với vô tướng” trở xuống: Nói về lý do của chẳng phải một, nghĩa là nhận thức về sự biến động tức là Hữu tướng, chẳng phải vô tướng. Còn nhận thức về vô tướng thì không có đối tượng để nhận thức, chẳng thể tạo sự tiếp dẫn, ứng hợp.

Câu: “Thế thì nghĩa mầu “tức chân” có bị vướng mắc chăng”, nếu thế thì vướng mắc đối với nghĩa trong kinh “sắc tức là không”, sắc tức là không nên gọi đó là “tức chân”.

Câu: “Kinh nói: sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc” trở xuống: Đây là văn của phẩm Tập ứng, trong kinh Đại Phẩm Bát-nhã.

Câu: “Nếu theo như ý của người bình phẩm” trở xuống: Nếu theo như ý của chỗ câu hỏi thì sắc và không cách biệt nhau. Tâm trước đây sắc, tâm sau thấy không.

Câu: “Như một tâm thấy sắc” trở xuống: Là nói ra lỗi kia. Một tâm thấy sắc thì chỉ thấy sắc mà chẳng thấy không, sao cho là “tức không” được, câu tiếp theo ngược lại ý ấy.

Câu: “Thế thì sắc và không đã thành hai, chẳng định rõ được bản ý “sắc không chẳng phải hai” ở trong kinh”. Sắc không đã cách nhau, nên cho rằng chúng đã tách rời nhau, chẳng thể định rõ bản ý tức nhau trong kinh. Lại nói, không và sắc là hai thứ riêng thì đó là chẳng rõ sắc là gốc của không, không là gốc của sắc.

Câu: “Cho nên kinh nói “phi sắc”. Giải thích ý gốc của kinh, như phần tiếp theo sẽ nói rõ.

Câu: “Thật sự là để phá trừ sự chấp về sắc, chứ chẳng phải lấy phi sắc để phá bỏ phi sắc”. Thành là thật, thật sự là dùng phi sắc để đối với sắc (chấp về sắc) chứ chẳng phải là phi đối với phi sắc.

Câu: “Nếu dùng phi sắc để phá bỏ phi sắc” trở xuống là nêu câu hỏi, nếu kinh cho rằng dùng phi sắc để phá bỏ phi sắc, tức là nói hư không phi sắc vì chẳng phải sắc. Vậy thì ở đây muốn nói về lý gì?

Hư không chẳng phải sắc, người thường cùng biết, đó chẳng phải là chân lý, há chỗ giải thích trong kinh về phi sắc là bản ý hay sao?

Câu: “Nếu lấy phi sắc để phá bỏ sắc” trở xuống: Là giải thích về bản ý của kinh. Như kinh nói phi sắc là phi đối với sắc, tức nhằm nói rõ

sắc chẳng khác phi sắc.

Câu: "Nên biết, quán được mọi khác nhau là vô tướng" trở xuống: biến chuyển, khác nhau tức là có, Vô tướng tức là không, Sắc đã "tức không" thì có tức là không.

Câu: "Vì căn cơ chúng sinh khác nhau, nên giáo pháp có sự khác nhau", tâm ý của con người đều khác nên giáo pháp của bậc Thánh được giảng nói chẳng đồng, giảng nói về có, không, nhiều khi có sự khác nhau.

Câu: "Xem xét các kinh, y cứ theo lý mầu của bậc Thánh". Sách chú giải về Sở Từ nói: "khảo là cứu xét, tra xét". Sách Nhĩ Nhã nói "khảo là tạo nên, làm thành". Huyền Tịnh là chỉ cho kinh điển. Bản là tận cùng tới gốc. Thành ý là bậc chí nhân vô tâm.

Câu: "Há còn có sự khác nhau do chân, giả, Thật Trí, Quyền trí, đối với hai cảnh có không mà sự soi chiếu có khác nhau sao?" Tìm hiểu ý kinh thì chân giả chẳng khác tâm, có không chẳng khác sự soi chiếu. Chân là chân đế. Giả là Tục đế, không có cũng là chân tục.

Câu: "Bởi vậy, chiếu soi về vô tướng" trở xuống: Đã cho không, có chẳng khác nhau, nên soi chiếu về không cũng là soi chiếu về có, do đó chẳng làm mất công dụng của sự ứng cơ hóa độ. Thấy có cũng là thấy không, do đó không trái với diệu chỉ của vô tướng.

Câu: "Tạo tác về có chẳng khác với không" trở xuống: Lại giải thích rõ ý trên. Sách Quảng Nhã giải thích: "Tạo là đạt đến." Sách Tiểu Nhã nghi: "Tạo là đi đến, thích hợp."

Câu: "Không hề chẳng có" trở xuống: vị thường là chưa hề. Chưa hề chẳng thấy về có, thì cái có ấy cũng như là không, chưa hề thấy về không, thì cái không ấy cũng là có.

Câu: "Nên nói: bậc Đẳng Giác bất động mà lập ra các pháp" đây là lời trong kinh phóng Quang Bát-nhã, tức bản dịch cũ của kinh Đại phẩm Bát-nhã. Nay kinh gọi là "Thật tế". Thật tế thì bình đẳng, là pháp được nhận thức của bậc Chánh Giác, nên gọi Thật Tế là Đẳng Giác. Cũng có thể nói Giác là Bát-nhã. Thật Tế và Bát-nhã là như nhau, nên nói Thật tế là Đẳng Giác. Như kinh Niết-bàn nói: "Mười hai nhân duyên gọi là Trí Tuệ" kinh cho rằng như trái Hồ qua là bệnh nhiệt. Vì sao? Hồ qua tuy chẳng phải là bệnh nhiệt nhưng có khả năng sinh ra bệnh nhiệt, nên gọi là nhiệt bệnh. Cũng vậy, mười hai nhân duyên tuy chẳng phải là trí huệ, nhưng có thể nhớ đó mà chứng đạt trí tuệ, nên gọi trí tuệ. Nay cũng như thế, Thật tế chẳng phải là Giác, nhưng tương tự với Giác, nên gọi là Đẳng Giác

Câu: “Theo đó thì suy hai pháp Tịnh, Dụng đâu có khác nhau”, tức đâu được cho là khác nhau.

Câu “Thế nên cho rằng cái Trí quán được sự soi khác nhau thì khác với sự soi của vô tướng?”. Thường xác về ý kiến khác với lời nói của Lưu di Dân. Chi là từ trợ giúp, không có nghĩa, nói chẳng thì. “Sao lại cho ái trí quán được sự sai biệt khác với vô tướng”. Cũng có thể cho rằng: “vì sao lại như thế” tức nói “không như thế được”, “không như thế được” cũng là “đâu được như thế”. Ông nói “cái trí quán được sự khác nhau là khác với vô tướng” thì đâu phải như thế.

2- Từ Câu: “Rằng người bình phẩm hoặc cho không có là hai tâm” trở xuống: Là đoạn đáp thứ hai trong câu hỏi thứ hai, phần nói câu hỏi trước: “Trí của sự nhận biết về biến chuyển (quán được sự khác nhau) nên thuộc về có” tức tiếp phần còn lại của sự biến chuyển ở trước, do đó mà đáp:. Rằng ông cho không và có là hai tâm khác nhau, nên ông bảo trí của sự nhận biết về sự biến chuyển là có, chẳng phải không.

Câu: “Nếu lìa bỏ sự chấp mắc về sự kiến ở tâm thức” trở xuống: Tâm thức của mình, đối với sự chấp giữ bên trong mà không chấp mắc, nên gọi là lìa bỏ (Xả). Huyền cơ là lý mầu tột cùng, tức tìm lý nhiệm mầu ở bên ngoài danh tự, hình tướng.

Câu: “Cùng quán muôn pháp ở nhất thể”. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử có bài “Tề vật Luận”. Nay tác giả Tăng Triệu mượn ý ấy, để diễn đạt việc “nhận thức về môn pháp cùng với Nhất thể, Vô tướng”

Câu: “Lãnh hội pháp thân vô tướng mà chẳng phải là không”. Trang Tử nói: “Cõi rỗng lặng tột cùng hoàn toàn giữ lấy sự tịnh tĩnh thuần nhất”. Nay tác giả mượn từ ấy (chí hư) để gọi lý mầu tột cùng. Lý mầu tột cùng thì vắng lặng, trống không, là cái không của “tức sắc”, chứ chẳng phải cái không của đoạn kiến.

Câu: “Nên nói bậc Chí nhân suốt ngày tùy theo căn cơ của chúng sinh để ứng hợp, hóa độ” trở xuống: Biết có tức không thì dù ở nẻo có, nhưng không hề bị ngăn ngại. Nên nói: ứng hợp cơ duyên để hóa độ, chẳng đối tượng nào không hành hóa, “biến chuyển, đổi dời với muôn vật” tức là lui tới thuận hợp với thế gian. Thừa vận phủ hóa là dựa theo căn cơ của chúng sinh để dẫn dắt, giáo hóa. Vị thủy vi là không hề cho là có chúng sinh để hóa độ.

Câu: “Chân tâm của bậc Thánh như thế thì đâu có chỗ để chấp trước”. Là đáp lại phần trước chưa giải thích lý do đó mà không chấp giữ. Ở đây, có đối tượng nào để chấp giữ mà lại phải giải thích nữa? Có bản chép: “Hà hữu hà thủ” ý nói chẳng nên chấp trước.

- Từ Câu: "Lại nói: chẳng có tâm nhận vật mới gọi là sự nhận đúng nghĩa" trở xuống: Là câu đáp thứ ba về câu hỏi thứ ba ở trước, hỏi về tính chất đối đãi nhau giữa Cảnh và Trí, là có sự tiếp nhận vật hay không có sự tiếp nhận vật, thuận hợp hay không thuận hợp.

Câu: "Cũng có thể như lời viết trong thư" Cũng có thể như lời ông hỏi trong thư, nhưng chưa hẳn là như thế.

Câu: "Nếu đạt được "Vô tâm" đối với sự nhận vật thì nhận vật ở chỗ chẳng có tâm nhận", vì vô tâm nên nhận vật là có sự tiếp nhận mà cho chẳng có tâm nhận vật mới là sự tiếp nhận đúng nghĩa. Đó chính là nói có sự tiếp nhận vật chân thật, cũng không sai, về sự ứng hợp cũng vậy.

Câu: "Thế thì suốt ngày tiếp nhận vật không trái với "chẳng có tâm nhận". Vô tâm tức là nhận vật, tuy nhận vật mà là vô tâm. Sự ứng hợp tiếp nhận cũng giống như thế.

Câu: "Chỉ sợ rằng tâm chấp giữ chưa quên, nên chấp có sự nhận vật ở chỗ chẳng có tâm để nhận" trở xuống: sợ là do chấp có sự nhận vật là quyết định có tiếp nhận, có sự ứng hợp là nhất định có ứng hợp. Chấp như vậy là không đúng.

Câu: "Do đó mới có sự lo ngại, e sợ" vì đó là bệnh chấp.

Câu: "Vì sao? Nếu sự nhận vật chân thật là có thể tiếp nhận" trở xuống là giải thích lý do của sự lo ngại, e sợ.

Câu: "Nên danh tự, hình tướng theo đó mà hình thành, tốt xấu do đó mà phát sinh" có thật, chẳng thật, đúng, chẳng đúng, thì có hai tên gọi tốt xấu dấy lên, nên có hai tâm phân biệt tốt xấu phát sinh, đó chính là tai họa lớn.

Câu: "Đời đời đuổi theo tâm, cảnh thì bệnh chấp trước đến khi nào mới dứt?" đời đời nối tiếp tâm cảnh luôn dấy khởi rong ruổi không dừng, thì ai có thể làm được việc ngăn chận?

Câu: "Bởi vậy bậc Thánh vắng lặng trong tâm". Sách Tựu Lâm ghi: "chữ động đọc là đọng, nghĩa là dáng vẻ trôi chảy rất nhanh." Nay cho là sự thông suốt vắng lặng chính là tâm mở ra không phân biệt.

Câu: "Đang lúc vận động theo diệu dụng soi chiếu mà dừng nghỉ ở cảnh giới vô vi" Thân ở cõi diệu dụng vận động nhưng tâm ở cảnh giới vô vi. Sự hành hóa ở trong chốn có thể gọi tên, giảng nói còn bản chất, thể tánh thì ở chỗ dứt bặt mọi nẻo ngôn ngữ, suy nghĩ.

Câu: "Lặng chiếu rỗng thoáng, chẳng thể dùng tên gọi, hình tướng mà đạt được". Lão Tử nói "Nó yên lặng, vô thanh, trống không, vô hình, đứng một mình mà không thay đổi, mãi mãi bất biến, vận hành

khắp vũ trụ mà không ngừng". (Đạo đức kinh, chương 26, theo bd của NHL). Sách "Thích Danh" chú giải: "không chút âm thanh gọi là Tịch không hình sắc gọi là liêu. Khoáng là trống rỗng, mạc là không, chẳng. Nay gọi bậc Chí nhân là như vậy.

Câu: "Mà lại cho rằng, sự nhận vật chân thật là có thể nhận" trở xuống: cho rằng chẳng phải là ý của Lưu Di Dân. Vì đã lãnh hội như thế thì sao cho "sự nhận vật đúng nghĩa là có thể nhận được, sự ứng hợp tột bực là có thể ứng hợp"? Dụ là bảo cho biết. Nhã là đúng, chỉ là ý sâu xa (trong câu: vị dụ nhã chỉ giã).

Câu: "Nhưng sợ rằng sự nhận vật ứng cơ ở họ là do vọng chấp mà sinh khởi" trở xuống: sợ dựa vào tên gọi của sự nhận vật chân thật, sự ứng hợp tột cùng, phát sinh kiến chấp. Người thường cho là như vậy. Chữ vật ở đây (câu vật vị chi nhiên) là chỉ cho người.

Câu: "Tâm của bậc Thánh chẳng phải thế sao lại cho là như thế" (Bỉ tự bất nhiên, hà túc nhiên Da?). Bỉ là chỉ cho tâm của bậc Thánh, Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải như vậy, thế sao lại nói như vậy?

c/ Tổng kết:

- Từ Câu: "Phàm sự diễn đạt của ngôn từ khởi lên, từ đó phát sinh nhiều nẻo khác nhau" trở xuống: Là phần thứ ba của Thư đáp (đáp thư của Lưu Di Dân) mang tính chất tống kết.

Đoạn cuối của thư hỏi (thư của lưu Di Dân) có đoạn: "Ngày bài luận ấy đến đây (bài luận Bát-nhã vô Tri), tôi cùng Pháp sư Tuệ Viễn xem xét tường tận. Pháp sư cũng vui vẻ lãnh hội và khen ngợi, nhưng có thể so vì tông phái có những điểm khác nhau..." lại nói "cũng có nhiều vị đọc kỹ và khen ngợi" Nay, tác giả nói ý tổng kết, nói về lý do chẳng đồng với chỗ khen ngợi kia. Về chữ Tích, sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, phần Ngoại Thiên, chương Thiên Vận có đoạn chép: "Lão Đam nói với Khổng Khâu: Sáu kinh là dấu vết để lại của Tiên Vương, há chẳng do đó mà cho là dấu vết hay sao? Nay, những điều cho ông giảng nói cũng là dựa theo dấu vết của người trước đó thôi. Phàm dấu vết nhờ vào nơi chốn mà xuất phát Nhưng dấu vết há là nơi chốn hay sao!" Đây cho ngôn từ đối với tâm cũng như dấu vết đối với nơi chốn gốc. Ngôn từ là đối tượng được nói ra cho biết. Dấu vết là chủ thể nói bày, nói ra. Lại cũng là dùng ngôn từ làm dấu vết, nên gọi là ngôn tích, hễ có ngôn từ, có dấu vết thì các kiến giải khác nhau từ đó phát sinh.

Câu: "Mà dùng ngôn từ để hiển bày chỗ chẳng thể dùng ngôn từ" trở xuống Ngôn từ chỉ để diễn đạt những đối tượng có thể diễn đạt bằng ngôn từ được, còn những lãnh vực vượt mọi sự diễn đạt thì ngôn

từ bất lực. Dấu vết cũng chỉ nghi dấu nơi những đối tượng có thể nghi dấu, còn với các lãnh vực không thể ghi dấu được, thì dấu vết cũng đành bất lực.

Câu: "Vậy nên người khéo nói, sử dụng ngôn từ..." trở xuống: Người khéo dùng ngôn từ để diễn đạt về tâm, tức là diễn đạt về chỗ chẳng thể nói bày được. Kẻ khéo dùng dấu vết để ghi dấu đối với nơi chốn, tức là ghi dấu nơi chốn chẳng thể nghi dấu.

Câu: "Diệu lý tột cùng thì rỗng lặng, mầu nhiệm, hễ khởi tâm dấy niệm đã là sai trái, huống chi là có ngôn từ để diễn đạt", lý mầu vốn dứt bặt mọi nẻo vận hành của tâm. Hễ khởi tâm dấy niệm là đã sai lạc, huống chi là dùng ngôn từ để diễn đạt được lý ấy hay sao! Ngay việc giải thích, làm sáng tỏ chỗ ta lãnh hội, cũng chẳng thể dùng ngôn từ để thực hiện trọn vẹn được

Câu: "E rằng chỗ nói bày dần dà trở nên xa xôi" Tức chỗ muốn nói bày, chỉ rõ lại trở nên xa xôi. Tức như thư hỏi đã xa cách đối với bài luận, nếu lại có việc hỏi đáp thì càng xa cách hơn nữa.

Câu: "Chỉ có người tâm trí thông suốt" (Thứ thông tâm quân tử) trở xuống: Là chỉ cho tâm của Lưu Di Dân đã tỏ ngộ lý huyền diệu, nên viết là thông tâm ở ngoài văn tự mà tìm hiểu lý mầu. Chẳng nên chấp trước văn tự để dẫn đến vặn hỏi. Về hai chữ Quân Tử, sách "Bạch Hổ Thông Nghĩa" giải thích "có thể vì người mà làm vua, cũng có thể làm con của muôn người, nên gọi là quân tử." Nay gọi bậc đại nhân là hàng trưởng thượng đối với mình nên gọi là quân tử.". Chữ tử là tên gọi chung người nam...

■

TRIỆU LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ

- LUẬN NIẾT BÀN VÔ DANH :

- BIỂU VĂN TRÌNH VUA DIÊU HƯNG NHÀ TẦN:

Đây là bài luận thứ tư (luận Niết-bàn Vô Danh) nói về quả, phát huy giáo pháp Niết-bàn. Toàn bài luận gồm hai phần: Trước là biểu, sau là luận.

I- Biểu Văn: Gọi giáo pháp Niết-bàn là hoàn toàn dứt hết mọi nẻo ngôn từ, hình tượng. Ngôn từ, hình tượng đã dứt bặt thì đâu còn có danh? Nhưng đã có danh thì chỉ là giả danh Niết-bàn". Đã gọi là giả danh thì thật sự là vô danh. Nay nhằm làm rõ cái thật ấy nên nói là "Niết-bàn Vô danh"

Pháp sư Tăng Triệu, do vua Tần mà soạn luận này. Luận soạn xong dâng lên vua, nên có bài Biểu. Biểu là biểu chương, bày tỏ nổi lòng của mình nên gọi là biểu, từ trước tới nay có bốn vua Tần.

- Tần Thỉ Hoàng, gọi là Vong Tần.
- Phù Kiên, gọi là Tiền Tần.
- Diêu Trường, gọi là Hậu Tần.
- Thư cừ Mông Tốn, gọi là Ngụy Tần.

Nay nói Tần Vương là Hậu Tần, con của Diêu Trường là Diêu Hưng. Có bản chép là Tần chủ, chủ cũng là vua, sách "Bạch Hổ thông nghĩa" giải thích: "Vua là trở về. Là nơi chốn quay về của thiên hạ, nên gọi là vua."

Câu: "Tăng Triệu nói" trở xuống: Văn của bài biểu gồm hai phần:

- Khen ngợi vua Tần.
- Nói rõ nguyên nhân soạn luận.

1/ Phần khen ngợi vua Tần gồm bốn đoạn:

a/ Khen ngợi Vua Tần.

b/ Nói về Niết-bàn.

c/ Nói về ân quốc gia.

d/ Khiêm cung từ chối.

a/- Câu: Có nghe rằng“Trời được đạo mà trong lành” trở xuống. Sách Đạo Đức kinh của Lão Tử chép“Trời được Đạo mà trong, đất được đạo mà yên, thần được đạo mà linh, khe ngòi được đạo mà đầy, muôn vật được đạo mà sinh, Vua chúa được đạo mà làm phép tắc cho thiên hạ” (chương 39, theo bd của DHL) Pháp sư Tăng triệu tóm lược lấy ý ấy, văn có sửa đổi chút ít.

Câu: “Cúi mong bệ hạ, là bậc Thánh triết sáng tỏ tôn quý) Duệ là bậc Thánh, Triết là trí tuệ. Khâm là kính. Minh là hiểu rõ. Sách Tự Lâm giải thích “Bệ hạ là luôn luôn. Nói là chẳng dám hướng thẳng tới bậc Thánh, chỉ thường ở dưới thấp.

Câu: “Đạo gặp gỡ sự thần diệu)

Câu dùng theo lối đảo. Chính là “Thần dữ đạo hội”. Sự thần diệu gặp gỡ với đạo.

Câu: Trong cõi mênh mông ấy có sự khế hợp mầu nhiệm. Chữ Hoàn Trung xuất xứ từ sách của Trang Tử, ở đây dùng để dụ cho lý Vô sinh của Trung Đạo. Phần nội Thiên (Tề Vật Luận) sách Nam Hoa Kinh có đoạn: “Đó đây mà khéo gặp chỗ đối đãi của nó thì gọi là cốt đạo. Cốt ấy khởi đầu từ trung tâm của cái vòng tròn và căn cứ vào đó để ứng đối vô cùng. (Theo bd của NDC). Quách Tượng chú giải, chép: “Thị phi thay đổi, qua lại, tìm kiếm nhau, không biết đâu là cùng, gọi là Hoàn Trung. Hoàn trung là cõi không”. Nay tác giả Tăng Triệu nói vua Tần tạo được sự khế hợp mầu nhiệm đối với điều ấy.

Câu: “Lý chẳng có gì là không thống nhất) đã khế hợp với “Hoàn trung” thì mọi lý điều thống nhất, nên viết là “vô bất thống”

Câu: “Nên có thể dùng trí tuệ sắc bén để xử lý bao lãnh vực của việc nước). Về chữ Du nhận và Vạn cơ đã giải thích ở phần trước.

Câu: “Suốt ngày ra sức mở mang đạo pháp”.

Câu: Uy đức bao trùm khắp muôi loài, để lại văn chương làm phép tắc cho thế gian).

Tức nói về Uy đức của Vua Tần bao trùm khắp muôn loài. Thương sinh là Thiên sinh (tạo vật). Trang Tử nói: “Còn màu trời xanh xanh kia có phải là màu thật của nó chăng? Nam Hoa kinh, Tiêu Diêu Du”, (theo bd của NDC). Kinh Thư chép: “Mầu xanh trên cao kia, màu xanh xanh ấy là bầu trời”, “Thùy văn tác tắc” Là nói dùng văn chương để làm khuôn phép cho thế gian. Có bản chép “Ân đức trùm khắp muôn loài” cũng được. Phần chú giải hệ từ của Chu Dịch chép “Ân Huệ trùm khắp muôn vật”.

Câu: “Do đó, ở trong vũ trụ có bốn cái lớn, Vua là một”. Lão Tử nói: “Cho nên đạo lớn, trời lớn, đất lớn, vua lớn. Nên gọi là bốn cái lớn.” (Đạo Đức kinh, chương 25, theo bd của NHL). Do vua có khả năng lấy uy đức trùm khắp muôn loài, dùng văn chương làm phép tắc, nên cũng lớn lao như các Đại kia.

b/ Từ Câu: “Giáo pháp Niết-bàn” trở xuống: Là đoạn hai, nói về Niết-bàn.

Câu: “Nói chung đó là chốn quy về của Ba thừa” tức là nói người tu học Ba thừa đều quy về giáo pháp ấy.

Câu: “Là kho chứa sâu rộng của các kinh Phương Đẳng). Các kinh điển Đại thừa đều gọi là Phương Đẳng. Trong mười hai bộ kinh có bộ Phương Quảng. Phương Quảng tức là Phương Đẳng. Do tính chất rộng lớn, chân chính, bình đẳng, nên gọi là Phương Đẳng. Tuy chỗ nói về ngôn từ, dấu vết của Phương Đẳng chẳng phải một, nhưng đều xem Niết-bàn là thể tánh, là lý mầu tột cùng, hoàn toàn rốt ráo, nên gọi là uyên phủ. Uyên là vực sâu, phủ là kho chứa. Vực rộng lớn thì nước sâu, kho chứa thì nhiều tài vật. Sách Mao Thi nói: Uyên là sâu.

Câu: “Mênh mông, bao la, không thấy không nghe, dứt hẳn mọi nẻo âm thanh, hình sắc). Mênh mông bao la, không âm thanh, không hình sắc, nên gọi là dứt bặt mọi sự thấy nghe.

Câu: “Diệu lý ấy sâu xa mầu nhiệm, thật chẳng phải là chỗ tính lường của mọi người). Trắc là tính lượng. Ý nói lý mầu Niết-bàn sâu xa u ẩn, chẳng phải là đối tượng suy lường của mọi người. Đãi là ky, ky là gần. Thật sự chẳng phải là chỗ người thường lường tính được.

c/ Từ Câu: “Tăng Triệu tôi chỉ là một người hèn kém” trở xuống là đoạn ba nói về ân đất nước: Vi là nhỏ kém, là lời khiêm tốn. Ổi là đông, nhiều. Học tứ là nơi học vấn. Sách Chu Lễ chép: “Người coi về chợ búa thường cho bày biện các vật dụng, còn ở chỗ học hành cũng bày ra các thứ sách vở, kinh sử, giống như chợ quán bày bán các vật dụng”. Tứ là bày ra, nay gọi nơi học hành là Học Tứ.

Câu: “Cầu học ở trụ xứ của pháp sư La-thập hơn mười năm”. Đại sư Tăng Triệu năm mười chín tuổi cầu học với Pháp sư La-thập, ba mươi mốt tuổi qua đời, như vậy là hơn mười năm cầu học và làm việc ở chỗ Pháp sư La-thập.

Câu: “Tuy các kinh với sự diễn đạt khác nhau, nghĩa mầu cao siêu chẳng phải một”. Tức chỉ cho các kinh Đại Phẩm, Pháp Hoa, v.v... đều có nghĩa mầu sâu xa.

Câu: “Nhưng chỉ mọi nghĩa mầu của Niết-bàn là thường đem ra

để học hỏi, bàn luận trước nhất". Tác giả chỉ nói lãnh hội về nghĩa Niết-bàn, không nói đến kinh. Xem phần văn tiếp theo của luận, chỗ nào cũng đều có dẫn văn của nói về Niết-bàn. Hoặc có thể là sau khi Pháp sư La-thập qua đời, tác giả mới gặp kinh Niết-bàn.

d/ Từ Câu: "Nhưng Triệu tôi tài trí, kiến thức tối tăm, kém cỏi" trở xuống: Là đoạn thứ tư, tác giả bày tỏ sự khiêm tốn, thối thác. Kiến thức thì mờ tối, tài năng thì kém cỏi. Sách Hán Thư chú giải: "Mông là độc, vác. Mạc mạc là mờ mịt, chẳng rõ ràng.

Câu: "Vì dốc hết tâm ngu muội chẳng thôi, nên dường như có sự thông hiểu". Tâm ngu muội dốc tận lực tự cho là chẳng dừng nghỉ, nên thấy dường như có sự hiểu biết.

Câu: "Nhưng đối với kinh ấy, chưa có bậc cao minh tài giỏi giảng trước, nên chẳng dám quyết đoán".

Tức là gặp kinh Niết-bàn bản mới, chưa có bậc cao minh tài giỏi giảng giải trước, nên cho là tự mình chẳng thể quyết đoán.

Câu: "Chẳng may Pháp sư La-thập qua đời nên không còn chỗ để hỏi han, tham vấn": Bất hạnh là không may. Bậc Tiên sư đã qua đời, thì đâu còn chỗ để thưa hỏi!

Câu: "Mà bệ hạ là bậc Thánh đức chẳng phải vô". Sách Luận ngữ có câu: "Người có đức thì cô độc, tất có người đồng đạo kết bạn với mình" như ở đâu thì có láng giềng ở đó. Luận Ngữ, Thiên Lý Nhân, (đoạn 25, theo bd của NHL). Thần khế là khế hợp với lý thần diệu, cũng có thể cho là tâm khế hợp với sự thần diệu, chẳng đợi đến ngôn từ.

Câu: "Thấy đạo pháp được tồn tại".

Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử, Phần ngoại Thiên, chương Điền Tử Phương có đoạn: "Trọng Ni gặp Ôn Bá Tuyết Tử, chẳng nói gì cả. Tử lộ hỏi: Thầy muốn gặp Ôn Bá Tuết Tử đã lâu, sao bây giờ gặp chẳng nói gì cả? Trọng Ni đáp: Hễ con người mới vừa nhìn thấy mà biết là còn giữ đạo, cũng chẳng thể dùng tiếng nói mà hình dung ra được."

Về chữ khoái tận (trong câu: khoái tận kỳ trung phương thốn). Sách thuyết văn giải thích: khoái là ưa thích. Do việc giáo hóa dẫn dắt đối với những tập tục gây suy đồi cho đời sau, nên có thể chấn chỉnh được trào lưu nặng về huyền đàm ở thời ấy. Công việc này, vào thời Diêu Hưng, Phật pháp được mở mang rộng khắp, nay tác giả nói về việc ấy.

2/ Từ Câu: "Một hôm nhân gặp được lời đáp thư hỏi của An Thành Hầu Diêu Tung về chỗ tột cùng nơi tông chỉ của Vô Vi" trở xuống.

Là phần hai của Biểu Văn, chính thức nói rõ nhân duyên soạn bài

"Niết-bàn vô Danh" văn phần này cũng có bốn đoạn:

a/ Nói ra nguyên do của việc soạn luận.

b/ Chính thức nói về nhân duyên soạn luận.

c/ Trình bày lại lý do.

d/ Lại nói về ý của luận.

a/ Nói "ngộ mông đáp" (Gặp được lời đáp thích hợp).

Tức vua Diêu Hưng, sau khi pháp sư La-thập qua đời, đã không hiểu bốn ý nghĩa quan trọng:

Thông hiểu nghĩa pháp chẳng trụ mà trụ trong Bát-nhã.

Thông hiểu nghĩa bậc Thánh phát ra ánh sáng rộng lớn.

Thông hiểu nghĩa ba đời.

Thông hiểu nghĩa "tất cả pháp không".

Thông hiểu nghĩa thứ tư, cho rằng: "Hễ là đạo thì lấy vô tri làm tông chỉ. Như cái vô tri ấy đâu còn có sở hữu?" An Thành Hầu Diêu Tung viết thư nói câu hỏi về nghĩa thứ nhất, hai, bốn, chẳng nêu câu hỏi về nghĩa thứ ba, tức nghĩa về ba đời. Câu hỏi về nghĩa thứ tư, rằng: "Chẳng rõ cái vô tri của đạo ấy, lấy gì làm thể" Nếu lấy chỗ mầu nhiệm làm thể, hoặc lấy chỗ mầu nhiệm làm tông chỉ, tuy có trước sự thật mà chẳng phải tột cùng. Nếu cho không có là mầu nhiệm thì sẽ có nhân của sự chẳng không. Cái gọi là nhân đều chưa thông hợp, há là giáo pháp không hai? Nên luận chép: khôngđối với không thì sẽ có có đối với có. Có và không cùng nhau phát sinh, cũng như hình tướng dài ngắn. Cho nên lãnh vực của có, không đó chính là chỗ chấp giữ của biên kiến." Diêu Hưng đã lần lượt đáp lại các câu hỏi ấy. Thông hiểu được câu hỏi thứ tư, nên cho rằng: "Ý tôi cho là đạo dừng lại ở vô vi, chưa tỏ ngộ được nguyên do của tông chỉ."

Câu: "Vì sao? Là vì chúng sinh từ lâu nay ở trong sinh tử luân hồi đều do chấp trước ái dục." Y nghĩa được nói rõ như chỗ giải thích của vua Tần, Pháp sư Tăng Triệu do lời ấy mà viết bài "Nói về Niết-bàn" Nay nói "Gặp được thư đáp thích hợp" tức là thư đáp của vua Tần.

Câu: "Đây mới thật là" trở xuống: Phần trước là nhắc lại lời của Diêu Hưng, từ đây trở xuống là lời khen ngợi của Pháp sư Tăng Triệu.

Câu: "Tự phi đạo tham Văn-thù" trở xuống: Tham là xen lẫn, xen vào. Mưu là cùng, đều. Hai vị Bồ-tát ấy, một là Bồ-tát Pháp Vương Tử, một là Bồ-tát nhất sinh Bổ Xứ.

Câu: "Ai có khả năng sửa lại cho đúng". Do là Bồ-tát tham vấn, tương tự, nên mới làm được như vậy!

Câu: "Làm cho giáo pháp của bậc Thánh bị thu hẹp nay lại được

mở rộng, tông chỉ mầu nhiệm từng bị chìm mất thì nay lại được hiển bày" Nhờ mở mang, phát huy đạo pháp mầu nhiệm, làm thành trì vững chắc cho chánh pháp, nên Phật pháp tuy bị thu hẹp thì thời này được mở rộng, tông chỉ mầu nhiệm tuy bị chìm mất thì bấy giờ lại được hiển bày.

Câu: "Ân cần đọc kỹ": Tìm đọc, nghiền ngẫm để lãnh hội giá trị của nó, không thể rời xa được. Càng ưa thích thì càng tỏ ngộ, hoài bão đã được thúc đẩy, giúp đỡ, nên tay chân như cứ múa may, giẫm đạp không dứt.

Câu: "Chẳng những là khuôn phép hơn hết của đương thời" khởi trực là nói chẳng những, Phạm là khuôn phép, Phương là sắp tới, về sau. Sách Trang chú giải thích: "Hễ gọi là Phương tức là vị lai"

b/ Từ Câu: "Nhưng tông chỉ của bậc Thánh sâu xa mầu nhiệm" trở xuống: Là đoạn hai, nói rõ bản ý của việc soạn luận. Do ý nghĩa trong thư đáp của Diêu Hưng vốn sâu xa mầu nhiệm, nên tác giả viết bài luận kia là nhằm phát huy, làm sáng tỏ thêm.

Câu: "Có thể dùng làm khuôn mẫu cho các bậc tiên tiến, cứu vớt các cao sĩ": Tiên tấn là chỉ cho các vị Đại Đức tăng. Cao sĩ là các sĩ phu tài cao ở thế gian. Cho rằng kiến giải của Diêu Hưng có thể làm khuôn mẫu cho các vị Đại đức tăng cầu học, có thể cứu vớt các học sĩ tài cao còn mê chấp.

Câu: "Cụ ngôn đề chi lưu, hoặc vị tận thượng ý" (Sợ sự tiếp cận của các ngôn từ, đề mục chưa thấu đáo, hoặc chưa lãnh hội hết ý của nhà vua). Ngôn đề là chấp trước các loại ngôn từ, đề mục. Do kiến giải kia, lý thì mầu nhiệm mà lời thì ngắn gọn, nên người tiếp cận chưa thể lãnh hội hết ý của Diêu Hưng, do đó tác giả Tăng Triệu viết luận để làm sáng tỏ.

Câu: "Mong như đức khổng Tử viết Thập Dực cho sách Chu Dịch".

Thứ là trông mong. Khổng Tử viết Thập Dực là nhằm giúp cho sự thành tựu đạo Lý dịch. Nay tôi soạn Thập Diễn cũng là nhằm giúp cho sự thành tựu các ý nghĩa của vua Diêu Hưng nói ra. Về Thập Dực, xưa có hai lối giải thích.

- Thập Dực gồm:

Bát quái.

Thuyết quái.

Tự quái.

Tạp quái.

Quái Từ.
Hào từ.
Thoán từ.
Tượng Gia Từ.
Hệ Từ.
Văn ngôn.

- Thập Dực gồm: Sách chu Dịch có hai kinh (thượng, hạ) mỗi phần đều có thoán Từ, Tượng Từ, là sáu, văn Ngôn là bảy, Hệ Từ là tám, Thuyết Quái là chín, Tạp Ly quái là mười.

Câu: "Há tham cầu lời văn dồi dào". Tức cho rằng chẳng mong cầu lời văn nhiều. Sách Mao Trường Thi Truyện giải thích: Phong là tươi tốt.

Câu: "Là nhằm để mở mang, làm rõ nghĩa mầu sâu xa, u ẩn". Tức là nhằm phát huy, làm hiển bày nghĩa mầu sâu kín trong thứ đáp vua Tần.

Câu: "Luận này có chín đoạn vặn hỏi, mười đoạn diễn đạt. Chiết là nêu câu hỏi. Diễn là đáp lại. Sách thuyết văn giải thích: "Diến là dòng nước chảy, nghĩa cũng như thế.

Câu: "Thâu thập rộng nơi các kinh, nhờ đó mà nói ví dụ, chứng minh cho sự thành tựu".

Thâu thập rộng nơi nghĩa của văn các kinh để làm ví dụ, chứng minh. Cũng có thể là nói ví dụ để chứng minh cho sự thành tựu.

Câu: "Bày tỏ sự kính phục về kiến giải "Niết-bàn vô danh" của Bệ hạ đã nói ra"

Tức tác giả bày tỏ sự khen ngợi lý mầu của "Niết-bàn vô danh" được nhà vua nói ra.

Câu: "Đâu dám cho rằng đã thấu suốt được chỗ tâm thần diệu" Tác giả tự cho là chẳng thể thấu đạt trọn vẹn tâm của vua Diêu Hưng, tức chẳng thể đạt tới chỗ tận cùng nơi đạo lý ứng cơ khế hợp của Phật.

Câu: "Nhờ vào việc dựa theo hình dáng của cửa huyền diệu".

Nghĩ là dựa theo, nghi là dáng vẻ, hình tượng. Dựa theo hình dáng của cửa lý mầu nhiệm, để nói bày, ban bố khắp đến các hạng cầu học xa gần.

c/ Từ Câu: "Đoạn cuối của bài luận cho rằng". Là đoạn ba, lại nói bày về nguyên do. Vua Diêu Hưng thông suốt chương cuối của nghĩa thứ nhất, nên có lời ấy. Gần đây các nhà giải thích về Đệ Nhất Nghĩa Đế, cho là như vậy.

Câu: "Hết mực xa vời": Kính là xa. Đình là chẳng, tức là như một

vật hết xa cách, chỉ có thể đến thẳng mà chẳng thể quay lại. Có một hạng người như thế, thật đáng thương xót. Nay vua Diêu Hưng cho rằng, nhiều nhà xem Đệ Nhất Nghĩa Đế là hoàn toàn không, một thứ không rất xa vời, khác thường, chẳng gần gũi tình người.

Câu: "Nếu không có bậc Thánh thì ai là người biết sự chẳng có ấy?" Đây là lời của vua Tần vặn hỏi các nhà giải thích.

Câu: "Đúng là lời bảo ban sáng suốt". Pháp sư Tăng Triệu nói bày sự thành tựu.

Câu: "Đạo vốn mập mờ thấp thoáng mà vô cùng sâu xa". Sách Đạo đức kinh của Lão Tử có câu: "Thấp thoáng mập mờ mà bên trong có hình tượng, mập mờ thấp thoáng bên trong có vật, (ĐĐ kinh, chương 21, theo bd của NHL). Hoảng hốt là chẳng rõ định. Yểu minh là sâu xa. Đó là theo cách giải thích của sách Thuyết Văn.

Câu: "Nếu không có bậc Thánh thì ai cùng với đạo du hóa". Tức nói có bậc Thánh chứng đắc đạo Thánh, cùng với đạo pháp du hành, hóa độ.

Câu: "Gần đây, các bậc học sĩ" trở xuống: nói các hàng học sĩ ấy, nghe nói về cõi vắng lặng lớn lao thì trong tâm do dự, tấm tức bất mãn. Sách Quảng Nhã giải thích: "Trù Trừ là do dự, sách Thương Hiệt Thiên chép: "Uởng Uởng là trở lại oán giận, nay cho trở lại oán giận tức có sự tức giận.

Câu: "May mắn gặp được bậc cao minh nhận định chính xác, người cầu học không còn mờ mịt". Ý nói là mọi người có được may mắn vì gặp được bậc cao minh là vua Diêu Hưng đã phán quyết rõ ràng, nên trong lòng thông tỏ, dứt khoát.

Câu: "Đông đảo người đã tiếp cận với chỗ "huyền môn", cùng lên chốn "Huyền thất"

Khấu là gõ, đánh. Quan là chỗ quan yếu của cửa huyền diệu. Trù là đông đúc. Thương hiệt giải thích: "Dáng vẻ cây cỏ um tùm" Ý nói các người cầu học đã tìm đến cửa Huyền", giống như cây cỏ um tùm, tươi tốt.

Câu: "Thật có thể cho rằng" trở xuống: Khen ngợi vua Tần, cho là "như bánh xe pháp được quay lần nữa"

d/ Từ Câu: "Nay nói tông chỉ của bài luận diễn đạt rộng" trở xuống là đoạn thứ tư (của phần thứ hai) lại nói về ý của luận. Diễn luận là đáp lại các nhà giải thích. Khúc biện là sự giải thích tận cùng về các công đức nhỏ nhặt.

Câu: "Dứt hẳn mọi ngôn từ dấu vết, đạt tới chốn rộng lặng tịch

tĩnh”. Tịch là diệt, dứt hết, diệt hết mọi ngôn từ, dấu vết. Quách nhiên là vắng lặng tịch tĩnh.

Câu: “Bác bỏ các thuyết ngoài đời”. Sách Nam Hoa Kinh của Trang Tử, Phần Nội Thiên, chương Tề vật Luận có đoạn: “Phần ngoài của “Sáu hợp, bậc Thánh nhân để yên, không nói đến. Phần trong của sáu hợp, bậc Thánh nói đến mà không bàn. Lịch sử thời Xuân Thu của các tiên vương, bậc Thánh bàn đến mà không chê khen, giải thích. (Theo bd của NDC)

Nay nói rõ bên ngoài của “Sáu hợp” với các công đức nhỏ nhặt, nên bác bỏ thuyết “Bất ngôn” của Trang Tử đang thịnh hành đương thời.

Câu: “Sẽ được nói bày đầy đủ ở phần sau”. Điều lục là sẽ được nhắc lại một cách đầy đủ như phần sau, sau là ở dưới.

Câu: “Nếu có tham khảo chút ít về Thánh chỉ” trở xuống: Hoặc tham vấn ý của vua Tần, hoặc cũng tham khảo nơi ý của Phật, nên cho là “Như có tham khảo chút ít”

Câu: “Nếu có chỗ sai sót thì được sự chỉ dạy”. Nếu có sai lầm thì xin được sự chỉ giáo.

- Chín câu hỏi và mười diễn đạt đáp lại của bài “Luận Niết-bàn vô Danh”

- Chín câu hỏi

1. Xét về Thể.
2. Dẫn chứng.
3. Tìm tòi về Huyền diệu
4. Vặn hỏi sai biệt
5. Trách sự sai biệt
6. Vặn hỏi về tiệm
7. Chê về tâm động
8. Truy cứu nguồn gốc
9. Bàn về sự chứng đắc.

- Mười đoạn diễn đạt đáp lại: (Thập diễn)

1- Khai tông chỉ.
2- Nêu ra thể.
3- Siêu vượt mọi cảnh.
4- Đạo mầu thường còn.
5- Giải thích về khác nhau.
6- Dung hợp sự khác nhau.
7- Nói về Tiệm.

8- Động Tịnh là một.

9- Dung thông xưa nay.

10- Bàn về sự chứng đắc nhiệm mầu.

Câu: “Nê viết, Nê-hoàn, Niết-bàn” trở xuống:

Về vị trí của các từ này (Nê-viết, Nê-hoàn, Niết-bàn...) các bản không nhất định. Hoặc để ở trước phần chín câu hỏi. Hoặc để ở sau phần mười đoạn diến đạt. Hoặc ở sau phần khai tông chỉ. Nay cho để ở trước là thuận hợp, lấy đó làm cố định. Lại có bản, sau phần Biểu Văn thì để các từ ấy. Nói tên bài luận, sau đó mới nói về Nê-hoàn, Nê-viết, v.v... Như vậy cũng ổn.

Người xưa dịch kinh, phần nhiều gọi là Nê-viết, kế đến là Nê-hoàn, sau mới là Niết-bàn, nên gọi là sự xuất hiện có trước sau khác.

Câu: “Do vùng Sở, Hạ khác nhau”. Hạ là nước ở giữa, Sở là nước ở vùng biên giới (...). Gọi là Hạ, sách “Bạch Hổ Thông Nghĩa” giải thích “Ha là lớn” Ý này cho ở giữa, là lớn, nên gọi là Hạ. Chín chiết Mười diến tức là chín câu hỏi, chín đoạn đáp lại, là mười tám phần, một nghĩa về “khai tông chỉ” là gốc của sự đáp lại các kiến giải kia, cũng thuộc về phần đáp, nên có “mười diễn”, hợp thành mười chín phần. Chiết tức là bẻ gãy các kiến giải, vặn hỏi. Diễn là diễn đạt thông suốt ý đáp lại các kiến giải kia. Sách tiểu Nhã giải thích “Diến là làm rộng ra. Trong bài Biểu tuy đã có nói, nhưng đến đây mới giải thích rõ

1- Khai Tông Chỉ:

Luận có mười chín chương (10 Diễn+9 chiết), đây là chương 1, mở ra tông chỉ Niết-bàn. Như phần đầu của sách “Hiếu Kinh” có chương “Khai Tông Minh Nghĩa”. Nay sắp bàn về đạo lớn không thể không có lời mởi bày, nên phải có phần “khai tông”.

Câu: “Vô danh nói” tức tông chỉ của Đại Niết-bàn lấy vô Danh làm chính, nên gọi là vô Danh.

Câu: “Kinh nói” “Niết-bàn hữu dư”, “Niết-bàn vô dư”, các kinh điển của Tiểu thừa và Đại thừa đều có nói.

Câu: “Niết-bàn, đời Tần dịch là Vô Vi, cũng dịch là Diệt độ”. Niết-bàn là từ tiếng Phạm, Hán không có từ này. Vì sao? Vì từ khi có kỹ thuật khắc bản để nghi chép sự việc trở đi, chỉ nói đến, bàn đến việc người, còn các vấn đề như Niết-bàn, Bát-nhã.v.v chưa từng đề cập. Trang Tử nói: “Phần ngoài của “Sáu hợp” bậc Thánh để yên không nói tới chính là nghĩa này. Đã không có từ ngữ ấy thì phải cố gắng dịch ra. Nay nói Vô vi, Diệt độ chỉ là nói theo nghĩa phiên dịch. Pháp sư Tăng

Triệu sống vào đời Hậu Tần, nên viết là "đời Tần dịch".

Câu: "Dứt hẳn hữu vi", chẳng hoại giả danh, nhưng khác hẳn không giống gì cả, gọi là dứt bặt.

Câu: "Tai họa lớn sinh tử đã dứt hẳn". Đại hoạn là chỉ cho thân, vì có thân nên gọi là hoạn. Lão Tử nói: "Tại sao sợ vạ lớn mà sinh ra rối loạn? Ta sợ dĩ có họa lớn là vì ta có thân. Nếu ta không có thân, quên mình có thân đi, thì còn sợ vì tai vạ nữa! (Đạo đức kinh, chương 13 theo bd của NHL).

Câu: "Vượt khỏi bốn dòng chảy phiền não". Bốn dòng chảy phiền não là: Dục lưu, Hữu lưu, vô minh lưu và tà kiến lưu.

Câu: "Đó chính là chốn quay về của hình tượng trong gương, cũng là nơi dứt bặt ngôn xưng của căn nhà mầu nhiệm". Kinh nói về các pháp, cho chúng như hình tượng trong gương, nhằm khiến người tu học, quy về nơi ấy. Cũng có thể cho thể tánh của các pháp rốt ráo vốn không, như hình tượng trong gương, người tu tập đều tỏ ngộ điều ấy tức là Niết-bàn. Thể tánh của Niết-bàn là không. Nói Niết-bàn, rốt ráo là tánh không, Chư Phật cùng chứng nhập, tức là an trụ trong căn nhà mầu nhiệm.

Câu: "Mà gọi là Hữu Dư, vô Dư" tức chỉ cho kinh giảng nói.

Câu: "Chỉ là tên gọi khác nhau của sự xuất xử, là giả danh của sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ". Chữ này đọc là Xử, Xuất là đi ra, Xử là trở vào, là an trụ. Sở dĩ đại Niết-bàn, hoặc gọi là Hữu dư, hoặc gọi là Vô dư, là vì, đó là cách gọi khác về tính chất không có, có không của thể tánh. Như gọi Nhañ (Mắt là Mục Mắt), cũng như mắt bên phải, mắt bên trái, thì cũng là mắt. Nên biết xuất và Nhập tuy khác mà là một. Thành ra "tên gọi khác nhau của sự xuất xử chỉ là cái danh của sự giả đặt để ứng hợp cơ duyên hóa độ muôn vật. Lương là tin thật. Bậc Thánh cần xuất thì xuất, cần xử thì xử, nên gọi là ứng hợp cơ duyên để hóa độ muôn vật.

Câu: "Nay tôi thử bàn về vấn đề này". Sách Tiểu Nhã giải thích: "Thường là nên", phải nên thử bàn về vấn đề đó.

Câu: "Niết-bàn tức là đạo Niết-bàn", như phần tiếp theo sẽ trình bày.

Câu: "Tịch diệt, vắng lặng, bao la, chẳng thể dựa theo tên gọi, hình tướng mà tìm" Đây là nói về tính chất dứt bặt ngôn từ, hình tượng Dứt hết hình tượng là ở chỗ dứt lời, không lời. Lời dứt là ở chỗ không còn hình tượng. Hình tượng mà chẳng thể diễn đạt được hình tượng tức chẳng phải hình tượng. Ngôn từ mà chẳng thể nói lên được, tức chẳng phải ngôn từ. Nếu đã chẳng phải hình tượng, chẳng phải ngôn từ thì

chẳng thể tiếp cận hình tượng qua ngôn từ. Không thể tiếp cận hình tượng qua ngôn từ thì đó là tịch diệt, rỗng lặng, mênh mông, nên cho là "chẳng thể dựa theo tên gọi, hình tướng mà tìm."

Câu: "Mầu nhiệm vô tướng nên chẳng thể lấy Hữu tâm mà nhận biết", tức nói về tính chất vượt ngoài mọi tư duy, tính lượng.

Câu: "Cao vượt ra ba cõi, mê lầm đều dứt, chứng lượng như hư không, lý mầu cùng tột) siêu vượt ba cõi với hai mươi lăm nẻo luân hồi sinh tử, ra ngoài mọi buộc ràng của muôn vật, dung lượng đồng với pháp giới, lớn rộng như hư không, chẳng thể hiểu bằng sự nhận thức tính toán, số lượng. Nên gọi là "chứng lượng như thái hư, mãi mãi an trụ"

Câu: "Muốn đuổi theo thì chẳng thể tìm ra dấu vết, muốn trở lại tìm chỗ xuất phát thì chẳng thấy nơi bắt đầu". Phất là chẳng, Võng là không. Thiếu là nhìn qua một bên. Tùy là đi theo sau để tìm. Tìm kiếm chẳng thấy được dấu vết của Niết-bàn. Nhìn gió khắp cũng chẳng nhận ra nơi bắt đầu của Niết-bàn. Sách Đạo đức kinh của Lão tử có câu: "Đón nó thì không thấy đầu, theo nó thì không thấy đuôi. Ai giữ được đạo từ xưa vẫn có thì có thể khống chế được mọi sự vật ngày nay, biết được chỗ nguyên thỉ tức là nắm được giềng mối của đạo. (Chương 14, theo bd của NHL) Tác giả Tăng Triệu mượn ý để nói về Đạo (Niết-bàn)

Câu: "Sáu đường chẳng thể gồm thâu để làm cho sinh" phàm sự sinh khoi của muôn loài không ngoài sáu cõi, nên ở đây nói về Niết-bàn, nên cho sáu đường chẳng có thể gồm thâu để khiến sinh khởi.

Câu: "Sức mạnh chẳng làm cho thể biến đổi" sức mạnh lớn của vô thường, có thể làm đổi thay muôn vật, nhưng không thể biến đổi được thể tánh của Niết-bàn, tức là nói rõ Niết-bàn, thể là không.

Câu: "Mênh mông, mập mờ thấp thoáng, như có hư không". Nói mênh mông, bao là nên chẳng biết đâu là bờ bến, ranh giới mập mờ, thấp thoáng, nên không định rõ nơi chốn, chẳng rõ hẳn là có không, nên gọi là hoặc còn hoặc mất.

Câu: "Năm mắt chẳng nhìn rõ dung mạo, hai tai chẳng nghe được âm thanh" Năm mắt là: Nhục Nhãn, Thiên Nhãn, Tuệ Nhãn, Pháp Nhãn, và Phật Nhãn. Nhị Thích là hai tai, cũng là tai trời (Thiên Nhĩ) và tai người (nhân nhĩ). Năm mắt chẳng thấy được hình tướng, tức nói về vô hình. Hai tai chẳng nghe được âm thanh tức nói về vô thanh. Nhằm nói lên đạo của Niết-bàn chẳng phải là đối tượng của hình sắc âm thanh.

Câu: "Mịt mờ, thăm thẳm, ai thấy ai hiểu". phần Ngoại Thiên, chương Tại Hựu. Sách Nam Hoa kinh của Trang Tử có câu: "Chỗ tinh

túy của đạo lớn là thăm thẳm mịt mờ. Chốn cùng tột của đạo lớn là mờ mờ, vắng lặng". Nay tác giả nói về thể của Niết-bàn còn hơn thế nữa: u huyền, sâu mầu, thăm thẳm, mịt mờ, khó có thể thấy hiểu.

Câu: "Bao gồm, trùm khắp, chẳng chỗ nào không tồn tại, mà lại siêu vượt mọi điều có không". Di là khắp. Luân là thông hợp. Tức cho đạo Niết-bàn chẳng những bao trùm khắp cả loài hữu tình, mà cũng vượt ngoài Hữu tình vô tình, nên gọi là "chẳng chỗ nào không tồn tại". Cũng như dẫn dắt ra khỏi có không, Biểu là ngoài.

Câu: "Cho nên, hễ nói được là mất cái chân thật" trở xuống: Niết-bàn vốn vô ngôn, dùng ngôn từ diễn đạt thì mất chỗ chân thật. Niết-bàn là vô tri, nhận biết thì trở thành kẻ ngu muội, Niết-bàn chẳng phải có, nói có tức là trái với Tánh, Niết-bàn chẳng phải không, nói không tức là làm tổn thương tới Thể. Nhưng nói như kẻ ngu, tức không thấy không biết, tựa như ngu muội. Kinh Đại Phẩm có câu: "Sắc mờ tối nên Bát-nhã mờ tối" tức là nghĩa này.

Câu: "Bởi vậy Đức Thích-ca đóng của thất ở Ma-kiệt". Do lý chẳng thể giảng nói, nên đóng cửa thất, ngậm miệng im tiếng, sự việc đóng cửa thất ấy, có thuyết cho rằng "Đức Phật khi mới thành đạo, muốn hóa độ ông Ưu-lâu-tần-loa Ca-diếp, nên mới tạo ra phương tiện, đi tới chỗ ông ấy xin nghĩ nhờ qua đêm. Ca-diếp bèn để Như lai ngụ trong thất của con rồng dữ. Rồng dữ muốn hại nhưng đã được Đức Thế tôn hàng phục, bỏ vào bát, ở đây là nhằm chỉ cho nghĩa dùng pháp để giáo hóa"

Thật ra, việc "đóng cửa thất" giải thích như thế là không đúng. Chính là Đức Như lai khi mới thành bậc Chánh Giác Vô thượng, trong khoảng ba mươi bảy ngày tưu duy chưa giảng nói gì cả, giống như là đóng cửa thất, chẳng mở. Luận Đại Trí Độ chép: "Đức Phật khi mới thành đạo, trong năm mươi bảy ngày chẳng nói pháp môn nào cả" đó là nghĩa "đóng cửa thất"

Câu: "Trưởng Giả Tịnh Danh im tiếng nơi thành Tỳ-da". Đỗ nghĩa là lấp kín. Trưởng giả Tịnh Danh tại thành Tỳ-da-ly hỏi các Bồ-tát về pháp môn không hai, các vị Bồ-tát lần lượt trả lời bày tỏ kiến giải của mình. Kế đến, hỏi Bồ-tát Văn-thù, Văn-thù nói: "Theo ý tôi thì tất cả các pháp không nói, không giảng, đó là đi vào pháp môn không hai?" Tịnh Danh (Duy-ma-cật) im lặng, không nói. Văn-thù-sư-lợi khen ngợi: "Đó mới đúng là đi vào pháp môn không hai" cho đến không ngôn từ, không giảng nói, nên gọi là ngậm miệng im lời. Cũng vì về lý là không lời, nói ra là chẳng đạt lý, lý chẳng thể dùng ngôn từ diến đạt, nên

chẳng nói ra. Tôn giả Tu-bồ-đề và Phạm Thiên, Đế-thích, thì trước đã có đề cập rồi.

Câu: "Đó đều là lý mầu, là cái đạo dứt bặt ngôn từ, chỉ có người chứng ngộ mới lãnh hội được nên do đó miệng nín lặng" vì lý gắn bó với sự thần diệu, mà sự thần diệu thì dứt hết mọi ngôn từ, nên miệng cũng im lặng.

Câu: "Đâu phải không có biện tài, vì biện tài chẳng thể nói bày được". Tâm sắp duyên theo mà suy nghĩ dứt, miệng muốn giải thích mà lời mất, nên nói "Đâu phải là không", chỉ vì chẳng thể nói ra được.

Câu: "Kinh nói: giải thoát chân thật thường lìa mọi ngôn ngữ, số lượng" trở xuống: Là ở trong kinh Niết-bàn, đại ý nói về sự giải thoát, chẳng phải là toàn văn.

Câu: "Luận chép: Niết-bàn chẳng phải có, cũng chẳng phải không": đó đều là sự giải thích của Trung Luận, ý chính nói về Niết-bàn, cũng chẳng phải toàn văn.

Câu: "Theo những lời của kinh Luận dẫn trên, há cho là không đúng với sự thật hay sao!". Sách Tiểu Nhã chép: Tầm là dùng, ý nói dùng kinh luận để trích dẫn, nói lên ý nghĩa đang bàn cũng chẳng phải là tạo điều luống dối. Cấu là tạo ra.

Câu: "Như thế, quả thật có cái sở dĩ chẳng có". Quả là quả quyết, có ý nghĩa quyết định. Tức là nói Niết-bàn quả thật có cái lý do của chẳng có, nên chẳng thể nói là có. Về không cũng vậy.

Câu: "Vì sao? Vì hễ truy cứu về cảnh có" thì năm ấm dứt hẳn" tức ở trong cảnh "có" gốc tận cùng của Niết-bàn, do năm ấm đã hoàn toàn dứt hẳn, nên chẳng thể nói là có.

Câu: "Suy xét về cảnh "không" thì sự mầu nhiệm linh thiêng thường hiện hữu". Sách Mao Thi giải thích". Hương là nơi chốn. Suy cứu về Niết-bàn, hội nhập vào cảnh không thì tính chất mầu nhiệm, linh thiêng chẳng thể đạt tới cùng tận, nên gọi là "chẳng cạn".

Câu: "Sự vắng lặng duy nhất thường gồm thâu", tức tướng duy nhất gồm thâu, bao trùm, luôn vắng lặng không thay đổi.

Câu: "Muôn thứ phiền não buộc ràng đều dứt sạch". Sách thuyết văn giải thích. Tổn là dứt bỏ, tức cho rằng mọi thứ phiền não hệ lụy đều dứt hết.

Câu: "Thông hợp với đạo ...nên diệu dụng thể hiện mà không dụng công". Đạo ấy vốn thần diệu đâu thể xưng gọi, nên viết là "không hề dứt". Đã là không dứt thì ai lại nói về công dụng?

Câu: "Công năng tột bực thường còn". Tuy không hề dứt, không

tốn công sức, nhưng công năng ấy là rất lớn lao. Lớn thì thường còn chẳng mất, nên noí là “thường tồn tại”

Câu: “Sâu rộng mà chẳng biến đổi”. Sách “Tự Thư” chép. Xung là rỗng lặng. Đạo Niết-bàn, thể tánh là rỗng lặng, hư tịch, đâu có việc biến chuyển, dời đổi, nên gọi là chẳng thay đổi.

Câu: “Có, không dứt bặt bên trong”: Tức chỉ cho bên trong “của” Niết-bàn thường vượt khỏi có không, xưa nay vốn vắng lặng tịch tĩnh, nên nói là “dứt bặt bên trong”

Câu: “Xưng gọi chìm ở ngoài” nẻo ngoài của Niết-bàn dứt hẳn mọi xưng gọi, xưng gọi chỉ cho danh tự. Đã cho Niết-bàn là vô danh thì đâu còn có tên gọi?

Câu: “Mọi sự thấy nghe chẳng đạt đến”. Sách Tả truyện cho kỵ là đến. Sách Tiểu Nhã giải thích kỵ, là kịp, đạt tới. Tức nói Niết-bàn là như thế (vượt mọi lãnh vực thấy nghe)

Câu: “Kể cả người không cảnh giới, bốn không cũng mờ tối”

Ngọai đạo đạt được định Tứ không ở cõi Vô sắc, gọi là định không, sống trong tứ không, cho là Niết-bàn, mà không biết Niết-bàn thật sự, nên nói là “mờ tối”

Câu: “Bình đẳng là một vô trụ, rỗng lặng chiếu soi mà gồm khắp”. Di là ngang bằng. Lão Tử nói: “Nhìn mà chẳng thấy gọi là di”. Thái là thông hợp rộng khắp. Rỗng lặng tịch nhiên, hoàn toàn tự tại, thanh tịnh.

Câu: “Chính là chỗ quy về gặp gỡ của chín dòng” chín dòng là: Đạo, Nho, Mặc, Danh, Pháp, Âm dương, Nông, Tung hoành và Tạp, (cũng gọi là Tiểu Thuyết). Tức cho rằng mọi thứ ngôn ngữ văn tự đều do Phật giảng nói, cùng chung hợp ở nơi Niết-bàn, nên viết là “giao quy”. Đây là ý xuất xứ từ kinh Kim cương: “Vì thế, Như lai nói tất cả các pháp đều là Phật pháp.”

Câu: “Cũng là cội nguồn rốt ráo của Chư Phật”. Câu trên nói về sự gặp gỡ của các pháp, tức không pháp nào không chung hợp ở nơi Niết-bàn. Câu này nói về sự tụ hội của người, tức cũng không người nào không gặp gỡ nơi đạo ấy. Do đó, Như lai nói tất cả mọi người cũng đều là bậc Thánh. Kinh đại phẩm có câu: “Phật tức là chúng sinh, chúng sinh tức là Phật. Vì vậy, tác giả nói “Cũng chính là cội nguồn rốt ráo của các Thánh”

Câu: “Đó là cảnh giới chẳng thể thấy nghe, là nơi chốn của sự nhiệm mầu vắng lặng tột cùng). Hy là nhỏ, vi diệu. Di là phẳng lặng. Cảnh là cảnh giới. Thái là lớn, Huyền là sâu xa. Hươmg là nơi chốn,

khu vực. Niết-bàn là mầu nhiệm mà an nhiên, rộng lớn mà u huyền, thì cảnh giới nào mà chẳng trùm khắp. Nên tác giả gọi là "Cảnh giới chẳng thể thấy nghe, nơi chốn của sự nhiệm mầu, vắng lặng"

Câu: "Thế mà muốn lấy sự có không để gán tên gọi" trở xuống: Niết-bàn dứt bặt mọi đường ngôn ngữ, mà muốn lấy có, không để gọi tên, nói bày nơi chốn cảnh giới, thì làm sao có thể được!

Câu: "Há chẳng phải lại càng xa vời sao!": Tức nếu dùng có không để gọi tên, nói bày phạm vi của Niết-bàn thì càng trở nên xa cách. Mạc là xa xôi.

2- Nói về thể:

Hạch là xét sự việc để đạt sự thật, ở đây là khảo xét về Thể của Niết-bàn, nên gọi như thế.

Câu: "Hữu danh nói: Danh hiệu chẳng phải vô cớ mà đặt ra, tên gọi chẳng phải tự mình dấy khởi", Hữu danh chỉ cho câu hỏi. Kiến giải nói câu hỏi cho rằng: Niết-bàn nói có danh tự, chẳng thể cho là không. Hai câu trên là cùng một ý, đều nói là có nhân duyên nên có tên gọi.

Câu: "Là tên gọi chân thật của sự trở về với tự tánh, cũng là sự xưng gọi sâu mầu của đạo pháp mầu nhiệm". Kinh Trung Bản khởi chép":

"Tất cả gốc các pháp
Nhân duyên, không, không chủ
Tâm dứt, đạt cội nguồn
Nên hiệu là Sa-môn."

Nay nói trở về với gốc tức đạt tới cội nguồn. Thần đạo là đạo pháp thần diệu.

Câu: "Vị Như Lai đại giác mới hưng": Nghĩa là Đức Như lai mới thành tựu đạo quả đại giác ngộ, tức Phật mới thành đạo.

Câu: "Pháp thân được kiến lập": tức mới đạt được năm phần pháp thân, là Giới, Định, Trí tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến.

Câu: "Tắm gội trong dòng nước tám giải thoát": tức dùng tám thức giải thoát làm dòng nước trong lành mà tắm gội. Tám giải thoát là:

Trong có sắc tướng, ngoài quán sắc.
Trong không sắc tướng, ngoài quán sắc.
Thân chứng giải thoát trọn vẹn.
Đạt định không xứ.
Đạt định Thức xứ.
Đạt định vô sở hữu xứ,

Đạt định phi hữu tưởng Phi vô Tưởng.

Đạt định Diệt Tận Tưởng.

(Xuất xứ từ kinh Đại Phẩm, v.v...)

Câu: "Nghỉ ngơi trong rừng Bảy Giác chi xanh tốt": tức lấy Bảy Giác chi làm khu rừng xanh tốt để nghỉ ngơi. Bảy Giác chi hay Bảy Giác phần, gồm có:

- Trạch pháp.
- Tinh Tấn.
- Niệm.
- Định.
- Hỷ.
- Xả.
- Trừ (khinh an).

Cũng xuất xứ từ các kinh Đại Phẩm, Niết-bàn, v.v...

Câu: "Rửa sạch mọi sự cáu bẩn từ vô thỉ". Nghĩa là từ vô thỉ đến nay, mọi thứ bụi bặm phiền não đều sạch, không còn chút sót nào, cũng gọi là tập khí.

Câu: "Bên trong chứng ngộ ba minh". Nội là chỉ cho tâm, ba minh là: Thiên Nhãn, Túc mạng, và Lậu tận.

Câu: "Bên ngoài, ánh sáng thần diệu tỏa chiếu) Na gọi đủ là Tăng na, Tăng viết, là tiếng Phạm, dịch là bốn thệ nguyện rộng lớn. Tức khi mới phát tâm Bồ-đề, trước là phát nguyện ấy.

Câu: "Cứu độ chúng sinh cho đến người sau rốt": Tức dùng tâm đại bi cứu giúp chúng sinh thoát khỏi khổ nạn.

Câu: "Trên cầu quả Phật". Tức ngưỡng cầu cội nguồn của lý huyền diệu.

Câu: "Dưới cứu giúp muôn loài". Phủ là cúi xuống. Đề là dắt dẫn, là nói bậc đại Thánh luôn rủ lòng tế độ bao chúng sinh nhỏ bé yếu đuối trong bể khổ.

Câu: "Siêu vượt ba cõi, riêng chứng quả vị Đại giác". Mại là vượt, Siêu là vượt qua. Đạo là giẫm lên, ba vực là ba cõi. Đại phương là chỉ cho Đại thừa.

Câu: "Mở ra con đường bằng phẳng của tám chánh đạo, quét sạch mọi tà kiến của tám vị thuyết". Khải là mở ra: mở ra tám chánh đạo. Tám chánh đạo gồm: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định (Xuất xứ từ các kinh Đại Phẩm, Niết-bàn, v.v...) chúng thứ là chúng sinh. Di đồ cũng như chữ bình lộ (đường bằng phẳng) ở đoạn trên.

Câu: “Giục ngựa tốt của sáu thứ thần thông”. Sách Quảng Nhã chú giải: “Sính là chạy nhanh” Sách Tự lâm chép: “Sính là loại ngựa chạy ngàn dặm” dùng con ngựa kỳ tuyệt của sáu thứ thần thông mà phóng nhanh trên dặm đường cứu giúp. Sáu thần thông là: thiên nhãn, thiên nhĩ, tha tâm, túc mạng, như ý, và Lậu tận.

Câu: “Ngồi nơi xe yên ổn của năm thừa”. Diễn là tiếng Phạm, gọi đủ là Ma-ha-diễn. Ma-ha là Đại, diến là thừa. Nói năm diến tức là năm thừa (nhân, thiên, Thanh văn, Duyên Giác và Phật), đi vào thừa Như lai đều gọi là lớn, nên “thừa” cả năm Diễn. Về từ an xa, sách Khúc lễ có câu “Khi đi đến khắp nơi thì ngồi trên xe yên ổn tự xưng là lão phu” chú giải rằng: “An xa là ngồi yên trên xe” Như nay nói ngồi yên trên xe nhỏ. Huyền Thạch hỏi: “Phật đã đi trên Đại thừa, chỉ nên dùng đại xa để dụ. Nay dùng chữ an xa (nghĩa như: ngồi trên xe) giống như là xe nhỏ. Vì sao? Đại sở chủ đáp: “Đã xưng là lão phu. Lão tất nhiên là lớn, lấy người để nói về xe, người lớn thì xe lớn. Đã lớn nên an ổn, ý nói các xe khác là chưa an ổn. Vậy nên nói rõ Phật thừa là xe an ổn. Cũng như nghĩa “Năm Diễn” ở trước. Người Tiểu thừa đã đi vào thừa của Như lai thì đều gọi là Đại thừa. Kinh nói: “Là Đại thừa an ổn, diệu lạc” tức là nghĩa này. Đó là nói về Trung đạo, chẳng phải chỉ cho nghĩa trong sách Khúc lễ.

Câu: “Dốc luôn ra vào sinh tử, để tùy cơ hóa độ chúng sinh” ứng hợp với chỗ sinh của muôn vật là xuất, xuất là sinh. Ứng hợp với chỗ diệt của vật là nhập, nhập là tử. Tới lui luôn thuận hợp với đời, nên gọi là cùng với vật. Nói thôi Di tức là tới lui. Hợp trong câu đạo vô bất hợp là thấm đượm. Thi (trong câu: đức vô bất thi) là nêu bày, thể hiện. Hóa mẫu trong câu: “cùng hóa mẫu chi thủy vật: tận đến chỗ tạo hóa mới sinh khởi” chánh đạo có khả năng nuôi dưỡng muôn vật, như con theo mẹ mà sống. Ngàn biến muôn hóa nhưng không ngoài thể của đạo. Phật đã đạt đến cội nguồn tận cùng ấy nên gọi là Hóa mẫu.

Về từ huyền khu trong câu: “Cực huyền khu chi diệu dụng” (đạt diệu dụng tột bậc của Thánh trí) Huyền là u huyền, khu là chỗ quan trọng, tức chỉ cho lý mầu tột bậc sâu xa mầu nhiệm. Chỗ quan trọng của các giáo pháp, Phật đều đạt tới chỗ cùng tận.

Câu: “khuếch hư vũ ư vô cương” (Tâm cảnh vắng lặng gồm khắp vũ trụ) tức mở rộng không gian bao la của chánh pháp, không còn có ranh giới, cảnh giới, như biển thế giới Liên Hoa Tạng Trang nghiêm trong kinh Hoa nghiêm.

Câu: “Soi sáng cả pháp giới do Nhất Thiết Trí”: Tát Vân là tiếng

Phạm, dịch là Nhất Thiết Trí. Soi sáng mọi chốn tối tăm nên gọi là chúc u, cũng có nghĩa là ánh sáng của chánh pháp thường ngầm soi chiếu nên gọi như thế.

Câu: "Nhân duyên hóa độ ngừng ở chín cõi": Tưởng là sắp, tuyệt là dứt hẳn. Trẫm là dấu vết, cửu chỉ là chín nơi:

Cõi trời, cõi người trong Dục giới (1)

Ba cõi Thiền (trừ Tứ Thiền) (3)

Tầng trời vô Tưởng (1)

Bốn cõi không (4)

(Một+ ba+ một+ bốn= Chín cư) Tức là nơi chốn sinh sống, an nghỉ của chín loài chúng sinh (Huyền Thạch cho rằng: đã trừ ra cõi Tứ Thiền, lại cho (Cõi trời Vô Tưởng là một cõi, đây há chẳng phải là cõi trời Tứ thiền sao? May mắn được biết rõ.)

Câu: "Chìm hẳn trong thái hư..." Tức chìm bặt trong cõi vắng lặng.

Câu: "Mà nhân duyên vẫn còn, dấu vết còn lại không mất": Dư duyên là chỗ ứng hợp hóa độ chúng sinh. Dư tích là dấu vết ở thân ứng hiện vẫn còn, chưa mất hẳn.

(Huyền Thạch cho rằng: Đây là lời vặn hỏi của các nhà ở chín đoạn vấn nạn trước (cửu chiết). Ý vặn hỏi là: "đã có thể" mở rộng không gian bao là của chánh pháp" "Nhất thiết trí soi sáng cả pháp giới" "Nhân duyên hóa độ ngừng nơi chín cõi", như thế tức là bao gồm cả hư, chẳng sót một vật xa gần nào, thế sao lại có chúng sinh chưa hóa độ? Nhân duyên còn lại chẳng dứt, thân Phật vẫn còn, dấu vết còn lại chưa mất hẳn, v.v... Nếu đọc phần sở giải đều chẳng thấy ý của các câu hỏi. Nay nói ra câu văn, dường như đã có thể hiểu. Mong người đọc xem xét rõ, như có sai lầm thì xin chớ chê cười!)

Câu: "Vô minh chưa dứt sạch, Thánh trí vẫn còn!". Hồn là chủ của thân sắc. Đã có thân thì có nghiệp "Hữu dư", có nghiệp thì phải thọ nhận. Sự thọ nhận ấy gọi là Báo. Còn như hồn phách thì hồn phách phải tồn tại trong thân tướng, có thân thì có hồn, tức khiến tạo và thọ nghiệp, nên nói là "Nghiệp báo du hồn" (Nghiệp báo như hồn với thân). Du là như, nên câu tiếp theo nói: Thánh trí vẫn còn. Tồn là còn, Phật đã có trí tuệ, suy nghĩ vẫn tồn tại, tức biết nghiệp chẳng thể mất. Cũng là lời của đoạn vặn hỏi, theo ý của Huyền Thạch.

Câu: "Kinh chép: Làm tiêu tan mọi phiền não cấu nhiễm, như luyện vàng ròng): phương pháp huyện vàng, được đào thải trong nước, được đúc huyện trong lò. Tức nói bậc Thánh đã chuyển hóa, dứt bỏ mọi

thứ phiền não cấu uế cũng giống như vậy.

Câu: "Hai chữ "vô dư" trở xuống: đối lại với Hữu Dư ở trên tức là vô Dư.

Câu: "Họa lớn chẳng gì bằng có thân". Thân là mối họa lớn nhất, quả thật như thế, nên gọi là không gì bằng. Trí vận động là trước hết, nên nói không gì bằng. "Diệt trí để hòa nhập vào cói vắng lặng": tức là hòa nhập chung vào nơi hư không. Tu đồ là đường dài (trong câu "Luân chuyển tu đồ" (luân chuyển trong sáu đường). Phất dĩ là không dứt (khổ não chẳng dứt)

Câu: "Kinh nói: Trí là gốc của cái thứ độc, hình thể là chỗ dựa của gông cùm". Trí tuệ lìa điều tốt đẹp, lúc qua đời khiến thần thức khổ nhọc, như ăn phải những thứ độc, rốt lại là hại thân. Sách Thuyết Văn giải thích. Trất là cái cùm buộc chân, cốc là cái cùm trói tay. Văn chép: "Gông cùm trói chân tay, là những vật dụng hại thân"

Câu: "Xa cách với lý mầu sâu rộng vắng lặng, nên tai họa do đó mà sinh khởi). Uyên là sâu rộng. Mặc là vắng lặng. Nói có thân có trí, nên có sự phân biệt, tai họa do đó mà dấy lên. Còn như đạo pháp sâu rộng mầu nhiệm thì cách xa, nên cho là "đạo pháp sâu rộng, vắng lặng, vì thế mà xa cách, tai họa do đó mà dấy khởi."

Câu: "Nguội thân, bặt trí, bỏ hình thể, dứt tư duy". Tổn là bỏ, tức nói thân đã như thế, tai họa phải nên dứt diệt, khiến cùng nguội thân, bặt trí, dứt suy nghĩ, không còn mọi hệ lụy, hoạn nạn.

Câu: "Bên trong không còn sự lao nhọc của việc ứng hợp cơ duyên soi chiếu. Bên ngoài thì cắt đứt hết mọi nguồn gốc của tai họa" Nếu bên trong đã không trí, thì không còn cái tâm vận hành ứng hợp, cũng không có cái suy nghĩ để soi sáng, xem xét. Bên ngoài, nếu đã không thân, thì còn sự lo lắng về nóng lạnh, v.v... cũng không còn sự mệt nhọc trong sinh sống.

Câu: "Siêu nhiên trong ba cõi, thì sự sinh tử dứt hẳn" trở xuống. Biết rõ tánh của các pháp vốn tự là không, như vượt lên cả "Siêu nhiên" có sự cách biệt lớn với chúng sinh trong ba cõi, thật ra chẳng cách biệt. Vì sao? Vì sắc tức là không, không tức là sắc, đối với phàm phu chưa tỏ ngộ thì tựa như là phân cách hẳn. Còn đối với bậc Thánh đã thấu đạt về Thể thì đâu chỉ có sắc là không, mà Không cũng là không.

Câu: "Tịch diệt, chẳng còn sự thấy nghe": không còn âm thanh nên chẳng thể nghe, chẳng có mầm mống dấu vết, nên không thể thấy.

Câu: "Chẳng biết chỗ đi đến". Tức chẳng rõ nơi chốn đi đến.

Câu: "Cũng như đèn tắt, lửa dứt, dầu và ánh sáng đều hết" kinh

Niết-bàn, quyển chín, có đoạn: "Người Xiển-đề, thấy Đức Như lai đã hoàn toàn nhập vào Niết-bàn, cũng như đèn tắt, dầu cùng hết."

Câu: "Thế thì hữu dư có thể cho là Hữu Danh" trở xuống: Là kết thúc phần vặn hỏi. Cho Niết-bàn Hữu dư có thể gọi là Hữu, Niết-bàn vô dư có thể gọi là Vô.

Câu: "Càng kính mến công đức của bậc Thánh": Tức người yêu thích nẻo Hữu, nghe về Hữu Dư thì càng tin tưởng, kính mến công đức, mà mong đạt được.

Câu: "Đó là lời văn trong kinh" trở xuống: kinh điển sách vở, những sự giảng dạy, được nói bày, diễn đạt qua lời văn, nghĩa lý. Cho rằng các kinh điển Đại thừa là con đường hành hóa của Chư Phật, nên gọi là "Quỹ Triệt". Quỹ là khuôn phép của việc tạo ra xe, Triệt là dấu vết của xe đi qua.

Câu: "Làm cho người nhớ ân đức tự cách tuyệt với đạo": Người nhớ ân đức, nghe nói Niết-bàn chẳng thật có nên chẳng mong cầu đạt được. Kẻ tôn sùng hư vô, nghe vậy bèn bảo Niết-bàn chẳng phải là không nên chẳng chịu cầu học. Tự tuyệt là không có tâm mong cầu đạt đến. Mỹ thác là không nhờ vả, không còn nơi chốn để tâm nương dựa.

Câu: "Chẳng khác gì lấp bít tai mắt trên cơ thể) trở xuống: ở trong thì lấp bít tai mắt ở thân, tướng lai trách cứ là có sự giải thích, mà chẳng thể nghe được âm thanh, bên ngoài thì che chắn ánh sáng nhật nguyệt trên hư không" mà bảo có sự giải thích về màu sắc lại chẳng thể nhìn ngắm! Huyền tượng trong câu: "yểm huyền tượng ư vân tiêu chi ngoại". (Bên ngoài thì che chắn ánh sáng nhật nguyệt trên hư không là bầu trời. Huyền là màu đen, Tố là màu trắng.

Câu: "Mà ý nghĩa trong luận lại làm cho người đọc không biết được chỗ để quy về": tức chẳng biết đâu là nẻo sáng để hướng về.

Câu: "Nên chỗ sâu mầu của Niết-bàn tự ẩn mà chưa được hiển bày": tức đạo lý còn bị che chắn, ẩn giấu, nên chưa được hiển bày.

Câu: "Lặng lẽ suy xét, tìm hiểu cảm thấy chẳng có chỗ nương dựa" trở xuống: hoài bão của mình không có nơi chốn để nương dựa, an lập. Khởi vị là há có thể cho là "Làm sáng tỏ nghĩa mầu Niết-bàn trong ngôi nhà tăm tối ư". Tức chúng sinh mê muội như ngôi nhà tăm tối, nay soạn bài luận ấy há chẳng phải là nhằm làm sáng tỏ ngôi nhà tăm tối kia, khiến cho họ được nhìn thấy hay sao? Chũng sinh không biết không nghe, nay nói ra luận thuyết ấy, há chẳng phải là tấu lên khúc nhạc nhiệm mầu, để họ được nghe hay sao? Sách Tiểu Nhã giải thích: Tấu là cùng tiến đến nơi.

3- Nêu ra thể: (Vị thể)

Sách Thượng Thư chép: "Vị là thứ bậc. Như ngôi bậc thứ lớp cao thấp khác nhau" Nay nói về thứ lớp Thể tướng của Niết-bàn nên dùng chữ vị.

Câu: "Vô danh nói" vô danh là lời đáp lại, đáp lại các kiến giải kia. Làm rõ gốc của Niết-bàn là không có tên gọi, nên gọi là Vô danh.

Câu: "Đều là tên gọi bên ngoài của Niết-bàn" trở xuống: Thể chính của Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không. Nói có nói không, chỉ là giả danh của việc ứng hợp cơ duyên để hóa độ, nên nói là "tên gọi bên ngoài"

Câu: "Mà kẻ chạy theo tên gọi là chấp danh, kẻ nghi nhớ hình tượng là chấp tướng", "tồn xưng vị giả" là những người chấp danh, là những kẻ chấp tướng, Phong là giữ chặt, Đam là đắm trước.

Câu: "Tên gọi bị hạn chế nơi đề mục" tiếp theo là nói về danh hiệu, chỉ có thể gọi trong phạm vi các đề mục, ngoài phạm vi ấy thì chẳng thể xưng gọi được. Hình tượng chỉ nói bày hết mực trong khuôn khổ vuông tròn. Nếu chịu thuận theo bên ngoài khuôn khổ ấy thì mới hiện bày hình tượng được.

Câu: "Vuông tròn cũng có chỗ chẳng thể diễn tả được" trở xuống: Tức cho rằng khuôn khổ tròn vuông ấy chẳng thể diễn tả được các pháp chẳng phải vuông tròn. Đề mục cũng chẳng thể truyền đạt được các pháp chẳng phải đề mục.

Câu: "Nên đâu thể lấy tên gọi gán vào vô danh" trở xuống: Yên khả là chẳng thể, Vô danh là các pháp chẳng thể tên gọi. Vô hình trong đoạn: "Nhi hình ư vô hình giả tai!". (Lấy hình tượng gán vào nơi không hình tượng) là các pháp chẳng phải vuông tròn, ở đây chỉ cho Niết-bàn.

Câu: "Chính là bản ý của phương tiện vắng lặng để lập ra giáo môn" trở xuống: Tức nói bày hữu dư là ý của huyền giáo, vô dư là ý của Phật giáo. Quyền là hiển bày, thật là ẩn tàng.

Câu: "Nhưng chưa phải là sự sâu mầu dứt bặt ngôn từ của cảnh giới nhiệm mầu vắng lặng" trở xuống: Huyền tịch là chân lý vắng lặng. Hoàn trung trong câu: "Hựu phi chí nhân Hựu phi chí nhân Hoàn trung chi diệu thuật nhĩ" là không thuật, là con đường đi. Hàn Phi Tử nói: "Bỏ tro trên đường đi thì bị chặt tay." đó là pháp luật đời xưa.

Câu: "Ông chưa được nghe nói Chánh quán phải chăng?" trở xuống: Dẫn văn hai kinh (kinh Duy-ma và kinh Phóng Quang Bát-nhã) nói về chánh quán.

Câu: “Thế thì bậc Thánh ở khắp mọi nơi chốn, rỗng rang vắng lặng” trở xuống: Tức nói bậc Thánh ứng hợp cơ duyên hóa độ chúng sinh như thế. Vô chấp là không có đối tượng bị chấp trước. Vô cạnh là không tranh biện với các vật. Kinh Niết-bàn có câu: “Trí tuệ thế gian nói có, ta cũng nói có, trí tuệ thế gian nói không” tức là việc này.

Câu: “Ví như tiếng vang nơi hang sâu, hình tượng trong gương sáng”. Hai ví dụ này, là dụ cho phần sau, chẳng dụ cho phần trước, chẳng biết do đâu tới mà tới, không rõ do đâu qua mà qua.

Câu: “Chớp nhoáng mà có” trở xuống: Đây cũng là nghĩa về qua lại.

Câu: “Động lại càng tĩnh”: Du là vượt hơn, Vượt hơn cả động, tĩnh, vượt cả che giấu, hiển bày. Biến hóa vô thường tức nói chẳng thường có.

Câu: “Đặt ra tên gọi là do sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ” Tức là nhân sự ứng hiện để hóa độ, nên có việc gọi tên, tác động.

Câu: “Cho nên tên gọi Hữu vô, gốc là ở vô danh”. Gốc là vô danh, theo sự ứng hóa nên mới có tên gọi Hữu Vô.

Câu: “Nêu cái đạo vô danh thì chỗ nào mà chẳng phải danh?”: Vu là nơi chốn, tuy nói là vô danh, nhưng chẳng chỗ nào không có danh, tức là vô danh.

Câu: “Cho nên bậc Chí nhân” trở xuống: Nói về vô số sự ứng hiện.

Câu: “Bởi vì năng lực mầu nhiệm làm trời, làm người”. Nguyên là gốc, nếu thật là người thì chẳng thể làm trời, nếu thật là trời thì chẳng thể làm người, rõ ràng chẳng phải trời, chẳng phải người, nên mới có thể ứng hóa làm trời, làm người.

Câu: “Do vậy, khi hóa độ chúng sinh) tức chỉ cho bậc Thánh hóa độ chúng sinh ở thế gian.

Câu: “Ứng hợp cơ duyên mà chẳng làm” trở xuống: Tuy ứng hóa mà rốt ráo là vô tâm. Có tạo tác nên các việc mà là không có đối tượng được nói bày, ứng hợp.

Câu: “Nên sự nói bày rộng khắp”: tức là sự nói bày trùm khắp.

Câu: “Việc làm rộng lớn”: tức nói bậc đại Thánh, với các đối tượng ứng hiện làm Trời, người trong sáu cõi, làm bậc tiểu Thánh tiểu Hiền, đều không thể tăng thêm, vượt hơn, nên gọi là “sự ứng hợp không gì rộng khắp bằng, sự tạo tác không gì lớn lao hơn.”

Câu: “Trở lại thành nhỏ”: tức trở lại ở chỗ nhỏ.

Câu: “Nên trở về vô danh”: trở về nơi Vô.

Câu: "Kinh nói: đạo Bồ-đề chẳng thể suy lường" trở xuống: kinh dẫn ở đây là văn của kinh "Tu hành Đạo Địa"

Câu: "Cho nên đạo lớn Niết-bàn" trở xuống: tóm kết quy về chẳng phải có, chẳng phải không.

Câu: "Nhưng kẻ mê lầm" trở xuống: Tức chỉ cho sự mê lầm, vọng chấp.

Câu: "Há có thể làm chỗ tiêu biểu cho đạo huyền vi, mà diễn tả chân tâm của bậc Thánh hay sao?" chẳng được nêu lên cái chấp về "biên kiến" có không, cho là đạo Niết-bàn, gọi đó là tâm Bát-nhã. Đề là nói lên, bảng là bảng chỉ dẫn, nói Niết-bàn vô danh nên chẳng thể theo con đường ấy mà đạt được.

Câu: "Ý cho là bậc Chí nhân tịch diệt, rỗng lặng, không có dấu vết" trở xuống: chỉ chung cho tướng của bậc Chí nhân.

Câu: "Ẩn hiện đồng nguồn" (ẩn náu, hiển bày đều cùng một nguồn gốc) là cho ẩn giấu, hiển bày không khác nhau, ở phần dưới sẽ nói rõ.

Câu: "Đức Phật nói: Ta vô sinh, bất sinh" trở xuống: "không có nơi chốn sinh ra, mà chẳng thọ sinh" đây là văn kinh Đại Phẩm Bát-nhã. Văn kinh ấy đầy đủ là: "Bồ-tát rốt ráo chẳng thọ sinh qua ngã nhập thai mẹ, chung cuộc chẳng thọ nhận năm dục lạc, vô sinh, bất sinh, rốt ráo chẳng bị pháp sinh làm cho ô nhiễm", nay tác giả thêm câu "vô hình, bất hình" để cho đủ ý nói về sự sinh.

Câu: "Nên biết còn chẳng cho là có" nhằm kết luận: chẳng có. Dùng câu văn ấy để chứng minh, nên biết còn chẳng cho là có.

Câu: "Kinh chép: Bồ-tát nhập vào Tam-muội Vô Tận) kinh này không rõ là kinh gì.

Câu: "Lại nói: Nhập vào Niết-bàn mà chẳng thấy có nhập Niết-bàn". Đây là văn trong kinh Niết-bàn, nguyên văn là: "Lúc nhập Niết-bàn, chẳng thấy có nhập Bát Niết-bàn".

Câu: "Nên biết mất chẳng cho là không" câu này mới kết thúc về "chẳng không". Do văn của kinh ấy, nên biết mất chẳng cho là không.

Câu: "Mất chẳng cho là không, thì tuy không mà là có, chẳng phải là không"

Câu: "Cho nên, đạo của Niết-bàn quả thật là vượt ngoài lãnh vực có không, dứt hẳn sự chuyển dịch của ngôn ngữ hình tượng)

Quả là quyết định. Quyết định vượt ngoài phạm vi có không, quyết định dứt hẳn sự vận hành của ngôn ngữ, hình tượng.

Câu: "Thật rõ ràng!" Tức là sự phán đoán rõ ràng, có thể nhận

biết.

Câu: “Mà ông nói” trở xuống: chẳng phải như ông đã nói ở trước

Câu: “Há chẳng phải là trái với lý mầu tột cùng” Vô nãi quai ý nói là trái với.

Câu: “Kinh chép: Pháp thân vô tượng, tuỳ vật mà hiện hình” trở xuống: hình là hiện hình. Duyên là cảnh trong câu: đối duyên mà soi chiếu.

Câu: “Nên dù muôn việc xảy ra cùng một lúc mà chẳng thấy lao nhọc” ý nói bậc Thánh ứng cảm theo đạo, một lúc phải ứng hợp với muôn đối lượng mà tâm thần diệu không chút loạn động. Sách Thuyết Văn giải thích: chữ ấy đọc là nhiễu, sách Văn Tự Tập Dược chép: Nhiễu là làm cho cong, gãy đi. Trong một lúc phải ứng đối với ngàn muôn câu hỏi, mà chỗ suy nghĩ không chút chao đảo, lẫn lộn.

Câu: “Động như mây bay, tĩnh như tiếng vang”. Mây bay tuy chuyển động mà vô tâm. Thần hang tuy dừng mà cũng vô tâm. Cốc thần. Tức chỉ cho sự thần diệu của hang núi. Lão Tử nói: “Thần hang bất tử, gọi là huyền tẫn, mẹ nhiệm mầu”. (Đạo đức kinh, chương 6. Theo bd của NHL).

Câu: “Không vật nào chẳng hiện hình”: Tức có duyên thì đều ứng hiện. “Chẳng có cảm thông nào mà không ứng hợp” tức có đập gõ thì đều có tiếng vang ứng hợp.

Câu: “Cho nên tâm sinh nơi có tâm” chúng sinh có tâm hướng cầu thì hiện rõ hình tượng.

Câu: “Nên dùng vàng đá chảy mà ta chẳng bị đốt”. Trang Tử nói: “Bậc Chí nhân không vật nào hại được, nước lớn ngập trời mà không làm cho họ chết chìm, nắng hạn chảy cả vàng đá, núi đất bị thiêu rụi mà không làm họ chết nóng. (Nam Hoa Kinh, Tiêu Diêu Du, đoạn B theo bd của NDC). Nay nói chẳng bị thiêu tức là chẳng bị chết nóng.

Câu: “Nên tuy ứng dụng hằng ngày mà chẳng động”. Lão Tử nói: “Tạo tành mọi vật mà không mệt mỏi”. (ĐK, chương 6, theo bd của NHL). Cần là mệt nhọc.

Câu: “Muôn vật tự nó lăng xăng, đâu có làm ta bận bịu”. Phân vân là duyên (đối tượng) tự nó lăng xăng, nhưng bậc Thánh luôn vắng lặng, Ngã là chỉ cho bậc Thánh.

Câu: “Do vậy, trí tuệ bao gồm khắp muôn vật mà chẳng nhọc nhằn), Trí tuệ của bậc Thánh soi chiếu khắp cả muôn vật, mà không hề nhọc nhằn, là vì vô tâm.

Câu: “Hình tướng ứng hện khắp tám phương mà chẳng hề sợ bị

hại": Là vì quên thân, vô ngã

Câu: "Tăng thêm chẳng thể đầy, giảm bớt chẳng thể thiếu": Muốn tẳng thêm mà chẳng thể làm cho đầy, muốn giảm đi mà chẳng thể làm cho bớt.

Câu: "Đâu thể lấy việc Đức Phật thị hiện nhập diệt": Kha lệ là bệnh, qùy là con đường đi. Sách Nhĩ Nhã giải thích: Quỳ là con đường thông suốt cả chín hướng" kinh Nê-hoàn, quyển hai có đoạn: "Đức Phật sắp nhập Niết-bàn, đi về phía nước Câu-thi, nửa đường Ngài bị đau bụng, sau đó thì tới rừng Sa-la, ở nơi này mà nhập Niết-bàn" kinh Niết-bàn chép: "Đức Phật nói pháp, đến quyển mười, giữa đường thì hiện bị bệnh". Đây cũng là sự việc: "Giữa đường bị bệnh".

Câu: "Sự linh diệu đã dứt hẳn trong lớp áo quan, thể tánh đã tận cùng ở sự thiêu đốt, trà tỳ", chữ ấy bản Nam Hoa kinh của NDC viết là chi.

Sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, các vị đệ tử cùng các vị hòa tộc ở địa phương đã dùng thứ lụa sạch đẹp quấn nhiều lớp quanh nhục thân Ngài, lần lượt bỏ vào các thứ áo quan bằng vàng, bạc, đồng, gương, rải đầy dầu thơm dùng lửa đốt. Đó là theo đúng phép an táng Vua Chuyển Luân. Nên ở đây tác giả dùng chữ "Thiên quan" đều có nghĩa là thiêu đốt.

Câu: "Mà kẻ mê lầm đối với cảnh giới thấy nghe". Nhìn với tai mắt thông thường qua việc Phật nhập Niết-bàn, trà-tỳ nhục thân, v.v... thì lớn lời cho là bậc Thánh cũng giống như thế, tức là vướng chấp vào cảnh giới thấy nghe.

Câu: "Tìm kiếm dấu vết khác nhau của sự ứng hợp cơ duyên". Tìm kiếm các sự tích hợp với mình, có thì khẳng định là có, không thì khẳng định là không.

Câu: "Cầm cây thước kẽ để đo lường hư không): Cổ Quỳ chú giải sách Quốc Ngữ rằng: "Bỉnh là cầm chặt, Quy là tròn, Củ là vuông". Đại phương là chỉ cho Đại thừa. Lão Tử nói "Đại phương vô ngung", "Hình vuông cực lớn thì không có gốc. Nói về không gian, nó không có gốc vì không biết gốc nó ở đâu".(ĐĐK, chương 41. Theo bd của NHL). Thế thì làm sao có thể, cầm lấy chỗ vuông tròn hạn hẹp mà luận bàn được.

Câu: "Muốn đem tâm trí làm cho bậc Chí nhân lao nhọc" trở xuống: Tức cho rằng có Trí là nhọc nhằn, có thân tướng là mối lo lớn.

Câu: "Bỏ có vào không, do đó mà đặt tên". Bỏ hữu vi nhập vô vi, Danh là chỉ cho Niết-bàn, nên nói là "do đó mà đặt tên"

Câu: "Đâu phải là lời nói mầu nhiệm siêu vượt mọi thấy nghe!"

Nói vi ngôn tức lời nói sâu xa, hay ho, có thể dùng ý lãnh hội. Chốn gốc mầu nhiệm, sâu lặng, có thể dùng lý để nói bày. Nếu chấp trước ngôn từ, hình tướng, thì đó chẳng phải là sự thâu nhận ngôn từ hay ho tiêu biểu của sự thấy nghe, nói bật chốn gốc nhiệm mầu ở cảnh giới vắng lặng tịch tĩnh.

4. Dẫn chứng: (Nêu ra)

Nêu ra dẫn để trách cứ sự giải thích cho Niết-bàn vượt ngoài có không, nên gọi là nêu ra

Câu: "Hữu danh nói: "Thời hốn mang sơ khai, muôn vật sinh khởi". Phẫu là mở ra. Phán là phân rẽ. Lão Tử nói: "Có một vật hỗn độn mà thành, trước cả trời đất, gọi đó là đạo. (ĐĐ kinh, chương 25, theo bd của DHL). Nay tác giả dùng chữ Hỗn nguyên tức là đạo ấy. Kinh Dịch chép "Trời đất chưa phân, gọi là Đại Dịch, khí ban đầu mới xuất hiện gọi là Đại sơ. Khí ấy hiện thành mối manh của hình tướng, gọi là Thái Thủy. Hình tướng biến chuyển có chất, gọi là Đại Tố. Hình chất đã đủ, gọi là Thái Cựu. Hình khí đã phân rõ, gọi là Lưỡng Nghi. Do con người tham dự vào, gọi là Tam tài.". nay tác giả dùng chữ sâm si tức là nói về khoảng tam tài ấy. Muôn vật, các pháp là như vậy

Câu: "Vạn hữu đã có rồi thì chẳng thể cho là không" trở xuống: Nói có pháp, cuối cùng quy về không, thì không có nhân để có.

Câu: "Như thế, cao thấp cùng dựa vào nhau, có không cùng sinh nhau". Tức nói rõ quy luật của sự vật đều tương quan, đối đãi nhau mà có.

Câu: "Ấy là lẽ tự nhiên". Tức nói lý tự nhiên tột cùng.

Câu: "Số lượng của thế giới hiện tượng cùng tột ở đây", ý nói lý đạt tới chỗ cùng cực.

Câu: "Tạo hóa sinh ra muôn vật, lý lẽ chẳng có ẩn giấu, hiển bày". Hóa mẫu là chỉ cho đạo. Dục là nuôi dưỡng, hoặc là che giấu, hoặc là hiển bày, đều sinh từ đạo.

Câu: "Sự lớn nhỏ thọ yểu, thật dối đều có cả". Khôi là lớn. Quỷ là trái ngược. Quyệt làdối trá. Quái là lạ lùng. Nay cho rằng tất cả các pháp như thế đều có cả. Chữ Quỷ Quyệt, theo sách Tự Lâm, thì có nghĩa hoặc từ tâm hiện ra.

Câu: "Sự có do biến đổi mà tiêu diệt, diệt rồi thì là thật không), ý nói có (Hữu) biến hóa thì thành không

Câu: "Thế thì cảnh giới có không, đều thuộc về lý này". Tức lý đều gồm thâu tất cả các pháp.

Câu: "Kinh chép: hai pháp có không gồm thâu tất cả pháp". Đây là nghĩa chính của các kinh Hư không là cõi không bao la (Thái hư). Số duyên tận tức dùng trí tính toán dứt trừ các thứ phiền não, mê lầm hết sạch. Phi số duyên tận, tức chẳng do trí tính toán, tự nhiên dứt trừ. Như người chứng đạo quả Tu-đà-hoàn, đầu tiên đạt được quả thì nghiệp ở ba cõi ác tự nhiên dứt hết, chẳng do trí so tính, dứt trừ mới dứt hết, đối tượng được dứt trừ của trí là Năm thứ kiến chấp và Nghi

Câu: "Số duyên hết tức là Niết-bàn". Đây nói Niết-bàn là pháp vô vi, chẳng thể cho là "phi vô"

Hạch là cứu xét, (trong câu: Thỉnh hạch diệu đạo chi bản: Nhưng tôi suy xét về bản thể của đạo huyền diệu, vì định là có, hoặc sẻ là không. Nếu quả thật là không thì phải là thật không. Nếu nhất định là không, thì không tức là chẳng khác, đồng với Vô của vô vi.

Câu: "Tóm lại, theo đó mà xét", đây là luận về cả hai pháp có không.

Câu: "Chẳng có sự khác với có, chẳng phải có mà là không" trở xuống khác với có tức là không, khác với không tức là có.

Câu: "Mà nói, ngoài sự có và không, còn có đạo huyền diệu khác" trở xuống: chẳng phải như trước đã nói.

Câu: "Tôi nghe lời này": tuy nghe lời ấy, nhưng trong lòng chưa tin.

5. Siêu vượt mọi cảnh:

Siêu là siêu vượt. Cảnh là cảnh giới, tức nói rõ pháp của Niết-bàn siêu vượt các cảnh giới có, không.

Câu: "Tên gọi có và không, chẳng một pháp nào không bao gồm". Thành là tin thật. Cai là bao gồm. Thống là gồm thâu (trong câu: Lý vô bất thống: không một lý nào chẳng bị lệ thuộc).

Câu: "Nhưng sự bao gồm và sự lệ thuộc ấy chỉ là tục đế mà thôi" Tức nói pháp có không ấy chỉ thâu tóm ở lãnh vực tục đế mà thôi.

Câu: "Kinh chép: chân đế là gì?" trở xuống Đây là việc trích dẫn văn kinh, chung cho cả hai câu "Chân, Tục" đều là văn kinh (chân đế là gì... Tục đế là gì...) Còn về phần giải thích lời kinh, thì kinh nói: "chân đế là Niết-bàn, Tục đế là pháp có không".

Câu: "Vì sao? Vì có là có ở không" trở xuống: Nói rõ có không là đối nhau, đều là pháp tục đế.

Câu: "Thế thì có sinh từ không" trở xuống có từ không mà sinh, không từ có mà sinh, "có không từ sinh với nhau, cũng như cao thấp

cùng dựa vào nhau” Đây chính là sự việc thường thấy ở thế gian.

Câu: “Như thế, có và không tuy khác nhau đều chẳng khởi từ nơi có” Tức nói có nói không, đều là pháp của tục đế cả.

Câu: “Đây là chỗ hình thành của ngôn ngữ, hình tượng” trở xuống Ngôn từ được diễn nói từ nơi có không, hình tượng tất hiện hình tượng ở không có. Đúng sai đều do nơi có, không mà dấy khởi. Hoặc có lúc cho có là đúng, cho không là sai. Hoặc có khi cho không là đúng, cho có làsai.

Câu: “Đâu thể bao gồm hết cả sự nhiệm mầu cùng tột”: Tức là nói về có không, đã là cảnh giới của thị phi, thì chẳng thể gồm thâu được pháp nhiệm mầu cùng tột của Niết-bàn.

Câu: “Là bởi số lượng của có không chỉ hạn cuộc trong cảnh giới sáu trần” Tức nói số lượng của có không chỉ ở trong cảnh giới sáu trần.

Câu: “Cảnh giới sáu căn, sáu trần chẳng phải là ngôi nhà nhiệm mầu của Niết-bàn, nên mượn chữ “xuất” để quét sạch tâm mê chấp”.

Cảnh giới sáu căn, sáu trần đã chẳng phải là Niết-bàn, nên gọi Niết-bàn là vượt ngoài có không. Vân là gọi là.

Câu: “Hy vọng những người học đạo” trở xuống: Thứ là mong ngóng. Hy là mong cầu, phảng phất là gần với cái thật mà chẳng phải thật. U đồ là chỉ cho đạo pháp nhiệm mầu, sâu xa. Thác tình là gởi tâm. Tuyệt vực là lý tột cùng. Đắc ý vong ngôn là được ý thì bỏ lời. Lời nói ra là do ý, đạt được ý thì quên lời. Thể là hiểu rõ, lãnh hội. Lãnh hội tính chất chẳng phải có, chẳng phải không, nhận rõ đó là Trung đạo.

Câu: “Đâu phải cho ở ngoài có, không còn có cái có để gọi là chẳng lìa có không, nhưng vẫn có riêng một “diệu hữu” gọi là Niết-bàn.

Câu: “kinh nói ba vô vi” trở xuống: Tức giải thích câu hỏi về vô vi ở trước. Phân nhiễu là lộn xộn, lăng xăng. Đốc là rất mực, Vưu là vượt hơn.

Câu: “Muốn xóa bỏ hữu thì trước phải dùng vô (không). Tức muốn phá trừ Hữu thì phải nhờ Vô. Nên nói ba “vô vi” để làm rõ Niết-bàn “Số duyên tận” ấy là để phá bỏ bệnh chấp Hữu của chúng sinh.

Câu: “Nên mượn không để làm sáng tỏ cái chẳng phải có” Mượn tên gọi vô vi để làm rõ Niết-bàn chẳng phải hữu vi.

Câu: “Làm sáng tỏ cái chẳng phải có, chẳng phải cho là hoàn toàn không” chỉ nói phải là có, chẳng phải hoàn toàn không.

6. Sưu tầm về Huyền diệu: (Sưu huyền)

Sưu là tìm kiếm. Huyền là huyền diệu, tìm kiếm nơi của huyền diệu, nên gọi là Sưu huyền.

Câu: "Hữu Danh nói. Trong luận nói rằng Niết-bàn đã chẳng ngoài có không" trở xuống: Nhắc lại lời nói ở trước.

Câu: "Chẳng ở trong có không thì chẳng thể tìm được ở chỗ có không" là định rõ tông chỉ.

Câu: "Chẳng có chỗ tìm, thì đúng là tất cả đều không, mà lại nói đạo mầu chẳng không": đã không tìm rõ được nơi chốn, thì đúng là hoàn toàn không có Niết-bàn, mà lại chẳng cho rằng không có Niết-bàn.

Câu: "Nếu đạo mầu chẳng không" thì chỗ sâu mầu có thể tìm". Tức cho rằng con đường sâu mầu, huyền vi có thể tìm thấy được.

Câu: "Cho nên ngàn Thánh cùng một con đường" Ngàn Thánh là nói nhiều Đức Phật, tức Chư Phật. Chư Phật đều cùng đi theo lối ấy. Triệt là vết xe đi qua, dụ cho chánh đạo. Chư Phật đều thuận theo con đường này, không có việc đi trái lại, "làm trái lại" tức là trước cho không có Niết-bàn, sau đó thì nói ngược lại.

Câu: "Đạo mầu đã còn" trở xuống: Đã cho là có đạo Niết-bàn, mà lại bảo đạo ấy chẳng ở ngoài, chẳng ở trong, thì phải có ý khác lạ gì, xin được lãnh hội.

7. Đạo mầu thường còn:

"Chẳng phải có, chẳng phải không" gọi là "Diệu Hữu". Nên nói là "diệu hữu thường còn".

Câu: "Vô danh nói: Ngôn ngữ do tên gọi mà khởi" trở xuống. Ngôn ngữ do nơi danh tự, danh tự do nơi hình tướng, hình tướng do chỗ có thể nói bày hình tướng, nên không hình tướng thì không tên gọi. Nếu theo ý nghĩa phân tích, thì do chỗ có thể nói bày hình tướng là thuộc về phần trước. Nghĩa là tướng mạo do chỗ có thể nói bày hình tướng mà xác lập.

Câu: "Không hình tướng, không danh hiệu" trở xuống: lại giải thích lời ở trước. Các pháp là vô tướng, do đó nên không danh hiệu. Do không danh hiệu nên không thể giảng nói nói bày. Do không thể giảng nói nên chẳng thể lãnh hội. Nếu thể của lời văn mà đọc thì "hình tướng do chỗ có thể nói bày hình tướng, nên không hình tướng thì không danh hiệu" là một câu.

Câu: "kinh nói: Niết-bàn chẳng phải pháp, chẳng phải phi pháp trở xuống: kinh Niết-bàn, quyển mười chín chép: "Niết-bàn của Như lai

chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải pháp Hữu Vi, chẳng phải pháp vô vi, v.v...” Nay tác giả thuật lại ý chính của đoạn kinh ấy. Ông muốn nghe chăng? Nếu ông muốn nghe thì sẽ giảng nói cho.

Câu: “Tuy nhiên Tu-bồ-đề đã nói” Đây là văn kinh Đại Phẩm Bát-nhã.

Câu: “Nay vì để trình bày, nên cũng có thể dùng ngôn từ để giảng nói)

Câu: “Tịnh Danh nói, chẳng lìa phiền não mà chứng đắc Niết-bàn” Đây là lời của Trương giả Duy-ma-cật nói trong chương Xá-lợi-phất.

Câu: “Thiên nữ nói: chẳng ra khỏi cảnh giới ma mà nhập vào cảnh giới Phật” trở xuống: tức là lời nói của Thiên Nữ trong kinh Duy-ma.

Thiên nữ nói: “Phật nói tánh của tham dâm, giận dữ, si mê tức là giải thoát” giải thoát là cảnh giới của Phật, tham dâm giận dữ si mê là cảnh giới ma.

Câu: “Cho nên đạo nhiệm mầu ở nơi diệu ngộ”: Như thế là diệu ngộ tức là thấy đạo, đạt đạo.

Câu: “Biết rõ thì tục chính là chân”, đó gọi là diệu ngộ.

Câu: “Tức chân” thì có không cùng quán một lượt” Đã tỏ ngộ Tục chính là chân thì có không đều là một thật tướng.

Câu: “Cùng quán một lượt thì mình người chẳng phải hai” Đã cùng quán một lượt thì kia đây đâu còn cách biệt nữa? Tức mình và người là một.

Câu: Do đó trời đất với ta cùng một gốc”: tức cùng một gốc của đạo “Muôn vật và cùng một thể” là cùng một thể của đạo.

Câu: “Đồng với ta thì chẳng còn sự có không” Tức đã tỏ ngộ là đồng nên không còn sự cách biệt về có không. “Khác với ta thì trái với sự chung hợp” Tức nếu cho rằng muôn vật khác với ta thì chẳng thể có sự dung hợp.

Câu: “Cho nên chẳng ở ngoài, chẳng ở trong” trở xuống, chính vì muôn vật không còn cách biệt, nên đạo nhiệm mầu tồn tại ngay ở đấy. Thể nhập thì cũng không ở ngoài, mê lầm thì cũng chẳng ở trong.

Câu: “Vì sao? Vì bậc Thánh nơi tâm rỗng lặng mà âm thầm chiếu soi”. Hư tâm là không chấp trước. Mặc chiếu là sự thông hợp âm thầm, tiềm tàng, lý mầu đều đạt tới chỗ tận cùng nên chẳng có gì là không bao gồm.

Câu: “Ôm cả vũ trụ vào lòng” trở xuống. Bốn phương và hai nẻo trên, dưới là “sáu hợp”, thấy rõ “sáu hợp” ở trong tâm, mà cái trí sáng

của tâm có dư. Nhận rõ muôn vật ở trong tâm, mà cái thần diệu của tâm không hề bị vướng mắc.

Câu: "Nếu nêu bật được cội gốc nhiệm mầu ở nơi vô thỉ": từ vô thỉ đến nay, cội nguồn của lý nhiệm mầu vẫn như thế, mà nay có thể nói bật, làm rõ ra, lại như náo động mà là vắng lặng

Câu: "Vắng lặng mênh mông mà khế ngộ tự nhiên mầu nhiệm". Điềm đạm là vắng lặng. Uyên mặc là như vực sâu mà nước trong, lặng. Diệu khế là sự tỏ diệu kỳ ngộ. Tự nhiên tức là lý của muôn vật.

Câu: "Do đó đối với có mà chẳng có, ngụ ở chỗ không mà chẳng không) Tức ở chỗ có mà chẳng đồng với không.

Câu: "Trụ ở chỗ không mà chẳng không nên chẳng dính mắc đối với không. "Đối với có, chẳng đồng với có, nên cũng chẳng bị chấp mắc đối với có"

Câu: "Như thế, nên chẳng ở ngoài có không, mà cũng chẳng ở trong có không" chính là đối với có chẳng chấp có, nên chẳng ở trong có, cũng chẳng ở ngoài có. Đối với không chẳng chấp không, nên chẳng ở trong không, cũng chẳng ở ngoài không.

Câu: "Thế thì muôn pháp chẳng có tướng có không". Như vậy là, nhận rõ các pháp chẳng có tướng có không, chẳng có tướng có, không được khẳng định dứt khoát, chẳng có tri kiến về có không như thế.

Câu: "Bậc Thánh chẳng có tri kiến có không, nên bên trong là vô tâm" trở xuống: Tâm là pháp bên trong, số lượng là pháp bên ngoài.

Câu: "Kia đây đều vắng lặng thì vật và ngã thầm hợp nhất". Thử là chỉ cho nội tâm, Bỉ là chỉ cho pháp bên ngoài. Vật (đối tượng) ngã (chủ thể) cũng là kia đây, trong ngoài.

Câu: "Rỗng lặng hoàn toàn, nên gọi là Niết-bàn": Tịch diệt là vắng lặng không còn dấu vết, "Mọi suy lường đều dứt bặt" tức cho rằng chẳng thể tính lường.

Câu: "Đâu còn có thể chấp có không ở bên trong" trở xuống: Tức đâu thể dựa vào sự có không ở bên trong để tìm cầu Niết-bàn. Lại có thể trích dẫn có không ở bên ngoài để cầu tìm. Chữ dung gồm luôn cả câu dưới, sao lại có thể nêu câu hỏi ở bên ngoài có không để nói về Niết-bàn?

8. Vặn hỏi về sự khác nhau:

Sách sử ký giải thích: "Ngôn luận chống đối nhau, gọi là vặn hỏi" Nay nêu câu hỏi về sự khác nhau nơi ba bậc của ba thừa, nên gọi là "nạn sai"

Câu: Hữu danh nói "Niết-bàn đã dứt bặt mọi nẻo suy lường" trở xuống. Lãnh hội câu nói ở trước

Câu: "Đây chính là chỗ cùng tận của lý tánh" trở xuống: tức đạt tới chỗ tận cùng của lý mầu, tới chỗ rốt ráo của tánh muôn vật, "Lý đã rõ ràng" tức cho lý ấy là đúng, không có sự khác nhau.

Câu: "Mà kinh Phóng Quang chép: Đạo pháp của Ba thừa" Đây là văn nơi kinh Đại Phẩm Bát-nhã. Kinh kim Cương Bát-nhã cũng nói như thế.

Câu: "Đức Phật nói: xưa kia, lúc ta làm Bồ-tát tên là Nho Đồng, các kinh đều có nói. Còn "đã nhập Niết-bàn" là văn kinh Pháp Hoa. Văn ở đoạn kinh ấy chép"Trong cùng thời gian này, ta nói Phật Nhiên Đăn,v.v... lại nói là "Đức Phật ấy đã nhập Niết-bàn". Nay chỗ trích dẫn ý nghĩa có khác với kinh Pháp Hoa. Ở kinh Pháp Hoa thì Phật Nhiên Đăng nhập Niết-bàn, còn ở chỗ trích dẫn này thì nói Bồ-tát Nho Đồng nhập Niết-bàn, e rằng ở kinh cũ, sự phiên dịch có khác chăng? (ở đây Đại sư Nguyên Khang, tức người sở giải Triệu Luận, đã nhầm. Câu: "Ngã tích vi Bồ-tát thời, danh viết Nho Đồng, ư Nhiên Đăng Phật sở, dĩ nhập Niết-bàn" thì "đã nhập Niết-bàn" là Phật Nhiên Đăng, chứ không phải là Bồ-tát Nho Đồng. (Người dịch nghi nhận)

Câu: "Lúc ấy, Bồ-tát Nho Đồng mới chứng được pháp Nhẫn Vô sinh ở Thất Trụ". Theo Đại Đức Quan Hà, thì hễ gọi là "Trụ" đều là "Địa". Bồ-tát Nho Đồng khi gặp Phật Nhiên Đăng là đang ở bậc Thất địa đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, phải tiến tu ba bậc nữa, tức ba địa tám, chín, mười, thì mới thành tựu đạo quả giác ngộ hoàn toàn.

Câu: "Nếu Niết-bàn là một thì chẳng nên có ba" trở xuống: nên cả hai lượt vặn hỏi về ba bậc của Ba thừa ở trước, và ba địa của ba bậc.

Câu: "Nói có ba thì chẳng phải rốt ráo", nếu có ba thừa, có ba bậc, thì biết rõ chưa phải là đạo rốt ráo. Câu tiếp theo, ý nói, đã gọi là rốt ráo, thì sao có sự khác nhau của cao thấp chẳng đồng. Thăng là lên cao. Giáng là xuống thấp.

Câu: "Theo sự giảng nói khác nhau trong các kinh": tức nói là các kinh giảng nói không giống nhau, "thì lấy cái gì làm Trung đạo?"

9. Giải thích về sự khác nhau:

Biện là phân biệt, phân biệt sự khác nhau của Ba thừa, nên gọi là biện sai. Về sự khác nhau của ba bậc, trong đoạn 14 sẽ nói câu hỏi lần nữa, và đoạn 15 cũng đáp lại.

Câu: "Vô danh nói: Lý chính của đạo rốt ráo thì chẳng có khác nhau", tức cho rằng đạo rốt ráo thật sự không có khác nhau.

Câu: "Kinh Pháp Hoa chép: trở xuống: Dẫn chính văn trong kinh Pháp Hoa để phân biệt, chứng minh.

Câu: "Vì đều được thoát khỏi sinh tử nên đều gọi là vô vi": tức đều là vô vi mà có sự khác nhau. "Vì loại xe hành hóa (thừa) chẳng đồng nên có tên gọi" Theo sự tạo nhân đối với sự hành hóa (thừa) chẳng giống nhau, nên có quả Ba thừa.

Câu: "Nếu trở về nguồn thì chỉ một mà thôi": Tóm lại, nẻo quy về chung cuộc là một cảnh giới vô vi.

Câu: "Đó là do người có ba nên mới thành ra ba thứ vô vi, chẳng phải vô vi có ba thứ " Tức do ba hạng người lãnh hội, tu tập, nên chia vô vi làm ba, chứ vô vi không có ba thứ.

Câu: "Nên kinh Phóng Quang chép" trở xuống: Nói "Thanh Văn mọi phiền não đã được dứt hết, nhưng tập khí thì chưa dứt sạch" cả câu này cũng là văn kinh.

Câu: "Xin lấy thí dụ sau đây" tức dùng sự việc để nói rõ lý mầu. "Như người chặt cây, chặt được một thước" thì một thước chặt được ấy là ở cây, chứ chẳng quan hệ với hư không. Việc dứt trừ phiền não cũng giống như vậy, chỉ tại nơi người chứ không do cảnh giới vô vi.

Câu: "Muôn sự khác nhau của chúng sinh" trở xuống, Tức nói rõ căn tánh của chúng sinh khác nhau, lớn nhỏ có khác. Thâm là lớn. Thiển là nhỏ. Dày, mỏng cũng vậy.

Câu: "Mà đều được đến bờ bên kia" trở xuống Chi là đi tới, sách Tiểu Nhã giải thích: "Đi tới tức như cùng đến".

Câu: "Bờ bên kia đâu có khác nhau, chỉ do người đi tới chẳng giống nhau thôi!". Bờ bên kia không khác, khác là do ba người đi "cho nên, sự giảng nói các kinh có khác nhau, mà lý mầu thì giống nhau", tức kinh được giảng nói cùng một vô vi giải thoát.

Lại nói: sự khác nhau của Ba thừa, lấy giải thoát làm đồng, nên gọi là đồng một vô vi. Do sự dứt trừ phiền não có khác nhau, nên gọi là sự khác nhau của ba Thừa. Lời tuy có khác mà lý mầu thì không trái nhau.

10. Trách cứ về khác nhau:

Trách cứ về sự khác nhau của ba thừa, nên nói là Trách Dị.

Câu: "Hữu danh nói cùng ra khỏi "nhà lửa" thì sự lìa bỏ tai họa là một" trở xuống: Tức dùng pháp dụ để làm rõ cả hai việc. Ba người con

cùng ra khỏi nhà lửa tức ba thừa cùng ra khỏi sinh tử.

Câu: "Nhưng lại nói: Bờ kia chẳng khác, do người nên thành ra khác" Nhắc lại câu nói ở trước.

Câu: "Nếu người tức là vô vi" trở xuống: Nếu là một thì người, pháp chẳng khác, chẳng thể cho rằng pháp cùng mà người khác.

Câu: "Nếu người khác và vô vi" trở xuống Nếu là khác thì người và pháp hoàn toàn khác nhau, chẳng thể nói người hội nhập vào vô vi

Câu: "Vô vi tự cho là vô vi" trở xuống. Cho nên khác nhau chẳng đồng là một, nên gọi là "chẳng thông".

Câu: "Cho nên người và vô vi" trở xuống. Kết luận về hai mối liên quan giữa một và khác. Nếu là một thì chẳng hợp với việc có ba thừa. Nếu là khác thì chẳng thể nói là có một thừa.

Câu: "Vậy tên gọi"Ba Thừa" do đâu mà sinh khởi?"

Một liên quan với khác, đã không có cái thứ ba, thì do đâu mà có tên gọi Ba thừa?

11. Dung hợp sự khác nhau:

Giải thích thông hợp về sự khác nhau của Ba thừa, nên gọi là hợp dị.

Câu: "Vô Danh nói: chỉ ở đây là đây" trở xuống: Thử là hữu vi, Bỉ chỉ cho vô vi, ở chỗ có thì đồng với có, ở chỗ không thì đồng với không.

Câu: "Cho nên kẻ đồng nơi được thì sự chứng đắc ba thừa cũng cùng được; kẻ đồng nơi mất, thì sự mê lầm trong sáu đường cũng cùng mất", "kẻ được thì cùng ở nơi được, kẻ mất thì cùng ở nơi mất. Cùng ở nơi đạt được thì sự đạt được ấy cũng đều được. Cùng ở nơi mất thì sự mất ấy cũng đều mất"

Nhưng ở chỗ có thì đồng với có, ở chỗ không thì đồng với không, sự việc cũng như ở nơi được thì cùng được, ở nơi mất thì cùng mất, cho nên nói về được mất tức là thiện ác, đúng sai, v.v...

Câu: "Người nào ở chỗ vô vi thì người tức là vô vi" Là nhằm định rõ ý nghĩa chính. "Vô vi tuy một thì đâu có trái với chẳng phải một" pháp tuy là một, chẳng có hại tới người tự chẳng phải một.

Câu: "Ví như ba loài chim ra khỏi lưới" trở xuống ví dụ ấy rõ ràng có thể nhận thấy.

Câu: "Như vậy chúng sinh ở nơi ba thừa" trở xuống. Dụ kết hợp một cách rõ ràng. Phàn là cái lồng (trong câu: "Như vậy, chúng sinh ba thừa đều ra khỏi lồng vọng tưởng". Trang Tử nói: "Con chim trĩ đi mười

bước thì mổ ăn, đi một trăm bước thì uống, nhưng đâu có mong được nuôi trong lồng". Quách Tượng chú giải: "kỳ là mong cầu. Phàn là cái lồng nhốt con chim trĩ." Nay cho các thứ vọng chấp mê lầm như là cái lồng lớn trói buộc chúng sinh, như con chim trĩ bị nhốt trong lồng.

Câu: "Cho nên, người tức là vô vi" trở xuống: Ngã tức là người của ba thừa, Vô vi là pháp đối với ba thừa.

Câu: "Thành ra, chỗ chẳng tai họa tuy là đồng" trở xuống: Lại làm rõ pháp dụ ở trước về hai thứ đồng khác. "Sự bay lượn có xa gần" tức nói rõ về sự khác nhau của ba loài chim. "sự ầm thầm soi chiếu có sâu cạn" là nói rõ về sự khác nhau của ba Thừa. "Vô vi tức là người, người tức là vô vi" đã hai lần nói rõ về pháp dụ, thì sự so sánh ấy có thể nhận rõ. Nay tóm kết ý để đáp lại, nói rõ hơn về pháp. Niết-bàn vô vi tức là người ba thừa. Người của ba Thừa cũng tức là Niết-bàn vô vi, không có sự khác nhau nữa. Đó chẳng phải là người khác với vô vi, mà là nói lý do có ba thừa.

12. Vặn hỏi về tiệm:

Cật là trách cứ, hỏi vặn. Tiệm là dần dần (Sách Quảng Nhã giải thích). Nay cật vấn về sự dứt trừ phiền não dần dần của Ba thừa, chẳng thể dứt trừ một cách nhanh chóng.

Câu: "Hữu danh nói: Muôn sự khổ lụy sinh ra, đều do vọng tưởng". Tư chương là nhiều. Lão tử nói "Pháp lệnh càng nghiêm khắc thì đạo tặc càng dậy". (Đạo đức kinh, chương 57. Theo bd của NHL). Ở đây nói gốc do từ vọng tưởng, vì thế mà muôn sự khổ lụy phát sinh.

Câu: "Vọng tưởng đã được trừ diệt thì mọi khổ lụy đều dứt". Khử là trừ bỏ, có bản chép chữ khử cũng là nghĩa dứt trừ. Nhị thừa, phiền não đã dứt sạch nên gọi là "đạt được Tận trí". Bồ-tát đạt được Pháp nhẫn Vô sinh, nên gọi là "chứng đắc trí Vô sinh". Nhị thừa được tận trí, các thứ phiền não trói buộc hoàn toàn được dứt trừ. Bồ-tát chứng đắc trí Vô sinh thì mọi thứ vọng tưởng đều dứt.

Câu: "Sự trói buộc được tiêu trừ thì chân tâm vô vi": tức ngộ cảnh giới vô vi.

Câu: "Tâm đã vô vi thì lý mầu chẳng mảy may bị chướng ngại" Như đã tỏ ngộ về vô vi, thì đối với lý mầu sẽ thấy rõ, không bị chướng ngại, che ngăn.

Câu: "kinh nói: Trí tuệ của các bậc Thánh chẳng hề trái nhau, chẳng khởi chẳng sinh, thật ra đều là không" Đây là văn của phẩm Tập ưng kinh Đại Phẩm Bát-nhã, người Đại thừa chỉ nhằm ra khỏi sinh tử,

tức chẳng ở nơi ấy. Người tu tập hạnh Bồ-tát không ra khỏi thế gian, nhận rõ các pháp đều không.

Câu: "Lại nói, đạo lớn vô vi, bình đẳng, không hai" Đây là văn của kinh chánh Pháp Hoa.

Câu: "Đã nói là "không hai" thì chẳng cho tâm có khác nhau" pháp đã không hai, thì thể nơi pháp ấy không thuận hợp với tâm có sự khác nhau.

Câu: "Chẳng chứng đắc thì thôi, nếu đã chứng dắc thì phải cùng tột". Dĩ là dừng, nếu chẳng thể nhập thì chẳng nói đến, còn đã nói đến sự thể nhập tỏ ngộ thì phải đạt tới chỗ mầu nhiệm cùng tột. Vi là mầu nhiệm.

Câu: "Mà cho rằng "sự chứng đắc chưa được cùng tột" là chỗ chưa thể tỏ ngộ được" vặn hỏi về chỗ cho "chưa đạt tới chốn tận cùng của vô vi" ở trước, nên mới có ba thừa khác nhau. Chỗ ấy chưa thể lãnh hội, nên gọi là "chưa tỏ ngộ được"

13. Nói về tiệm:

Nói về sự chứng ngộ dần dần của ba thừa, nên gọi là nói về tiệm

Câu: "Vô Danh đáp: vô vi, không hai thì đã rõ ràng rồi" Tức trong vô vi không có hai pháp, như trước đã nói.

Câu: "Nhưng các thứ phiền não, các lớp mê lầm" trở xuống: kiết tức là phiền não, phiền não tạo nhiều lớp mê lầm mà cho là có thể diệt sạch ngay tức thì, điều này cũng không thể lãnh hội được.

Câu: Kinh nói: "Ba mũi tên trúng đích, ba con thú qua sông". Đây là văn luận Tỳ-bà-sa. Cho luận là kinh, nên gọi là kinh nói rằng. Cũng như Ca-chiên-diên soạn luận Phát trí, gọi là "kinh Phát trí" Tam Tiễn là ba người bắn tên. Đích là sự việc cùng qua sông. Ba con thú là voi, ngựa và thỏ.

Câu: "Trong sự trúng ấy không khác" trở xuống: Ba mũi tên đều trúng, thì sự trúng ấy không khác. Ba con thú đều qua sông, thì sự qua sông ấy cũng không khác. Nhưng sức lực của ba con vật kia khác nhau, nên việc đi vào đích có chỗ sâu cạn, tức bơi qua nước cũng có chỗ cạn sâu.

Câu: "Chúng sinh đối với ba thừa" trở xuống kết hợp để dụ, mười hai nhân duyên như là bến sông, pháp bốn đế như là việc bắn trúng đích.

Câu: "Dứt giả tức chân, cùng đến chốn vô vi". Dứt trừ phiền não trói buộc, nên gọi là "dứt bỏ giả". Chứng ngộ Niết-bàn, nên gọi là "Tức

chân". Thăng là lên cao.

Câu: "Nhưng con đường hành hóa, thừa, chẳng phải một" trở xuống: căn cơ Ba thừa khác nhau, nên giáo pháp của con đường thực hiện đều có sự khác nhau.

Câu: "Muôn vật tuy nhiều, nhưng mọi loại đều có sự hạn chế về số lượng". Muôn vật chẳng phải là một nên gọi là "quần hữu". Tuy cho chẳng phải một, nhưng chung cuộc đều có bờ bến của nó.

Câu: "Giả sử có trí tuệ như Thân Tử) trở xuống: ví như trí tuệ của Thân Tử, biện tài của Mãn Nguyện, cũng chẳng thể nhận biết đầy đủ về bến bờ của muôn vật. Huống chi là đối với cõi vắng lặng mầu nhiệm mà có thể tức khắc đạt tới chỗ tận cùng hay sao?

Câu: "Sách chẳng từng viết rằng" trở xuống cho là "sự học ngày càng thêm" tức là sự hiểu biết tăng dần, "đường đạo thì ngày càng bớt" tức giảm dần sự học hỏi về chỗ tinh hoa. Tổn là giảm bớt.

Câu: "Kẻ đi nơi đường đạo là vào cõi vô vi". Tức tu tập đạo vô vi, nên gọi là "đi vào đường đạo" "vào cõi vô vi, mà nói ngày càng giảm bớt" tức tu tập đạo vô vi mà cho là ngày càng giảm bớt.

Câu: "Sự việc ấy há cho là tức thời đại được sao?) Đây chẳng thể cho là tức khắc giảm bớt, nên gọi là giảm bớt dần dần. "cần phải giảm bớt rồi lại bớt nữa, cho tới khi chẳng còn có gì để bớt nữa mới thôi!" Giảm bớt rồi lại giảm bớt, sau đó mới hoàn toàn hết sạch, chứ không thể giảm bớt hết ngay tức khắc.

Câu: "Trong kinh, có nói thí dụ về ánh sáng của đôm đốm và ánh sáng của mặt trời, tức diệu dụng của Trí có thể biết được" kinh Duy-ma có câu: "không thể đem ánh sáng của mặt trời so với chút ánh sáng của loài đom đóm" Nay nói trí tuệ Phật như mặt trời, trí huệ Thanh văn như đom đóm, thế thì sao có thể dứt trừ tức khắc hết sạch mọi thứ phiền não, để đồng như Phật?

Do chỗ hơn kém khác nhau, nên có sự khác nhau giữa ba thừa.

14. Chê trách về tâm động:

Phê phán về chỗ tiến tu của Bồ-tát có liên quan tới chỗ động, nên gọi như vậy, chương này chính là nghĩa trong chương tám ở trước, vặn hỏi về sự khác nhau. Nay lại nói lên, sau đó mới đáp.

Câu: "Hữu danh nói: Người đã chứng đắc pháp thân là nhập vào cảnh giới vô vi" trở xuống: Bồ-tát Thất địa trở lên tỏ ngộ Pháp nhẫn Vô sinh làm sao có thể cho Bồ-tát Nho Đồng tiến tu ba bậc, sự chứa nhóm công đức càng rộng lớn?

Câu: “Phàm sự tu tập được tiến triển do tâm có sự ham chuộng” trở xuống: Tu tập tiến triển là do có tâm ưa chuộng, sự chứa nhóm công đức là do có ý tìm cầu.

Câu: “Tâm có chuộng thì trong tình cảm hiện ra sự lấy, bỏ” trở xuống: Tức lấy cái hơn, bỏ cái kém, có bớt có thêm.

Câu: “Đã dùng lấy bỏ làm tâm” trở xuống: Nếu có tâm ấy thì chẳng phải là sự vắng lặng.“Đây là lời văn trái nhau, dẫn tới sự khác nhau” trở xuống: tức là lấy bỏ sự vắng diệt, hai câu văn ấy trái nhau, dẫn tới lý khác nhau. Mà nay, như ở trên ông nói, “ở trong động, người dùng tâm động chứng lấy lý tịch” việc ấy chẳng khác gì chỉ lối cho người lạc đường mà chỉ hướng Nam là hướng Bắc!

15. Động Tịch là Một:

Động tức tịch tĩnh, nên gọi động tịch là một.

Câu: “Vô Danh nói: kinh nói bậc Thánh vô vi” trở xuống: bậc Thánh tự tại, vô vi tức là vi, vi tức là vô vi.

Câu: “Vô vi nên tuy động mà thường vắng lặng” trở xuống: Tuy động mà thường vắng lặng, nên gọi là vô vi. Tuy vắng lặng mà thường động, nên gọi “không có gì chẳng làm”

Câu: “Nên tâm và cảnh chẳng thể là một”: tức người chẳng thể khiến cho cảnh luôn vắng lặng. “Nên tâm và cảnh chẳng thể là hai”: tức người chẳng thể khiến cho cảnh thường động.

Câu: “Càng động càng vắng lặng” Tuy động mà thường vắng lặng, nên vượt cả tĩnh lẫn động.

Câu: “Do đó, vi tức là vô vi” trở xuống Do động mà thường tĩnh nên vi tức là vô vi. “Động tĩnh tuy khác nhau mà chẳng thể cho là khác được” Tức tuy khác mà chẳng thể nói khác.

Câu: “Kinh Đạo Hành nói: Tâm chẳng phải có cũng chẳng phải không” Đây tức là chân tâm của bậc Thánh.

Câu: “Nói chẳng phải có” trở xuống: Phân biệt rõ ý chẳng phải có cũng chẳng phải không ở trên.

Câu: “Vì sao? Hữu tâm tức là chúng sinh” trở xuống: Chúng thứ là chúng sinh, thứ là nhiều loại.

Câu: “chúng sinh chỉ có vọng tưởng” trở xuống: chúng sinh chỉ có tâm vọng tưởng, hủ không thì không có chiếu soi.

Câu: “Há có thể lấy sự vọng tưởng” trở xuống: chẳng thể đem cái có của chúng sinh, cái không của hư không cho là đạo Vô sinh, là tâm của Bát-nhã.

Câu: "Cho nên, chân tâm của bậc Thánh chẳng phải có, cũng chẳng thể cho là hoàn toàn không" Nói rõ về chân tâm của bậc Thánh. Chẳng phải có, chẳng thể cho là hoàn toàn không. Câu tiếp theo nói ngược lại.

Câu: "Chẳng có nên tâm tưởng đều diệt" trở xuống: Đã gọi là chẳng có thì nên biết rõ là không có tâm tưởng. Đã cho là chẳng phải không thì biết rõ lý mầu luôn khế hợp.

Câu: "Lý mầu luôn khế hợp nên muôn ngàn công đức ngay đó được mở rộng" Đã khế hợp với lý mầu, do đó tu đức sánh cùng với muôn vật, tâm tưởng đã diệt, do đó mà quên mình, là vô ngã.

Câu: "Cho nên, sự ứng hợp cơ duyên để hóa độ khắp nơi" trở xuống: lại nói về nghĩa động tĩnh chẳng phải hai.

Câu: "Kinh nói: Tâm không có đối tượng hành hóa mà không có đối tượng nào không được hành hóa là đáng tin" Tâm của bậc Thánh là như thế, sao lại chẳng tin?

Câu: "Bồ-tát Nho Đồng nói: Ta trong vô số kiếp" trở xuống. Đây là nói sự bố thí với tâm vọng tưởng, chẳng phải bố thí chân chính. Nay dùng tâm Vô sinh, chỉ dùng năm cành hoa cúng Phật, mới là bố thí đúng nghĩa.

Câu: "Lại như Bồ-tát Không Hành đi vào cửa không là cửa giải thoát", đó là văn trong luận Đại Trí Độ. Cho rằng nay đang lúc hành hóa, chẳng nên chứng đắc.

Câu: "Thế thì tâm càng vắng lặng thì sự hành hóa càng rộng khắp" trở xuống: Đây là lần thứ hai chính thức đáp lại. Bồ-tát Thất địa trở lên, tâm càng vắng lặng thì sự hành hóa càng rộng lớn. Vậy sao có thể cho là chẳng tiến tu?

Câu: "Cho nên kinh Hiền Kiếp chép: sự bố thí chẳng có kẻ thí mới gọi là bố thí" kinh Hiền Kiếp, quyển bốn có câu: "Tất cả các pháp không có người trao cho, đó gọi là bố thí"

Câu: "Kinh thành cụ khen ngợi sự chẳng hành hóa mà hơn hẳn hành hóa" kinh ấy nói: "chẳng hành hóa mà hơn hẳn hành hóa".

Câu: "Kinh Thiền Dự chép. Tâm từ chánh định là "vô duyên từ" kinh ấy nói rộng về nghĩa tâm đại từ không còn đối tượng duyên hợp.

Câu: "Kinh Tư Ích nói về tri của chẳng tri" văn kinh này chép: "Do vô sở đắc nên đắc, do vô sở tri nên tri".

Câu: "Ý nghĩa ở bốn đoạn kinh trên nhằm làm rõ tông chỉ của bậc Thánh vốn vắng lặng nhiệm mầu, lời văn khác nhau mà ý nghĩa thì đồng". Chỉ là ý sâu xa. Văn các kinh tuy khác nhau nhưng cùng giải

thích về ý của bậc Thánh: động tức là Tĩnh.

Câu: "Đâu thể cho rằng hữu vi" trở xuống: Tức cho rằng không thể quan niệm đơn giản như vậy.

Câu: "Bồ-tát an trụ trong pháp môn tận, chẳng tận bình đẳng" trở xuống: đó là văn kinh Duy-ma.

Câu: "Mà ông thì lấy Nam Bắc làm dụ" trở xuống: cho câu hỏi ở trước là chẳng đúng.

16. Xét về nguồn gốc:

Tìm về tận cùng cội nguồn của Niết-bàn, nên gọi là cùng nguồn.

Câu: "Hữu danh nói: chẳng phải chúng sinh thì chẳng thể nào đi vào ba thừa" trở xuống: Tức nói người có khả năng sử dụng pháp, tạo nhân mới có thể thành Thánh quả.

Câu: "Vậy trước phải có chúng sinh" trở xuống: Đã cho là người có khả năng thực hiện pháp nên trước phải có người. Đã nói là tạo nhân mới có thể nên quả, thì sau mới có quả

Câu: "Cho nên Niết-bàn có sự bắt đầu, tu học thì mới thành tựu", nên có sự bắt đầu. "Nhưng kinh nói: Niết-bàn là không bắt đầu, không chung cuộc, vắng lặng như hư không" không đầu, cuối thì chẳng sinh diệt, như hư không thường trụ.

Câu: "Như hư không" trở xuống: Hư không thì chẳng thể do tu học mà thành tựu. Niết-bàn cũng như vậy, làm sao có thể do tu học mà đạt được?

17. Dung thông xưa nay:

Pháp Niết-bàn xưa nay là một, nên gọi là Thông cổ.

Câu: "Vô danh nói: Bậc Chí nhân thì rỗng lặng, không hình tướng, mà muôn vật đều do tâm tạo" sách tự lâm giải thích: Chữ ấy đọc là động, tức là dòng nước trôi nhanh chóng. Các vị học giả gần đây đều đọc là Đồng. Đã không (rỗng lặng) nên không có hình tượng, cho nên lấy muôn vật làm thể của mình.

Câu: "Tỏ ngộ được lý mầu muôn vật đều quy về chính mình" trở xuống: Bậc Thánh thể tánh là không, nên lấy thể tánh của muôn vật làm thể của mình.

Câu: "Vì sao? Vì nếu trí tuệ chẳng thấu đạt lý ấy thì chẳng thành bậc Thánh" trở xuống: Tức nếu chẳng chứng ngộ lý thì mầu chẳng thành bậc Thánh. Ngược lại, chẳng phải là bậc Thánh thì không thể chứng ngộ được lý mầu ấy.

Câu: "Vậy lý tức là bậc Thánh" đã chứng ngộ lý mầu, thành bậc Thánh, thì bậc Thánh chẳng khác với diệu lý. Pháp sư Tăng triệu nói như thế, là đạt tới chỗ tận cùng của lý mầu nhiệm.

Câu: "Nên trời Đế-thích hỏi" Đây là văn kinh Đại Phẩm Bát-nhã.

Câu: "Lại nói: Thấy duyên khởi là thấy tánh các pháp" trong các kinh Đại Phẩm, Đại Tập đều có dạy như thế.

Câu: "Ấy là lý về cảnh và tâm chẳng khác" tức thì với lý mầu mười hai nhân duyên, biết rõ muôn vật chẳng khác với thể tánh của chính mình, dùng văn ấy để chứng minh, làm sáng tỏ.

Câu: "Cho nên bậc Chí nhân cất giấu chỗ huyền diệu bậc nhất khi sự vật chưa hiện hình". Tập là chôn giấu. Về chữ Tập, sách "Văn Tuyển Thi" có câu: "Tập dực hy tương thủ, thừa lưu úy bạo tai" (Giấu cánh mong chờ nơi đầu ngựa phóng, đi theo dòng chảy sợ loài cá dữ) tức nói về sự dừng lại không đi tới.

Huyền cơ tức chân tâm bậc Thánh, vị triệu tức sự việc chưa nẩy sinh, chưa hiện hình. Bậc Chí nhân ẩn tâm dự kiến.

Câu: "Tiềm ẩn trong chỗ động để giáo hóa muôn loài". Minh vận cũng là chân tâm của bậc Thánh, sự việc ở qúa khứ, cái đã quá không còn hình tướng, bậc chí nhân với tâm ứng hợp nên nhận rõ.

Câu: "Vũ trụ hiện trọn vẹn trong tâm gương".

Tức là quán hiện tại. Bốn phương và hai phương trên, dưới, gọi là sáu hợp, chân tâm của bậc Thánh trong sáng như gương soi chiếu muôn sự việc.

Câu: "Đến đi đều thành thể": Nhận biết ba đời cùng một thể. Tức nói bậc Thánh lấy muôn vật ở ba đời làm thể tánh, chẳng khác với thể. Nên nơi bài "Vật bất thiên" có câu: "Đạo xa cách chăng? Tiếp cận với vật là nhận ra sự thật" Tức là chỉ cho muôn vật của ba đời. Chân là thể tánh của vật tức vô danh. Vô sinh tức chân, chân tức là không, thể tánh của bậc Thánh khế hợp với lý mầu không ấy, do đó mới thành bậc Thánh, nên gọi là "thành một thể".

Câu: "Hợp chung xưa nay" trở xuống: tức chỉ cho bậc Thánh nhận biết về xưa nay, đầu cuối không khác nhau, gốc ngọn chẳng phải hai, mênh mông rộng lớn mà đều nhau. Đạt được tâm ấy gọi là Niết-bàn. Cũng có thể cho mọi sự vật xưa nay, đầu cuối, gốc ngọn, v.v... thể của các pháp luôn bình đẳng, đó là đại Niết-bàn.

Câu: "Kinh nói: "chẳng lìa các pháp mà chứng đắc Niết-bàn", tức văn trong kinh Duy-ma chép: "chẳng dứt bỏ phiền não mà hội nhập

Niết-bàn" lại như Trung Luận có câu "chẳng lìa sinh tử mà riêng đạt Niết-bàn".

Câu: "Lại nói "Các pháp vô biên nên..." trở xuống: ở đây có nghĩa là các pháp đồng với Bồ-đề.

Câu: "Do đó được biết đạo của Niết-bàn ở chỗ khế hợp lý mầu" khế hợp với lý mầu tức là Niết-bàn.

Câu: "Gốc vốn âm thầm hợp nhất" tức biết rõ muôn pháp dung hợp âm thầm ở một thể, đó là sự khế hợp mầu nhiệm.

Câu: "Thế thì cảnh chẳng khác tâm" trở xuống: lại nói về lý mầu không hai.

Câu: "Tâm cảnh dung hợp trọn vẹn quy về nơi vô cực": Tức vật (cảnh) ngã (Tâm) cùng quy về lý mầu của vô cực.

Câu: "Tiến chẳng ở trước" trở xuống: Tức tiến tới để suy tìm Niết-bàn ở trước mà chẳng phải ở trước. Lùi lại để tìm Niết-bàn nơi phía sau mà chẳng phải ở sau. Đã chẳng ở trước ở sau thì sao lại có đầu cuối?

Câu: "Thiên nữ nói" trở xuống: Là văn kinh Duy-ma. Bậc Trưởng thượng là Tôn giả Xá-lợi-phất. Văn đoạn kinh ấy chép: Tôn giả đạt được giải thoát có thời gian lâu mau chăng? Giải thoát thì không có chuyện lâu mau. Tôi dừng lại nơi phần này cũng không có lâu mau" Nay dẫn văn trong đoạn kinh ấy để nói sự giải thoát không có tính chất lâu, mau giải thoát tức là Niết-bàn, lâu mau là đầu cuối.

18. Xét về người được Niết-bàn:

Khảo xét về người tu tập chứng đắc Niết-bàn nên gọi là khảo đắc

Câu: "Hữu danh nói: kinh chép: tánh của chúng sinh, tận cùng là ở nơi năm ấm" trở xuống: kinh ở đây là nói chung về ý chính của các kinh.

Câu: "Thế thì tánh của chúng sinh bỗng dứt trong năm ấm" tức nói năm ấm diệt thì chúng sinh dứt. Lại cũng cho rằng chúng sinh bị giới hạn trong năm ấm, nên gọi là tận cùng ở nơi ấy.

Câu: "Đạo Niết-bàn thường kiến lập ở ngoài ba cõi", tức cho Niết-bàn là "Xuất thế gian" nên kiến lập Niết-bàn ở ngoài ba cõi.

Câu: "Là cõi khác nhau, hoàn toàn xa cách" trở xuống: tức một trong, một ngoài, nên nói là "cõi khác nhau". Đã gọi là cõi khác nhau, nên chẳng thể nói là chúng sinh đạt được Niết-bàn.

Câu: "Nếu quả thật có sự chứng đắc" trở xuống: Nếu nhất định nói chúng sinh chứng đắc Niết-bàn, thì có chúng sinh ở ngoài năm ấm,

mà cho là chứng đắc.

Câu: “Nếu bị hạn chế trong năm ấm” trở xuống: nếu chúng sinh bị hạn chế trong năm ấm, mà lại cho là chứng đắc Niết-bàn, thì năm ấm chẳng thể dứt sạch.

Câu: “Còn nếu năm ấm đều được dứt sạch” trở xuống: Nếu năm ấm được dứt sạch thì không có người chứng đắc Niết-bàn. Đây là phần kết thúc về ý chính của việc vặn hỏi.

19. Bàn Về sự chứng đắc Niết-bàn một cách nhiệm mầu:

Tuy chứng đắc Niết-bàn, nhưng chính là cái đắc của sự “Vô đắc” không có sự chứng đắc cố định, nên gọi như vậy.

Câu: “Vô danh nói: chân là do lìa mọi chấp trước” trở xuống: Lìa bỏ mọi chấp trước thì mới thành chân. Có chấp trước, vướng mắc thì đó là hư giả.

Câu: “chấp trước nên có đắc” trở xuống: trong tâm có sự chấp trước, chấp mắc thì đó là “Hữu sở đắc”. Nếu lìa bỏ chấp vướng thì là “Vô sở đắc” mà gọi là “vô danh” tức không có việc để gọi tên, nói hình tướng.

Câu: “Cho nên pháp chân thì đồng với chân”. Đồng với chân tức là đúng chuẩn mực, phép tắc. Nương vào chân thì không còn chấp mắc, tức trở thành chân. Dựa vào giả thì chấp trước nên trở thành giả.

Câu: “Mà ông cho “Hữu đắc” là đắc nên tìm đắc ở hữu đắc” Đây chính là pháp luống dối đồng với sự luống dối.

Câu: “Tôi thì cho vô đắc là đắc, nên có đắc ở vô đắc” Đây tức là chân đồng với chân.

Câu: “Vả chăng, theo sự bàn luận thì trước phải xác định gốc”. Bản tức là tông chỉ.

Câu: “Nay đã nói về Niết-bàn” trở xuống: tức dựa vào tông chỉ của Niết-bàn để nói về Niết-bàn.

Câu: “Nếu ngay nơi Niết-bàn mà khởi sự bàn luận” trở xuống: Nếu dựa theo tông chỉ gốc của Niết-bàn mà nói tất cả các pháp, thể tánh của chúng đều là không, đều là thể chân thật của Niết-bàn, thì đâu còn ai chẳng là Niết-bàn mà muốn đạt được?

Câu: “Vì sao?” trở xuống: Giải thích chân tánh của Niết-bàn.

Câu: “Diệu tận thường số” (Bặt cả danh tướng, số lượng) Tức chẳng đồng với số lượng của các pháp. Số lượng ở đây có thể là năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, cũng có thể chỉ cho số lượng tạo tác của tâm.

Câu: “Dung hóa cả đất trời”. Tức dung hợp chung cả trời đất. Như kim loại được nung chảy trong lò đúc, chẳng có gì là không tan chảy.

Câu: “Rửa sạch muôn vật”, tẩy trừ diệt sạch, thảy đều là không.

Câu: “Trời, người không khác” trở xuống: Nói về lý không hai.

Câu: “Bên trong không tự thấy” Tức nhìn Niết-bàn từ bên trong, chẳng thấy thể tánh của nó.

Câu: “Vì chẳng phải âm thanh nên mọi vang vọng chẳng tự nghe”: Tức muốn lãnh hội Niết-bàn qua âm thanh, thì cũng chẳng thể nghe được tiếng của nó. Ngã là chỉ cho Niết-bàn.

Câu: “Không hề là hữu đắc” trở xuống: Tức cho chẳng phải hai bên.

Câu: “Kinh nói: Niết-bàn chẳng phải chúng sinh” về chỗ nói dẫn kinh nơi luận này có hai cách. Một là nói tên kinh, hai là chẳng nói tên. Nói tên thì đó là nguyên văn của kinh. Chẳng nói tên, thì đó là đại ý, chưa hẳn là nguyên văn. Nay chỗ trích dẫn này là ý chính của các kinh

Câu: “Đại sĩ Duy-ma-cật nói” cho đến “chẳng còn diệt nữa”: tức nguyên văn của kinh Tịnh Danh, đây là nhằm nói rõ” trở xuống: là giải thích ý của đoạn kinh. Tuy diệt độ mà chẳng diệt, nên gọi là không diệt.

Câu: “Thế thì chúng sinh chẳng phải chúng sinh” trở xuống: trước đã đáp chung đều là dung hợp như kim loại được nung chảy trong lò đúc.

Câu tiếp theo này chính thức đáp lại chỗ vấn nạn, nói về đức mầu nhiệm, chúng sinh tự nó là không, nên gọi là không có chủ thể chứng đắc. Niết-bàn cũng là không nên không có đối tượng chứng đắc.

Câu: “Kinh Phóng Quang chép: Bồ-đề do có mà đạt được chăng? “trở xuống: đó là trích dẫn từ văn kinh Đại Phẩm Bát-nhã, để nói về Niết-bàn. Từ đây cho đến câu: “Cho nên đều là không đạt được chăng? Đáp: chẳng đúng!” đều là văn kinh. “có tức là tâm có, không nghĩa là tâm không” Câu này cũng như vậy, đều nói về tâm. “Lại cho hữu sở đắc là đắc, vô sở đắc là vô dắc” câu này cũng như thế. “Lại cho hữu tướng là hữu đắc, vô tướng là vô đắc” câu này cũng như vậy “Lại cho có người có pháp là hữu đắc, không có người, không có pháp là vô đắc” câu này cũng như thế, “đều là vô đắc” tức là rốt ráo không có pháp đạt được, như hư không.

Câu: “Vậy nghĩa ấy như thế nào?” đã nói ra năm câu hỏi đều là chẳng đúng. Vậy thế nào là đắc?” đáp: không có đối tượng được chứng đắc, vô sở đắc, nên gọi la chứng đắc” Tức cho vô sở đắc là chứng đắc,

cũng cho là đạt được “vô sở đắc” tức là chứng đắc. Lại cũng có thể cho vô đắc tức là chứng đắc. Do vậy, chứng đắc nơi vô sở đắc. Do từ nghĩa ấy, nên tuy chứng đắc Niết-bàn mà cũng là “vô đắc”, cũng có thể cho rằng, chứng đắc Niết-bàn là đắc ở nơi “vô đắc”

Câu: “Vô sở đắc gọi là Đắc, vậy ai chẳng như thế?” câu này các bản chép không giống nhau, phần nhiều người đọc không hiểu, như thể một thứ chữ gồm nhiều nghĩa, khiến người đọc lầm lạc. Nay bản này cố gắng làm cho sáng tỏ để dễ nhận thấy. Nếu cho “vô đắc” là đắc thì chẳng lấy “hữu đắc” cho là đắc, các pháp đều là vô đắc, thì người nào riêng mình chẳng đắc?

Câu: “Vậy thì đạo huyền diệu ở chỗ dứt bặt, vô sở trụ, nên chẳng đắc mà là đắc” Đây tức là chân đế. Thể tánh của chân đế là không, hoàn toàn trái ngược với có. Đó chính là nhân của “Vô chân”, nên có đắc của vô dắc.

Câu: “Trí mầu nhiệm tồn tại bên ngoài sự vật, nên chẳng tri mà tri” Đây tức là Bát-nhã. Bát-nhã huyền diệu, ở bên ngoài sự vật, hình tượng, mới đúng là sự vật không vật, nên có cái tri chẳng tri.

Câu: “Đại Tượng, pháp giới, ẩn nơi vô hình, nên chẳng thấy mà thấy” Đây tức là Pháp thân, Pháp thân vô biên, nên gọi là đại tượng Tuy là Đại tượng, nhưng chẳng thấy thể tánh của nó, nên nói là “ẩn nơi vô hình”. Đã là hình của vô hình, nên gọi là chẳng thể thấy mà thấy.

Câu: “Đại âm, thanh âm vắng lặng trùm khắp, giấu nơi hy thanh, âm thanh siêu vượt mọi sự nghe, nên chẳng nghe mà là nghe” Đây tức là âm thanh duy nhất. Âm thanh giảng nói chánh pháp không có tính chất cố định, nên gọi là hy thanh. Tuy cho là “Đại âm”, nhưng không nghe âm thanh ấy, nên nói là “giấu ở hy thanh”. Đã là âm thanh của không âm thanh, nên cho, rằng chẳng nghe mà nghe. Những từ Đại tượng, Đại âm đều xuất xứ từ Lão Tử, tác giả mượn văn để làm rõ ý mình muốn diễn đạt.

Câu: (Nên có thể bao gồm xưa nay) Quẻ Thuần khôn (?) nơi kinh dịch, hào bốn, âm chép: “Quát nang, vô cữu, vô dự” danh dự (Theo bd của NHL). Tử Hạ giải thích: Quát là kết lại, thắt lại, tức chỉ cho đạo Niết-bàn bao gồm xưa nay. Cũng như vật chứa đầy trong cái túi được thắt miệng lại. Chung cổ là chỗ tận cùng chung cuộc, từ xưa tới nay.

Câu: “Dẫn dắt muôn loài”: Tức dẫn dắt thông đạt, quần phương là muôn phương.

Câu: Giáo hóa chúng sinh khắp chốn. Đình độc là nuôi dưỡng. Thương sinh là muôn vật do tạo hóa sinh ra. Chúng sinh được xem như

từ tạo hóa sinh ra nên gọi là Thương sinh. Câu: “Tuy thưa mà không lọt” trở xuống để gọi chung cho cả ba câu trên đều là “chẳng lọt”. Bao gồm cả xưa nay, xưa nay không hề bỏ sót. Dẫn dắt muôn loài đều tận cùng. Nuôi dưỡng chúng sinh, chúng sinh không mất, nên gọi chung là “Bất lậu”. Lão tử có câu: “Lưới trời lồng lộng, thưa mà không lọt”(ĐĐ kinh, chương 73, theo bd của NHL). Tác giả Tăng Triệu mượn từ ngữ ấy để làm rõ về Niết-bàn. Câu: “Rộng lớn thay! Mênh mông thay!”. Sách Mao Thi chú giải: “Uông dương là hình ảnh nước tràn đầy, mênh mông. Sách Thượng Thư chú: Dương dương là dáng vẻ tốt đẹp.

Câu: “Đâu có gì chẳng do đó mà được kiến lập”, tức đâu có vật gì chẳng do Niết-bàn mà có. Câu: “Nên Phạm Chí nói” trở xuống: Đây là văn kinh Bát Sư, kinh này gồm một quyển, cho biết: có một ngoại đạo, tên là Da-tuần, đã nói lời ấy, (Kinh Phật thuyết Bát Sư (quyển, N= 581, ĐTK/14)

Câu: “Vô nhai” tức là không bến bờ, không ranh giới. Câu: “không có gì chẳng thành tựu” Tức có thể đem lại mọi thành tựu cho chúng sinh. “Chẳng lúc nào không hóa độ chúng sinh” Nghĩa là có thể hóa độ tất cả chúng sinh. Câu: “Cho nên con đường ba thừa được mở rộng” trở xuống: Đây là sự tóm kết đại ý của luận về Niết-bàn. Niết-bàn là con đường của ba thừa. Là chân thật chứ không phải là luống dối. Là đạo pháp của bậc Hiền Thánh. Là nghĩa mầu của vô danh. Tất cả được hiển bày ở đây. Có thể thấy rõ: Đây là đoạn kết thúc chung cho các luận có tác giả từ trước đến giờ. Con đường đã mở ra nơi luận của ba thừa. Đó là bài “Tông Bản Nghĩa”. Chân giả được giải thích tức là bài “Vật Bất Thiên”, “Bất Chân Không”. Đạo pháp của bậc Hiền Thánh thường còn, đó là bài “Bát-nhã Vô Tri”. Nghĩa nhiệm mầu của Vô Danh được hiển bày tức bài “Niết-bàn Vô Danh”.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TRIỆU LUẬN TÂN SỚ

SỐ 1860
(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1860

TRIỆU LUẬN TÂN SỚ

QUYỂN THƯỢNG

Trụ trì khai sơn chùa Đại Vạn Thánh Hựu Quốc, ở núi Ngũ Đài là Thích Nguyên Đại Tông chủ chùa Bạch Mã. Tặng Bang Quốc Công.

Đại sư Hải Ấn khai pháp, Sa-môn tu hạnh giảng là Văn Tài biên soạn.

Lúc đầu tự thích tụng luận nầy, cũng sơ sài, văn từ nầy, còn chưa thể hút được mùi vị đạo lý kia vào tâm mình. Đến khi hưng giáo ở sông Lệ Phàn, được bài sớ của Thiền sư Đạt ở Vân Am. Lại khoảng mấy năm ứng minh hạ mệnh, lại được lời chú thích của hai Thiền sư Đường Quang Dao và Pháp sư Hữu Tông Tịnh Nguyên, trái lại còn tham kiến Đính Thuần Tỳ Phân Thố, dường như có nhiều điều kỳ diệu chưa trọn vẹn ở luận chỉ. Vả lại sự sâu kín thuần túy, đơn giản của luận là chỗ kiến xứng từ xưa đến nay. Văn từ thi biện ấy chẳng phải thâm nhập thật tướng, ngồi xổm trên đỉnh núi ưa nói khéo léo mà không có ai làm được. Tôi đương nhiên cho đó là chiếc chìa khóa lớn mở cửa phương đẳng, dạo thuyền lớn vào biển tánh, vận chuyển tất cả xe quyền không, chánh thức xóa bỏ dị kiến, quả thật là nhã tác sư tử hống Nhất thừa, muốn ở tánh học của chúng tôi thì trước tiên đặt cây roi ở đây, đây mà thông thì lý tự nhiên không toan tính mà khéo đạt được. Từ đời Diêu Tần kéo dài đến đời Đường hơn hai trăm năm, trải qua các vị Tăng hiền Thánh như Hiền Thủ, Thanh Lương, Khuê Sơn, đều dựa vào đây để phán đoán đại nghĩa, đều để xét đoán đại nghĩa, không được phát huy khúc yếu của luận để chiêu vời các phương đến đỗi khiến cho các thuyết khớp nhau

chằng chịt không biết thế nào cho đúng để quyết đoán. Bèn nhân lúc rảnh rỗi kính cẩn trích ra các thuyết của các bậc tiên giác, đặc biệt vì huấn giải dạy bảo để trao cho các bậc dưới tòa, hổ thẹn bức bách đối với duyên thừa, thường thích nghĩa dẫn chứng, không được khóa hư tế để tìm cầu, mong các bậc đồng y đồng đức lượng thức mà đính chánh lại cho.

Triệu Luận, Triệu là tên của tác giả, luận chính là từ pháp soạn ra, nhân và pháp cùng đề mục, đều là tên một bộ, lấy bốn bộ luận khác nhau lần lượt soạn ra. Lại mỗi tông một nghĩa muốn hợp thành một không thể có nhiều đề mục rãi rác, bèn làm một chương tông bổn đặt ở phần đầu của luận, chỉ gọi là tông Triệu luận giải thích đều quen thuộc. Nhưng nói luận là giả lập chủ khách quyết định phân tích sâu xa, qua lại suy chứng, chỉ vật tu ngộ, nên gọi là luận. Nhưng có hai thứ: một là Tông luận, Tông kinh lập nghĩa như Khởi Tín, Duy Thức v.v...; hai là Thích Luận, chỉ theo kinh giải thích như Trí Luận v.v... nay bốn luận nầy là phần đầu chẳng phải cuối.

Thích Tăng Triệu, ở Trường An đời Hậu Tần soạn, Thông Giám thuyết, Phù Kiên chiếm cứ Quan Trung lấy hiệu là Đại Tần. Đến cuối đời Phù Kiện, Diêu Trành soán ngôi cũng đặt hiệu là Tần, nên nhà viết sử mới lấy chữ trước sau có khác nhau, luận chủ ở thời Hậu Tần. Trường An tức là An Tây ngày nay. Thích là Thích-ca, là họ chung của Tăng vì lấy họ Thích-ca Như lai vậy. An Công sáng lập cách thức, xa hiệp với A-hàm, ngàn xưa đều vâng theo, mãi đến nay vẫn chưa suy tàn. Tăng Triệu là tên húy của luận chủ. Truyện nầy lược chép rằng: Sư là người Kinh Triệu, làu thông kinh sử, đầy đủ sách vở, chí thích huyền vi, thường lấy Trang Lão làm tâm yếu nên than rằng: Tốt thì tốt nhưng chỗ ngưng thần minh lụy vẫn chưa làm tốt hết những việc còn lại gặp bộ kinh Duy-ma cũ vui mừng đảnh thọ, bèn nói “mới biết chỗ quay về”. Do đó, xuất gia học tốt Phương Đẳng, thông cả ba tạng, nghe tin ngài La-thập ở Cô Tang, từ xa xôi tìm đến, Thập khen ngợi vô cùng. Sau đó Thập đến Trường An, Triệu cũng đi theo. Diêu Hưng sắc lệnh vào vườn Tiêu Dao xếp đặt hết kinh luận, đã soạn bốn luận và chú giải kinh Duy-ma, đồng thời khắc bài tựa các kinh luận, lưu truyền ở đời, soạn giống như làm ra, tự soạn luận nghĩa thành Phật thuyết, vì soạn lời ấy mà không chứa đựng nghĩa ấy.

Tông bổn nghĩa, bốn luận đã tôn sùng gọi là tông, bổn nghĩa là căn bổn chung của pháp và nghĩa, pháp có chung và riêng. Thông là nhất tâm thật tướng. Pháp sư Tịnh Nguyên thời Trung Ngô nói: Nhưng

tông của bốn luận nầy là nhất tâm, bốn luận tuy có khác nhưng cũng đều nói về nghĩa nhất tâm nầy. Biệt là sở tông của bốn luận đều khác. Sở dĩ như vậy là chẳng phải nhất tâm không thuộc bốn pháp, chẳng phải bốn pháp không chỉ nhất tâm, ngay một là bốn, ngay bốn là một. Nghĩa là nghĩa lý, y vào pháp thể trước để nói lên tướng nghĩa, pháp chung nghĩa chung, pháp riêng nghĩa riêng, bốn đoạn nghĩa trong đây như đã chia đều, là tông của bốn luận. Y cứ theo đây, chẳng phải tông bổn không thống nhất bốn luận, chẳng phải bốn luận thì không khai tông bổn, lấy pháp bổn sở tông, tức là bổn lấy nghĩa làm gốc, bổn cũng chính là nghĩa. Nếu hai phần pháp nghĩa chia rõ thì bổn thuộc về nghĩa pháp thời.

Bổn vô, thật tướng, pháp tánh, tánh không, duyên hội, năm tên gọi nầy các kinh đều có, nghĩa tuy có khác nhau nhưng không ngoài lý sự. Nay trước sau theo nhau mà giải thích lần lược. Đầu tiên gọi là sự duyên hội, duyên trước vốn không, nên gọi là bổn vô tướng vô tướng còn gọi là thật tướng, tức thật tướng nầy là tánh của các pháp, nên gọi là pháp tánh, tánh nầy chân không nên gọi là tánh không, lại do lý của tánh không chẳng lìa sự, vì lý từ sự đến gọi là duyên hội. Nghĩa là nhân duyên hợp lại mà có các pháp, hoặc gọi là duyên tập, duyên sanh v.v... đều là ý ở pháp. Hòa-thượng Đỗ Thuận nói: Lìa chân lý không có một việc gì để được.

Một nghĩa thôi, nghĩa nương vào pháp mà nói lên, pháp đã một nguồn lý sự thì nghĩa đâu cho phép khác, không thể dùng năm tên tính có năm pháp, mỗi tên đều là một nghĩa, trong đây lấy gốc từ ngọn, chỉ là ngọn chẳng phải gốc, cũng một nghĩa, nhiếp ngọn về gốc, chỉ là gốc chẳng phải ngọn, cũng một nghĩa. Nếu gốc ngọn lẫn lộn, giới hạn không rõ ràng, cũng một nghĩa. Nếu đối phần dưới không giải thích nghiêng lệch, duyên hội vật thì vốn vô ngang bằng lý vì một nghĩa, tức dời mà không dời, cho nên vì dưới mà không dời đổi luận tông, đoạn mục nào chứng minh.

Tất cả các pháp do duyên hợp mà sanh, hoặc sắc hoặc tâm do nhân duyên nhóm họp thì sanh khởi.

Duyên hợp mà sanh chưa sanh thì không có, duyên lìa thì diệt, câu đầu theo phần trước, nhân duyên là nhân, các pháp là quả, không có nhân mà có quả là không có lý ấy. Đây y cứ về quá khứ, câu sau đã là pháp từ duyên sanh, hữu vi biến mất, nhân duyên chia lìa thì các pháp diệt, đây y cứ về vị lai, như thật có, có thì không diệt, chân là chân thật, pháp đã tùy diệt thì biết chẳng phải thật có. Hạ luận chép: Hễ là có như

thật có, đâu đợi duyên rồi mới có ư?

Trung Quán chép: Pháp nếu thật có thì chẳng phải không bình đẳng.

Lấy đây mà suy, nên biết tuy nay hiện có nhưng có mà tánh thường tự không, vì tánh thường tự không nên gọi là tánh không, ngay ngọn nói lên gốc. Y cứ vào quá khứ vị lai mà quán pháp hiện tại, đã do duyên nhóm họp mà sanh, đâu đợi duyên lìa rồi mới diệt? Do nhân duyên, chẳng hòa hợp ngay đây thường lìa, ngay đây cũng diệt, sắc tức là không tánh nó vốn như vậy. Nên ngay duyên sanh tánh ấy không như vậy. Thánh sư Thanh Lương nói: Duyên sanh không tánh, ngay thể tức là chân. Vì tánh không nên gọi là pháp tánh, chân không là tánh của các pháp, pháp tánh như cho nên gọi là Thật tướng, như thế gọi là không, vì không, chẳng có tướng nên gọi là Thật tướng. Thật tướng tự không chớ chẳng phải dời đi khiến cho không, nên gọi là bổn vô, pháp duyên tập đương thể vốn không, như gương và hình ảnh, hang trống và tiếng vang, không cần dời đổi khiến cho không, ngay Thật tướng nầy là bổn vô. Hạ luận chép: Đâu đợi sẽ đứt để tìm không ư? Ở đây chọn Tiểu thừa giải thích sắc gọi là không, các tên gọi trên là từ gốc đến ngọn, suy nghĩa trong đây thì từ ngọn đến gốc. Nhưng gốc ngọn lẫn lộn chẳng phải trước chẳng phải sau, chẳng phải một chẳng phải khác.

Nói chẳng có chẳng không là phần nhiều trong các kinh luận chỉ nói bốn câu nghĩa là có không, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, nương pháp mà nói thì không ngoài bốn câu nầy. Lại nói lược về phá chấp bỏ phỉ báng cũng có bốn câu, đó là chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải chẳng có, chẳng phải chẳng không, chẳng phải vừa có vừa không. Nay chỗ nhắc lại là câu thứ tư trước và câu thứ nhất và thứ hai sau, cho nên thiên nhắc lại nầy mà nói là vì trừ hai kiến chấp, chỉ bày con đường Trung đạo, vì khiến cho tâm vô trụ nên trở thành tông bất chân không luận ở dưới. Không giống như cái có của hữu kiến, thường kiến, cái không của tà kiến đoạn kiến.

Ban đầu lược về phá chấp để giải thích. Luận Phật Tánh quyển ba chép: Tất cả các kiến chấp đều không ngoài hai thứ có và không, vì có hữu kiến nên có chấp thường. Đối với vô kiến lại có hai thứ: một là tà kiến, nghĩa là tất cả không nhân không quả, đều xuất xứ từ ba đời; hai là đoạn kiến nghĩa là nói chỉ có hiện tại không tin có vị lai, y theo hai phần nhân có sanh thường kiến nhân không sanh tà kiến, đoạn kiến, nên cả hai luận đều bình xét. Trong kinh vì phá kiến chấp nầy mà nói chẳng có không không. Luận chép rằng: Khác nhau kiến chấp có là cái

có thường kiến. Nên nói: Chẳng có khác nhau với kiến chấp không là cái không của tà kiến đoạn kiến nên nói là chẳng không, chẳng như hai lời nói xuyên suốt tà kiến và đoạn kiến. Nếu cho có là có thì cho không là vô, có đã chẳng có thì không cũng chẳng có, y cứ về sanh diệt mà giải thích. Hai câu đầu nói nhờ vào nhau mà khởi, chỉ khởi một cái thấy thì cái thấy sanh theo đó, như thấy con trâu có sừng thì nói thỏ không có sừng v.v... nên kinh Mật Nghiêm nói: Phải đối với hữu pháp mà khởi vô kiến, bệnh nầy đã được trị. Hai câu sau nói về tương nhân mà diệt. Nếu trị một kiến thì một kiến mất theo đó. Trong kinh đã nói là chẳng phải có nên cũng chẳng phải không. Kinh Mật Nghiêm chép: Hữu pháp vốn tự không, vô biên cần chỗ nào? Thuốc nầy trị được bệnh, vĩ đại thay khéo léo khúc tận ý nghĩa của kinh.

Hễ muốn dùng không để quán pháp thì có thể nói là biết thật tướng của pháp, ấy gọi là tuy quán mà không chấp tướng, y cứ về quán hạnh mà giải thích. Pháp tức là các pháp duyên sanh, nghĩa là từ nơi duyên tuy không chẳng thể tồn tại không để quán, không có thì ba học, sáu độ và năm tội nghịch, mười điều lành rỗng không mà không có quả. Vì chẳng phải không nên lập tất cả pháp. Chẳng chấp tướng là duyên khởi tuy có cũng không thể dùng tướng để quán, theo tướng thì là hữu vi sanh diệt, việc làm đâu khế hợp với chân lý. Vì chẳng phải có nên tâm không có tướng trụ, kiến lập một công một đức đều hợp đạo, thấy pháp như vậy mới biết thật tướng. Thật tướng nói ở trên nghĩa thuộc về dưới, tức là quán Trung đạo Phật tánh, ý thú ở đây vô biên không thể kể hết. Như Niết-bàn và chỉ quán v.v... đã nói, ba nghĩa trên là giải thích trên, hai phần trước là lìa lỗi, một phần sau là thành hạnh.

Như vậy thì pháp tướng là tướng vô tướng, tâm các bậc Thánh là trụ chỗ vô trụ. Pháp tướng là cảnh sở quán thuộc về thật tướng ở trước, đã chẳng phải có không thì đâu có tướng trạng, lại đối với tâm vô trụ vì nghĩa nói tướng như vậy. Nói rằng tướng vô tướng tâm các bậc Thánh có thể quán được vô phân biệt đều gọi là bậc Thánh. Nhưng Địa Tiền tu Tam-muội chân như cũng cho phép làm theo song chiếu có không gọi là trụ, đã không tồn tại không lại chẳng chấp tướng thì trụ mà vô trụ, người tu tánh tông tuy có sự trói buộc phàm phu nhưng nếu đời trước có huân tập hạt giống chân thật thì sẽ lưu tâm, nay nêu tâm bậc Thánh khiến cho người chuộng cách thức ba thừa bình đẳng quán tánh không mà đắc đạo. Tánh không là thật tướng các pháp, đẳng là bình đẳng, đạo là tự nương Bồ-đề, cho nên phân biệt theo người là sợ nghi ngoài thật tướng ra có người chứng minh ba thừa riêng khác mà không biết bộ máy

ba thừa tùy theo sự huân tập mà có khác, chỗ quán tánh không chẳng khác. Nên Thân Tử nói: Chúng ta cùng vào pháp tánh, Đức Phật khen ngài rung chuyển giềng mối giải thoát, cũng như ba con thú qua sông, nước sông chẳng khác.

Vì thấy thật tướng của pháp nên nói là chánh quán, nếu thấy khác đây thì là tà kiến, hai quán chánh tà các kinh đều có nói. Nay lược về thật tướng phân biệt tà chánh. Đại Luận chép: Ngoài thật tướng ra, những thứ khác đều là việc ma.

Nếu Hai thừa không thấy lý nầy thì điên đảo, ở đây có hai thuyết: Một thì chỉ là Hai thừa trong bam thừa ý nói rằng: Nếu Tiểu thừa chẳng thấy lý tánh không thì cũng điên đảo không thể chứng quả, vì Hai thừa chỉ thấy vô thường, không thấy ở thường là điên đảo, đây là tình đối của Đại thừa và Tiểu thừa để nói, Tiểu thừa còn như vậy huống chi là Đại thừa; Hai là trước đã nói ba thừa chính là thông giáo được học pháp không, nên đồng quán thật tướng là chánh quán. Nay Hai thừa nầy chính là tạng giáo đã bị ngu pháp. Ý nói: Nếu Hai thừa ngu pháp cũng phải quán lý tánh không để thủ chứng. Nếu chẳng thấy lý nầy thì điên đảo nên không chứng đắc. Đại Sớ phá Hữu giáo dẫn luận Thành Thật chép: Nay ta chánh nói thật nghĩa trong ba tạng, thật nghĩa tức là không. Thanh Lương Sao chép: chẳng thể không thấy thật nghĩa mà đắc đạo vì sanh một phần không cũng đều không, lại sao rất khác, nên trước nói là đẳng quán. vì ba thừa quán pháp chẳng khác chỉ do tâm có đại tiểu là khác. Chỗ hướng đến thật tướng chỉ có một, có thể hướng căn nên thành ra khác, đồ đựng có rộng hẹp, trí có cạn sâu, vận có tự tha, tiến có quanh co, ngay thẳng, chứng có đơn song. Đây là sự khác nhau tại người chẳng phải tại pháp.

Âu Hòa Bát-nhã là tên Đại Tuệ. Song nhắc lại là tên chung thuộc về thể. Trí Luận phẩm 18 chép: Ma-ha Bát-nhã, đời Tần dịch là Đại Tuệ.

Âu-hòa, Hán dịch là phương tiện, một niệm bao gồm nên gọi là Đại tuệ. Hai thừa cô tuệ riêng thông minh nên chẳng có tuệ lớn là tông của bộ luận Bát-nhã. Thấy thật tướng của pháp gọi là Bát-nhã, có thể không nói lên chứng công đức phương tiện.

Hai câu đầu nói về được tên, do thấy thật tướng nên gọi là Bát-nhã. Hai câu sau thấy mà không chứng thật là do đại bi dẫn dắt trí, khiến cho chẳng chứng không, ra khỏi Hai thừa. Tịnh Danh nói: không có tuệ phương tiện trói buộc, có tuệ phương tiện cởi ra, vì không có rượu bi trí say vắng lặng nên rơi vào hầm vô vi.

Đến giáo hóa chúng sanh gọi là Phương tiện, không nhiễm trần lụy gọi là năng lực Bát-nhã, cũng hai câu đầu nói về được tên, vì giáo hóa chúng sanh nên gọi là phương tiện. Hai câu sau giáo hóa mà không nhiễm, lại do đại trí dẫn dắt từ bi khiến cho không nhiễm bụi trần, khác với phàm phu. Tịnh Danh nói: Không có tuệ phương tiện trói buộc có tuệ phương tiện mở, vì không có tuệ phương tiện rơi vào lưới ái kiến, mất rừng hữu kiến, nên trần gọi là trần cảnh năm dục, lụy nghĩa là hoạ sanh tử.

Như vậy thì quán không môn Bát-nhã, môn phương tiện liên quan đến có, liên quan đến có mà không hẳn là mê hư, nên thường ở có mà không nhiễm, chẳng nhàm chán có mà quán không, quán không mà chẳng chứng, nhờ trước thì không ngăn lấp. Hai câu sau y cứ vào quán không, có thể chia ra quyền thật, Niết-bàn là không sanh tử là có. Bốn câu sau chánh nói lên không dính mắc, vì hai trí đều dung hợp nhất tâm, quán chân đế không có, không hai, như quán sắc tức có sắc tức không, nên không hề liếc qua mà mê tánh không, vì chẳng mê không nên thường ở cảnh có mà trần chẳng thể nhiễm, câu dưới trái lại ở đây rất dễ biết, ấy gọi là hai đế phù hợp nhau, hai hạnh giúp nhau như xe hai bánh như chim hai cánh bay lượn trên hư không đến nỗi xa thiếu lẫn nhau không được, từ không môn ra khỏi sanh tử vào Niết-bàn, từ hữu môn xây dựng Phật pháp giáo hóa chúng sanh. Nhưng vì lý so ra không hai, sanh tử Niết-bàn nhất như không, dính mắc ở không mà lụy ở có. Ấy gọi là năng lực của một niệm có quyền tuệ, năng lực một niệm đủ quyền tuệ, niệm là tuệ niệm, nói một là rất ít thời, quyền là quyền trí tức là tiền phương tiện. Tuệ là thật trí tức là tiền Bát-nhã, nghĩa là thiểu thời một niệm hai trí đều đủ, lại nói đó là khen trí ấy khéo léo. Khéo suy nghĩ rõ ràng rất dễ biết. Rõ ràng là lý rất rõ rệt, rõ ràng có thể nhận biết.

Nê-hoàn Tận Đế là Hoa Phạm ghép chung, xưa dịch diệt đế là tận đế, đều là nghĩa ở dưới. Đây cũng là nhắc lại kinh mà giải thích. Vì ở dưới không có tông tên là luận, chỉ kết hết mà thôi. Kết nghĩa là tất cả kiết sử, cũng gồm các nghiệp, tức là tập đế. Nhưng nói về dụ minh, như lý trói buộc ở đời rất khó mở.

Sanh tử đoạn diệt hẳn nên gọi là tận, sanh tử là khổ đế. Ngay trước tức là ba tạp nhiễm cũng gọi là ba chướng, ba tướng nầy chướng ngại, vì mượn cớ có thể chướng ngại Niết-bàn. Nay y cứ vào đường đối trị nói chung là tận. Nếu nói riêng tức là mười nghiệp ác, tín vị có thể diệt. Hoặc có bổn mạt, bổn tức là căn bổn bất giác, mạt là chi mạt bất

giác. Trong mạt lại có bảy thứ đó là ba thứ tế bốn thứ thô. Sanh tử cũng có hai: Một là phần đoạn; hai là biến dịch, từ hiện tiền địa, Tam hiền dứt thô trong thô. Lại nữa, quán sát học dứt vô minh căn bản, từ kiến đạo đến địa thứ bảy dứt tế trong thô, lúc bấy giờ phần đoạn hết, từ bát địa đến địa cuối cùng dứt ba tế của lại-da và vô minh căn bản, bấy giờ biến dịch cũng mất, vì luận tông nầy ở Nhất thừa nên chỉ nương vào Khởi Tín để giải thích, phần tế nói rõ như thế. Không còn phân biệt có một chỗ cuối cùng như thế. Kinh Niết-bàn phẩm hai mươi lăm chép: Thể của Niết-bàn không có chỗ trụ, quả thật là chỗ dứt phiền não của Chư Phật, nên gọi là Niết-bàn, không như Tiểu thừa lấy Niết-bàn sanh tử thế gian để ra khỏi thế gian. Đại thừa chỉ chuyển ba điều nầy tức là Niết-bàn; đâu chỉ nêu nơi chốn mà thôi? Nên bổn luận nói: Thứ bỏ sự bàn luận của phương ngoài v.v... Vì sao? Vì ba đức bí tàng là đại Bát-nhã, nhưng do phiên dịch ba chướng nầy mà được tên, nghĩa là hoặc có thể chướng ngại Bát-nhã, hoặc hết thì Bát-nhã sáng. Nghiệp có thể chướng ngại giải thoát, nghiệp hết thì đường giải thoát sáng tỏ. Khổ có thể chướng ngại pháp thân, khổ dứt thì pháp thân nói lên. Nên ba đức nầy chỉ y cứ về chướng mà nói, đâu chỉ có một chỗ tận cùng mà thôi ? Lại nữa ba đức một thể chẳng giống chẳng khác. Như Phạm y tuy bốn đức tròn đầy thường có Hằng sa nghĩa, nhất tâm hòa hợp chẳng phải tướng chẳng phải danh, rất có thể nói rằng: không còn có riêng một chỗ tận cùng như thế, lấy đây làm tông không danh đã nói lên, nói về vật không dời đổi thứ nhất. Vật tức là duyên hợp các pháp, nghĩa là nhiễm tịnh y, chính là nóng lạnh xưa nay v.v... Bất thiện là thật tướng của tánh không v.v... vì vật duyên sanh bản tánh vốn không vì không chính là thật tướng mọi vật đều không dời đổi. Nay y cứ vào cuối cùng đốn ngộ nghĩa Hai giáo, lược chỉ bày về sự mầu nhiệm. Sơ Chung giáo là lý theo duyên khởi thành các sự, tức là sự đồng chân nên dời đổi tức là không dời đổi, ở đây có ba môn. Một là vì lý từ sự nên lý cũng theo đó mà thay đổi, huống chi là sự pháp ư! Kinh Lăng-già lược chép rằng: Như lai tàng và nhân đều có sanh diệt. Lại nữa, trong kinh Bất Thêm bớt chép: Pháp thân trôi lăn trong năm đường, v.v... đều là nghĩa nầy; hai là lấy sự từ lý, sự lại không thay đổi, huống chi là chân lý ư! Kinh Nhân Vương chép: Phiền não Bồ-đề ở Bậc nhất nghĩa mà không hai, Chư Phật Như lai và tất cả pháp đều Như. Lăng-già lại chép: Năm thức thân không trôi lăn, năm thức nầy không chướng ngại đồng thời hòa hợp, chẳng phải một chẳng phải khác dời đổi và không dời đổi cũng chẳng có trước sau, tức là Niết-bàn Sa-la-sa-điểu, pháp của Tịnh Danh không đến đi,

thường không trụ. Thanh Lương nói: Vì trái với lý không thường nên trở thành ba cõi vô thường. Nếu ngộ được sự thật vô thường thì vô thường là thường, phần dưới nói về đại nghĩa đều là lý nầy. Hậu đốn giáo là các pháp vốn chân thật vì vọng kiến mà trôi lăn. Nếu một niệm không khởi lên, khoảng trước sau đều dứt, pháp không sanh diệt, chẳng dời đổi chẳng thể không dời đổi, vẫn gọi là không dời đổi. Kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả pháp đều không sanh v.v... Nếu theo Quy phong lược sao giải thích thì pháp duyên sanh tướng đồng với biến kế, dường như sanh dường như diệt, tánh đồng với Viên thành thật không sanh không diệt cũng là ý Chung giáo. Nay trong luận nầy đều bao gồm hai giáo. Như phần dưới chép: Không bỏ động để cầu tĩnh v.v... lại nói: Mắt đối diện với sự chân thật mà chẳng hay biết.

Phàm sanh tử diệt, lạnh nóng lẫn nhau thay đổi, có vật lưu động là thường tình của con người, sẽ nói về lý thay đổi tức là không thay đổi, trước trình bày về tình điên đảo không thay đổi thấy thay đổi khiến cho quên tình, ngộ chân thật. Câu đầu nêu pháp, sở thiên, chung tất cả pháp sanh đến tử là mất, tử đến sanh là mất, sanh diệt đối đãi nhau nên nói là giao. Câu kế nêu về thời năng thiên, chung tất cả thời lẫn nhau thay đổi nên biết, hữu nghĩa là duyên vào có lưu động thay đổi. Câu sau có nghĩa gồm ngoại phàm, cũng chính là quyền tiểu lấy một nói lên ba, chỉ thấy vô thường mà không thấy ngay đó là thường, đều là cái thấy cạn cợt thường tình.

Tôi thì, cho đó không như vậy, tông của luận chủ ngộ Nhất thừa khéo nhân vật thật tướng vì muốn dẫn dắt kẻ thường tình nên thường bác bỏ họ.

Vì sao? Vì không cho phép thấy dời đổi chắc chắn có giáo lý nên vẫn cứ trưng cầu.

Phóng Quang nói rằng: Pháp không đến đi bất động chuyển. Trong quyển bảy của kinh ấy chép: Vì các pháp không dao động nên các pháp không đi cũng không đến v.v... pháp tức là vật duyên hợp vì "nhậm trì tự tánh quỷ sanh vật giải", nên đến đi, động chuyển thay đổi. Đã nói rằng: đều không thể không dời đổi, nhưng thật giáo liễu nghĩa thường có thuyết nầy. Pháp Hoa chép: Tướng thế gian thường còn. Việc làm của người bình thường bất động, chẳng lẽ bỏ động để tìm tĩnh ư? Chắc chắn cầu tĩnh ở các chỗ động, vì chắc chắn tìm tĩnh ở các chỗ động nên tuy động mà thường tĩnh. Vì không bỏ động để tìm tịnh nên tuy tĩnh mà không lìa động. Câu đầu kinh nêu chỉ giải thích động tĩnh để ví dụ cho đến đi. Động là dời đổi, tĩnh là không dời đổi, há thích hạ hội thích ư?

Hai câu kế nói về không bỏ sự động mà tìm lý tĩnh, nhưng động tĩnh nhiều thể, lại y cứ vào tâm cảnh lược nêu, cảnh là lý tánh chân đế nên tĩnh, sự pháp tục đế cho nên động, hai đế tương tức nên nói là bất xả. Ý nói rằng: Muốn chứng tĩnh của chân đế thì không lìa động của tục đế. Tâm là thật trí hướng chân nên tĩnh quyền trí ứng tục nên động, hai trí không chướng ngại nên cũng không bỏ quyền động. Bốn câu sau xen vào trước để nói ngay tĩnh là động, cũng chung cho tâm cảnh, vì không bỏ sự động mà vào tĩnh nên ngay lúc tĩnh chính là động. Chánh văn trong luận chỉ là lý sự, đã nói tìm tĩnh không bỏ v.v... nên bao gồm hai trí.

Như vậy thì động tịnh không hẳn là khác, nhưng hoặc thì có khác, động tĩnh vốn là một, người mê thấy khác, thế gian và xuất thế gian khác môn, y vào biến kế và viên thành mà phân xử.

Vì dùng chân ngôn ứ đọng ở chỗ tranh biện, tông đồ sai trái thường khác. Chân ngôn nghĩa là giáo liễu nghĩa lời giải thích chân thật. Tông đồ là lý Nhất thừa tông đồ không dời đổi. Y nói động tĩnh chẳng hai, liễu nghĩa sở thuyên, người Ba thừa đối với pháp không hai mà thấy có hai có khác, cố chấp nguyện cạn không tin đạo không hại, tâm ưa khác lạc ý kiến tranh biện, do đó khiến cho liễu nghĩa dính mắc không lưu hành, tông đồ quanh co không ngay thẳng, giống như Đại sư Khuê Phong nói: Liễu nghĩa ẩn ở long tàng. Đây là lý do khởi luận. Nhưng soạn bốn luận đều do bác bỏ dị. Vì sao? Vì không chân không nói bác bỏ ba nhà. Luận Bát-nhã chép: Nhưng luận dị đoan lộn xộn lâu rồi. Luận Niết-bàn chép: Nay soạn diễn luận, kia vắng lặng rộng lớn bỏ chuyện ngoài phương, nên biết đều duyên vào dị kiến mà làm.

Cho nên cùng cực của động tĩnh không phải dễ nói, tranh biện thì đông, thích dị là nhiều nên nói là khó.

Vì sao? Hễ nói chân thì trái ngược với tục, thuận theo tục thì trái chân, vì trái chân nên mê tánh mà không trở về. Vì nghịch tục nên nói nhạt nhẽo không có mùi vị. Hai câu đầu nói về hai điều thuận nghịch, thể ở không hai gọi là chân, chấp vào hai dị gọi là tục. Nếu nói một thuận theo pháp thì trái với kẻ thường tình thích khác, đây là pháp không hợp căn cơ. Nếu nói dị thuận tục thì lại trái với pháp nhất chân, đây là căn cơ không đạt pháp. bốn câu sau thuận nghịch đều mất, nghĩa là chân thật không hai tức là Tánh. Nay đã thuận theo tục nói dị thường tình, mê chân tánh không thể trở về đảo châu báu. Nếu nói về chân thì tục tình không vào trái lại nói rằng: nhạt nhẽo không có ý vị. Họ Lão nói: Đạo phát ra từ miệng nhạt nhẽo ở chỗ không có ývị. Vì trong sử dụng người ta chưa

rõ ở sựcòn mất, bậc hạ căn vỗ tay mà không chú ý tới, nhờ trước đã nói chân mà đến. Ý nói: Tuy nghịch tục mà vời lấy sự phỉ báng vô vị, chỉ có thể nói chân giúp cho mọi người quay về ngộ, chớ không thể thuận theo tục mà làm cho không được ngộ nhập. Bậc thượng căn nghe nói chân thì siêng năng thực hành, bậc trung căn nghe nói chân, thì như còn như mất, nửa nghi nửa tin, kẻ hạ căn nghe nói chân thì vỗ tay cười lớn, trái lại vì đạm bạc không còn để ý kính mến, văn dẫn ra sách cũ, nên thuận theo giải thích.

Gần mà không thể biết, điều ấy chỉ là tánh của vật. Câu đầu sự tục lưu động gọi là cận tức là chân thật không thay đổi khó biết. Câu sau thuộc về thể.

Nhưng không thể dựa vào chính mình lại gởi chân tâm vào chỗ động tĩnh, đâu cho là điều tất nhiên ư? Thử bàn về điều ấy là như vậy còn nói rằng: Tuy nhiên, bậc trung, hạ nghi, cười. Nếu chân ngôn không dính mắc, tông đồ sáng tỏ thường tình ngộ nhập, muốn bỏ cũng không được, trái lại theo lời nói gởi tâm nhất chân vào trong động tĩnh thì chưa dám chắc đúng, chỉ khiêm tốn thử soạn luận.

Đạo Hành nói: Các pháp vốn không từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Luận Trung Quán chép: Quán mới biết kia đi, đi là không nơi đến, đều dẫn kinh luận lập tông không dời đổi. Đạo hành dẫn chánh văn nầy, quyển mười nói các pháp tức là vật. Bổn là căn bổn, cũng là chủ yếu. Duyên hợp mà đến, đến ở chỗ nào? Duyên lìa thì đi, đi về đâu? Như Thiện Tài hỏi Từ Thị rằng: Lầu gác nầy đi về đâu?

Đáp: Đi về chỗ đến.

Giải thích rằng: Muốn biết chỗ đi thì trước phải biết chỗ đến, đến không thấy nguồn, đi cũng là chỗ nào? Thí như lạnh nóng thay nhau, lạnh từ đâu đến nóng đi về đâu? Ấy gọi là các pháp như huyễn như hóa, ngay chỗ sanh ra, tùy theo chỗ diệt hết. Trung Quán Hạ Đãn Nghĩa dẫn kia phá phẩm khứ lai, quyển thứ hai, nhưng luận rất sâu sắc, nay lược nêu ra. Phương là chỗ đi, bỉ tức là người đi. Phần văn xuôi trong luận chép: Pháp đi, người đi, chỗ đi, pháp ấy đều là tướng do đối đãi không được nói chắc chắn có chắc chắn không, cho nên quyết định biết ba pháp luống dối rỗng không chẳng có sở hữu, chỉ có giả danh như huyễn như hóa. Vì ý của luận nầy tùy tục nên biết chỗ đi của người, thuận chân nên không có nơi đến. Đây đều chính là ngay động mà tìm tĩnh, vì biết rõ vật không thay đổi, kinh luận đều như vậy. Ở hoặc vào của lý mà bỏ động tìm tĩnh thấy ba thừa. Phàm phu cho đó là động vì vật xưa không cho đến nay nên nói động mà không tĩnh. Tôi cho đó là tĩnh cũng vì vật

xưa không đến nay nên nói tĩnh mà bất động, động mà không tĩnh vì nó không đến, tĩnh mà bất động vì nó không đi, ba câu đầu là cái thấy sai lệch của thường tình, câu sau động mà nêu ra hai câu xuất ý. Câu đầu nhắc lại chấp, vì vật xưa đưa là lý do, vì thấy vật dời đổi đến xưa chỉ đi không đến nên nói dời đổi. Ba câu kế nêu lên việc ngộ, sau đó tĩnh mà nêu ra hai câu xuất ý. Câu đầu nêu vì ngộ cũng vì nêu ra lý do, xưa vật không cho đến nay, nay vật không về xưa đâu có động gì! Xưa nay đối đãi nhau, tướng nó vốn không, vật đối với đó không đi không đến.

Như vậy thì chỗ đến không hề khác, chỗ thấy không hề giống, trái lại gọi là tắt, thuận gọi là thông, cùng thấy xưa vật không cho đến nay, nhưng có khác là thay đổi hay không thay đổi. Trong hai câu sau, Pháp sư Tịnh Nguyên nói: Hoặc là mặc tình trái tánh, mà tắc, ngộ là tùy trí thuận vật mà thông.

Nếu được đạo ấy còn gì dính mắc? Pháp sư Tịnh Nguyên nói: nếu ngộ thì đạo không thay đổi, lấp bít tự mất, trên đã nói lược về nói lên đại chỉ xong phần dưới lại phân biệt rộng, hoặc làm thương tổn đến lòng người phàm phu lâu rồi. Vô minh có từ vô thỉ đến nay, luận chủ thương xót người mê không ngộ.

Mắt đối diện với sự chân thật mà không hay biết, đã biết vật xưa mà không đến, lại cho rằng vật nay có thể đến, vật xưa đã không đến, vật nay đến chỗ nào? Câu đầu trách chung, chân thật cho là không thay đổi. Đại sư Hiền Thủ nói: Thật tế hiện ở trước mắt, trái lại thành cảnh danh tướng. Hai câu kế đều trách tướng bất giác, biết xưa không đến lại tính nay không đến là mê. Hai câu sau thì nêu không thay đổi, đã biết vật xưa không đến thì sẽ ngộ vật nay không đến. Đoạn nào chứng minh?

Tìm vật xưa ở xưa, ở thời xưa không hề chẳng tìm vật xưa ở thời nay, ở nay không hề có, vì biết vật không đến, ở xưa không hề không nên biết vật không đi, lấy xưa mà nhìn nay.

Trong bốn câu đầu ý nói: Ngay xưa để tìm vật xưa xưa vốn có vật nầy, như xưa có vua Nghiêu Thuấn nay thì không. Bốn câu sau xen vào trước thành lập không thay đổi. Xưa nay trong đây thông mục thì năng thiên ba đời. Vật là vật sở thiên, tuy nêu năng thiên nhưng ý ở sở thiên, nên nói vật không đến v.v...

Trái lại mà tìm nay thì nay cũng không đến, lấy nay mà nhìn xưa, không dời đổi cũng như vậy, nhưng lẫn nhau thay đổi hướng nay và phù hợp với chữ đến, nên luận chỉ nói rằng nay cũng không đến.

Điều ấy có nghĩa là vật xưa tự tại, xưa không theo nay cho đến

xưa, vật nay tự tại, nay không theo xưa cho tới nay, giải thích thành không dời đổi. Mục đích của luận lấy tương xưa và nay đối đãi hình tướng đến đi, do thể không chân thật, các tướng lập ở đâu? Thường tình bị tướng xoay chuyển, bị hữu chuyển dời, người ngộ rồi thì rỗng rang, ngay tướng vắng lặng sao có động xưa nay, dời đổi đến đi. Theo đây tuy niệm niệm vắng lặng cũng là niệm niệm vắng lặng cũng là niệm niệm không dời đổi. Nên Đại Luận quyển năm chép: Bồ-tát biết các pháp không sanh không diệt, tánh ấy đều không, xưa tôi đọc luận nầy suy nghĩ không thấu đáo, và đọc Tông Cảnh Lục của Đại sư Vĩnh Minh giải thích luận nầy, mới cởi bỏ được nghi ngờ. Nên biết ý chỉ của luận rất ẩn mật, không thể giải thích theo văn được. Nên Trọng Ni nói: quay lại thấy mới, kết bạn chẳng cũ, văn nầy ít thay đổi văn Nam Hoa. Văn kia chép: Trọng ni nói với Nhan Hồi: Ta suốt đời kết giao với ông mà sai lầm, không đáng thương ư! Giao tý có hai thuyết: Một là thiểu tuyển, như nói lúc huơ tay đã mất; hai là tướng cầm của cánh tay. Tướng cầm giáo tý của Khổng, Nhan đều làm cho không thay đổi. Nhưng đã dời đổi thì đâu thể giữ lại được, nên Quách Tượng giải thích rằng: Phàm sự biến hóa không thể nắm giữ lại được. Ý của luận là biến hóa âm thầm dời đổi mới, mới chẳng phải cũ, vì đã thấy mới thì mới không đến, đâu có dời đổi ư?

Như thế thì biết vật không có tướng đến đi, đã không có tướng qua lại thì có vật gì để chuyển động. Kết chung văn trên, câu đầu, chắc chắn không thay đổi, hai câu sau kết thành nghĩa chính, còn không có động một chút, huống chi là có nhiều ư! Như vậy thì cơn bão dừng, núi thường yên tĩnh, nước sông tranh đổ mà không chảy, ngựa rừng biều cổ mà bất động, mặt trời mặt trăng ngang trời mà không khắp. Liền dẫn bốn việc, ba việc trước là vật sở thiên, một việc sau là thời năng thiên, cũng chung với vật, đều lưu động rất lớn rất nhanh, mà nói rằng thường yên tĩnh v.v... đều không dời đổi, truyền lam gọi là cơn bão, khi cơn bão nầy nổi lên thì sẽ lật đổ núi Diệu cao, giống như cỏ mục bên sông nước dễ thấy. Ngựa rừng: Nam Hoa nói ngựa rừng là trần ai. Có người nói là ngựa câu trắng dạo chơi cũng vận động chạy theo trần ai. Mặt trời, mặt trăng đêm ngày tỏa khắp bốn thiên hạ, đây đều thường yên tĩnh không lưu động, vì là vọng kiến giả tướng duyên sanh chẳng chân thật, nếu rõ được hai thứ luống dối thì muôn vật đều vắng lặng.

Còn kỳ lạ, gì ư? Dòng tình chấp cho vọng là chân, nghe bốn việc không dời đổi rất có thể quái đản. Thấy rõ thể vật đến động bất động cũng là lẽ thường có quái dị gì đâu? Phần trên nói không dời đổi, ý văn

đã đầy đủ, dưới đây y cứ theo giáo sẽ trái lại, sẽ có trong ngoài như văn trình bày.

Ôi! Bậc Thánh có nói rằng: Mạng người qua đi mau chóng, mau chóng ẩn ở dòng sông. Ôi! Tâm không bình đẳng mà ân hận. Kinh Phạm Võng chép: Mạng người vô thường qua ở núi sông, các kinh phần nhiều có nói. Ý nói rằng: Nếu vật không dời đổi thì chẳng lẽ không trái với thuyết nầy ư?

Do đó Thanh văn ngộ vô thường để thành đạo, Duyên giác biết duyên lìa liền chân. Nếu muôn động mà chẳng thay đổi, chẳng lẽ tìm thay đổi để tiến đạo ư?

Hai câu sau nêu người thực hành, thanh là nói giáo nghe giáo ngộ lý, tu hạnh vô thường v.v... chứng được bốn quả. Duyên là duyên khởi, quán duyên mà giác ngộ, lìa hữu vi duyên khởi, tiến tu đạo mầu của năm quả, hai câu sau nói về sự trái người. Nếu nói không thay đổi thì chẳng lẽ hai bậc ấy bẩm thọ giáo lý vô thường tu hạnh vô thường mà đắc đạo quả ư?

Lại nữa, lời nói sâu sắc ẩn mật của bậc Thánh khó suy lường được. Nếu động mà tĩnh thì cũng giống như đi mà dừng lại chung với sự trái ngại ở trước đã nói. Lại nói: là nghiên cứu trái lại âm, lời của bậc Thánh tức là giáo lý vô thường đã nói ở trước. Sâ kín khó suy lường là vì lời quyền nghĩa thật. Niết-bàn gọi là mật ngữ, Trí thần Đại Thừa khéo biết mật ý, ý nghĩa là tuy nói về vô thường cũng thầm nói lên chân thường, không thể giữ lời nói một chiều là biết vô thường. Vì hai pháp đối đãi với tướng nầy đã có chắc chắn có kia. Nếu động xã hội thì khó lường lý do. Nếu nói động tức là vô thường thì tĩnh là chân thường. giống như nói người ngay lúc đi mà vốn không đi, khó suy lường ở chỗ nầy, có thể dùng tinh thần biết khó dùng việc để tìm, lý nầy nhiệm mầu sâu xa chỉ có thể thần mà không minh, khéo biết ý Phật, không hẳn theo sự biết dựa vào lời nói mà định ý nghĩa. Sự nghĩa là tình thức và ngôn giáo. Trong kinh Lăng-già Đại Tuệ nêu lên sự nghi, Đức Phật cũng sẽ giải thích. Nên trong pháp bốn y, chỉ cho phép y nghĩa không y văn, y trí không y thức. Sanh công trái giáo mà nói lý ngàn xưa mong tiếng. Triệu Công tiện sự mà quý ở thần, trăm đời chuẩn theo cách thức, nhưng chỉ có bậc thượng trí làm được, còn bậc trung và hạ trí không làm được. Do đó nói đi chưa hẳn là đi, phòng tưởng thường của mọi người, nói đứng cũng không chắc chắn là đứng, để mở cái chấp đi của người, chẳng lẽ nói rằng đi mà dời đổi ư? đứng mà có thể dừng lại ư? Đã quý thần, tiện sự, chỉ có thể bỏ văn biết nghĩa. Kinh nói vô thường, không hẳn là nói

vật thay đổi chỉ là phòng tư tưởng kẹt vào thường của kẻ phàm phu. Kinh nói thường trụ, chưa chắc là nói vật không thay đổi, chỉ mở tình chấp vô thường của người Hai thừa thôi. Hai thuyết nầy vốn đều phá tâm điên đảo, tình chấp điên đảo đã dứt bỏ thì muôn vật không dời đổi, chẳng thể không dời đổi. Phần đầu kinh Niết-bàn có nói về việc nầy, hay thay luận chủ, thật là trí thần. Hai câu sau chính là nói xả bỏ văn, đâu có thể nghe nói vô thường liền cho rằng muôn vật không dời đổi, nghe nói thường còn chấp muôn hóa thường ở lại ư?

Thành Cụ nói: Bồ-tát đối với chấp thường mà giảng nói giáo lý vô thường.

Luận Ma-ha-diễn chép: Các pháp bất động chẳng có chỗ đến đi, kinh luận được dẫn ra đều chứng minh một việc, dẫn trong kinh Thành Cụ chép: Bồ-tát vì phá chấp thường của chúng sanh mà giảng nói giáo lý vô thường, chứng minh việc phòng tưởng thường của phàm phu ở phần trước. Trong Luận Trí Độ nói các pháp bất động để chứng minh việc mở chấp trước cái gọi là đi của phàm phu, đều là tất-đàn đối trị chẳng phải bậc nhất nghĩa.

Ở đây đều dẫn dắt các loài đạt ngộ, hai lời một hội đâu có nói rằng: Văn-thù trái với ý chỉ ư? Hoặc kinh hoặc luận đều là mẫu mực dẫn dắt chúng sanh đạt ngộ mà kinh thì nói đi, luận nói dừng hai lời đối với văn thật khác nhau, nhưng kinh luận vốn phá thường vật chưa chắc đi, luận vốn hiển chân vật chưa chắc ở, cho nên một hội, không trái ý nghĩa, do đó nói thường mà không dừng, gọi là đi mà không dời, vì không dời nên tuy đi mà thường yên tĩnh, vì không dừng nên tuy tĩnh mà thường đi lại, vì tuy tĩnh mà thường đi lại nên đi mà không dời, vì tuy đi mà thường tĩnh nên tĩnh mà không dừng. Trong hai câu đầu kinh luận tùy theo chấp mà phá, nói dời hay chẳng dời vật chưa chắc như vậy. bốn câu kế theo phần trước, đã nói dời mà không dời, không dời mà dời. bốn câu sau lại theo trước đã nói dời tức không dời không dời tức là dời, nên không quan trọng. Sở dĩ Hai thừa không biết là vị Hai thừa chỉ bẩm thọ giáo lý vô thường mà tu, nên chỉ biết dạy cho chúng ta giác ngộ.

Như vậy thì lý do Trang Sanh ẩn núi, Trọng Ni đến sông, trái với ở đây biết là ngoại điển. Thái Tông Sư Lược chép: Giấu thuyền đối với khe, giấu núi đối với đầm cho là chắc chắn. Nhưng nửa đêm người có năng lực mạnh vác đem đi nơi khác, người mê không biết. Nếu người có trực giác, như người giấu núi dưới đầm sâu cho là chắc chắn, người có năng lực mạnh nửa đêm cõng đi, người giấu núi kia không hay không biết. Đây là việc ngụ ngôn, do thí dụ năng lực của tạo hóa tỉ mỉ chu

đáo dời đi, tuy trời đất muôn vật rộng lớn cũng không hề không gánh mang đi. Nửa đêm dụ cho lý sâu. Người xưa nói: Đại biến hóa kẹp mặt trời mặt trăng mà đi, gánh trời đất mà chạy, lý nầy cũng giống với câu chuyện bốn vị Phạm chí ẩn thân ở núi, biển, thời giờ đến đều thay đổi. Trọng Ni được văn luận ngữ, Khổng Tử đến trên sông than rằng: Chỗ đi qua như phu nầy, không xá đêm ngày. Ý nói: Hóa vãng mới là qua chỗ đến là nối tiếp, không một chút dừng lại, như thế là chỉ cho nước. Hai sách đều nói vật dời đổi làm sao hiểu thông. Ở đây đều cảm thấy chỗ đã qua khó dừng lại được, đâu có nói rằng: Bỏ nay mà được xưa, hai sách đều cảm thấy vật đã qua khó giữ lại đến nay được, không nói vật nay bỏ xưa, để nói ngay chỗ dời đổi mà không dời đổi. Vì khéo nhiếp đạo Nho nên theo đó mà biết. Vì thế quán tâm của bậc Thánh thì không giống chỗ kiến đắc của người. Khổng Tử là bậc Thánh trong nước, Trang Chu là bậc hiền đạt quan, chỗ thấy và chỗ đắc của bậc Hiền Thánh thì người thường khó biết được, không thể theo văn chỉ là hiểu vô thường, làm sao chứng minh. Người thì cho rằng: Tuổi trẻ cùng một thể chất với người trăm tuổi, dù biết tuổi đã qua chẳng biết hình dáng cũng thay đổi theo, đây là nêu ra cái thấy nông cạn của phàm tình, chỉ thấy tuổi đã qua mà không ngờ, hình dáng cũng thay đổi theo, tuổi trẻ đã khác, đến trăm tuổi thì hình dáng cũng khác đi, chấp vào một thể thật là quá mê muội. Nếu biết tuổi trẻ không lẫn nhau mà có thì năm nào cũng không đến nhau hễ gặp thì không có gì thay đổi.

Vì thế Phạm Chí xuất gia đầu trọc trở về, người hàng xóm thấy hỏi rằng: Người xưa có còn chăng? Phạm Chí nói: Tôi vẫn còn là người xưa mà chẳng phải người xưa. Người hàng xóm ngạc nhiên cho rằng chẳng phải lời nói của ông ta. Đây là do việc ngoài nên giống như chứng, Phạm Chí biết trong dời đổi không có dời đổi như Khổng Trang, người hàng xóm chẳng bằng người phàm nông cạn, Phạm Chí tịnh hạnh ở Tây Vực mười lăm tuổi du học, ba mươi tuổi trở về cưới vợ, năm mươi tuổi vào núi nay nói xuất gia là vào núi, cạo tóc lại trở về, người hàng xóm dùng tâm thường tình hỏi ông ta rằng: Người xưa có còn chăng? Thấy nay hỏi xưa cũng đã nhầm lẫn rồi. Nên Phạm Chí trả lời chỉ tương tự như người xưa, chẳng lẽ mới của ta ngày nay ta là ta cũ của xưa ư? Người hàng xóm không hiểu lý tùy biến, nay đầu không còn tóc chính là Chu Nhan xưa.

Cái gọi là người có năng lực gánh mà đi, người mê không biết cho là như vậy ư?

Nguyên đáp: Gánh trời đất mà đi, giống như già trẻ thay đổi hình

dáng, người mê không biết giống như người ngạc nhiên.

Do đó Đức Như lai nhân vào sự dính mắc của chúng sanh, y theo sự chân chánh mà nói để phân biệt sự mê hoặc, nương vào chân tâm không hai, nói ra giáo lý đặc biệt không phải một, trái ngược mà không khác điều ấy chỉ là lời của bậc Thánh, nên nói thật có tên gọi không dời đổi. Đạo tục có thuyết lưu động, tuy còn ngàn đường nói rằng khác nhau nhưng sẽ trở về giống cả, từ đầu đến lời của bậc Thánh, v.v... là phân biệt chung các giáo, văn tuy khác nhưng nghĩa thì giống nhau, nên nói kết thành nhất trí, chúng sanh trôi nổi trong sanh tử, các căn thực hành dục lạc đều khác nhau. Nên Đức Như lai quán sát căn cơ mà diễn bày giáo pháp, dựa vào lời chánh lý để cởi bỏ mê hoặc của phàm phu, dựa vào nhất chân pháp giới truyền bá mười hai phần giáo, hoặc tiểu hoặc đại hoặc quyền hoặc thật, tám muôn pháp môn, Hằng sa Phật pháp, không phải một. Kinh Phạm Võng chép: Vô lượng giáo môn trên thế giới cũng giống như vậy, tuy là khác nhau nhưng ý nghĩa ấy chẳng khác, nguồn Phật bổn ý cũng chỉ là một việc nên không thể văn khác mà làm cho ý nghĩa khác theo. Nhưng tìm văn, nghe nói không thay đổi thì cho là vật xưa không đến nay, nghe lưu động thì cho là vật nay có khả năng đến xưa, người tùy theo tiếng mà chọn nghĩa, dính mắc một bên thì không thông với viên âm, nên lại nêu xưa nay để chỉ bày khiến cho không câu nệ ở giáo nghĩa.

Đã nói xưa nay mà muốn dời đổi là thế nào? Xưa nay không thể dựa vào nhau, không dời đổi đã rõ, có thể phân biệt sự khác nhau của xưa nay, lại muốn biết vì sao dời đổi?

Do đó nói đến mà không hẳn là đến, xưa nay thường còn vì nó bất động, nói đi chưa chắc là đi, nghĩa là không từ nay đến xưa vì nó không đến, vì không đến nên không hoạt động ở xưa nay, vì bất động nên tánh đều trụ ở một đời. Phần đầu có sáu câu, không hoại tướng xưa nay, không đi không đến để nói lên không dời đổi, nhưng hai ba phần đều là câu đầu nêu, câu kế giải thích, câu sau nêu ra lý do không dời đổi, vì xưa không đến nay nên biết nay không trở về xưa, không đến trở xuống kết thành bốn câu, tướng xưa nay theo tánh nhưng đều ở ngôi vị của mình, đều không dời đổi, hoạt động nhờ vào tướng mạo đi, như vậy thì các sách vở khác văn, trăm nhà nói khác. Nếu được biết điều ấy thì chẳng lẽ văn khác mà mê hoặc được ư? Hai câu đầu nêu giáo nghĩa khác xem các sách Thánh giáo, trăm nhà thuộc về tông sư. Hai câu sau nói về văn khác nghĩa giống như trên đã biết, lại nói lược về động tĩnh, thường, vô thường sẽ giải thích, từ ví dụ nầy các pháp đều

như vậy, cho nên trong kinh hoặc nói về bốn vọng như khổ v.v... là bày quyền ẩn thật. Hoặc nói về bốn chân như: Thường v.v... là bày thật ẩn chân, như thế sẽ chung một đạo môn khác. Lại thuốc chia làm ngàn thứ nhưng khỏi bệnh thì không khác, biển giáo môn phương tâm ngộ khác gì? Nếu phủ văn mê nghĩa mỗi chữ là vết thương, được ý quên lời vật vật hợp đạo, từ đây về sau chỉ mong ở thời gian để nói không dời đổi, ý nghĩa là có thể dời đổi thời gian của ba đời xưa nay, vẫn không dời đổi được, huống chi là vật đã dời đổi mà có dời đổi ư? Vì thế người bảo là đứng, ta thì nói là đi, người nói đi, ta thì nói đứng. Như vậy đi đứng tuy khác nhau nhưng đều nhất trí. Nghĩa là phàm tình hiểu sai lệch biết đứng quên đi, biết đi quên đứng. Người có cái thấy tròn đủ thì một pháp đều rõ, chỉ do mê ngộ, mà đi đứng trái nhau.

Nên kinh chép: Lời nói thẳng dường như trái lại, ai sẽ tin, lời nói nầy có lý do, lời nói như trái nhau, ý nghĩa thường thuận, như trụ ở trước v.v...

Người thì tìm xưa ở nay, nghĩa là nó không dừng, tôi thì tìm nay ở xưa, biết nó không đi, chấp chặt dời đổi là tìm xưa ở nay, vì thấy nay không cóxưa nên nói là dời đổi. Người ngộ thì tìm nay ở xưa vì thấy xưa không nay có nên nay không đi.

Nay nếu đến xưa thì xưa lẽ ra phải có nay. Nếu xưa đến nay thì nay lẽ ra phải có xưa, văn chung hai cặp đều nêu chấp ở câu trên, câu dưới nêu ra sự sai trái, nếu xưa nay thay đổi lẫn nhau thì lẽ ra cũng lẫn nhau mà có, nhưng người chấp chỉ chấp nay đến xưa không chấp xưa đến nay. Nay cũng nói rằng: chỉ có ví dụ là nói như vậy.

Nay mà không có xưa vì biết không đến, xưa mà không có nay vì biết không đi. Nếu xưa không đến nay, nay cũng không đến xưa thì tánh của vật đều trụ ở một đời, có vật gì mà đến đi được. bốn câu đầu nhờ lẫn nhau không ở trước nên biết không đến đi. Nếu xưa nay lại theo nhau không đến không đi, vì không dời đổi. Như vậy thì gió đuổi theo bốn voi, điện cuốn tuyền cơ, một chút đắc ý tuy nhanh nhưng không dời chuyển. Bốn voi tức là bốn thời, bay nhanh như gió. Tuyền cơ tức là tên của hai vì sao Bắc đẩu, nay gọi chung là bắc đẩu vì chúng xoay quanh mặt trời mà chuyển ngày đêm khắp cả bầu trời nhanh như điện chớp. Nêu bốn thời ngày đêm bao gồm tất cả, chính vì trong chuyển biến rất nhanh, mảy may là đầu sợi lông nhỏ nhiệm.

Tịnh Nguyên nói: Nếu được ý không chuyển đổi ở chỗ nhỏ nhiệm thì tuy bốn voi v.v... cũng không chuyển dời được ý của Nguyên Sư nếu ngộ được ý không dời đổi một mảy may thì tuy dời đổi cũng không dời

đổi. Ở đây hiểu rất đúng. Như Viễn Công nói: Một chút liên quan đến cảnh động thì thành thế núi sụp lở nầy. Mê chỉ có chút mà thành lớn, ngộ cũng một mảy may thôi mà thấy lý. Trong đây lại nêu ngộ chỉ một chút mà còn thấy không dời đổi huống chi là đại ngộ ư!

Do đó công đức của Như lai truyền bà muôn đời mà vẫn thường còn, đạo suốt trăm kiếp mà càng vững chắc. Câu đầu nói về nhân lợi tha, vì nhiều kiếp hóa sanh nên gọi là muôn đời, câu kế nói về hạnh tự lợi vì tu luyện ba A-tăng-kỳ nên nói là trăm kiếp, thường còn ngày càng vững chắc, hai hạnh đều không dời đổi, trải qua thời gian lâu xa đến muôn đời vẫn thường còn, suốt đến sự lâu dài trăm kiếp mà càng vững chắc.

Hỏi: Trong kinh chép: Quá khứ đã qua, vì sao hai hạnh nầy vẫn tồn tại vững chắc?

Đáp: Núi thành cần ở lớp đầu, đường tu nhờ bước đầu tiên, hai thí dụ ở đây dụ cho nhân không chuyển đổi, câu đầu trong Luận Ngữ nói: Thí như núi tuy phủ một lớp v.v... lớp đất đó chính là cái lồng, ý là dùng núi dụ cho quả. Giả tựu là mượn lớp đầu tiên mà núi được thành tựu, lớp đầu là dụ cho nhân ban đầu. Chứa đất thành núi, núi thành mà công đầu tiên càng dính mắc, vận hành vời lấy quả, quả tròn đủ mà nhân đầu tiên vẫn còn. Câu sau họ Lão nói rằng: Đi ngàn dặm đầu tiên là ở dưới chân. Thác chính dựa vào bước đầu mà được đến ngàn dặm, cũng lấy ngàn dặm dụ cho quả, bước đầu dụ cho nhân. Từ bước đầu tiên đến ngàn dặm mà bước đầu không thay đổi, nhờ hạnh chứng quả, đạo quả tròn đầy mà nhân ban đầu thường rõ. Hai ví dụ trên có sự khác nhau nhưng nghĩa giống nhau, dụ chung cho hai hạnh, chỉ nêu hạnh đầu để ví dụ cho trung gian. Đại sớ chép: Nhân quả vô ngại v.v... lỗ lông của Đức Như lai hiện ra nhân sự xưa. Chương Tịnh Nghiệp trong Kinh Viên Giác chép: Nhìn thấy Đức Điều Ngự trải qua cảnh giới siêng năng khổ nhọc trong hằng sa kiếp v.v... Trước hỏi tướng biển tánh lẫn lộn nên nói là đã diệt, nói về ngay sự đồng môn chân thật nên nói là không chuyển hóa đều y cứ vào một lý.

Quả vì công nghiệp không thể mục nát nên công nghiệp không thể mục nát, tuy ở xưa nhưng chuyển hóa vì không chuyển hóa nên không dời đổi, không dời đổi thì lặng lẽ sáng suốt. Hạnh chân lưu hành khế hợp với chân, quả vị xem trái lại càng thấy không mục nát. Nếu hành trụ tướng năng lực cạn kiệt thì rơi xuống trạm nghĩa là dáng ngưng động không lay chuyển, ngoài ra rất dễ biết.

Nên kinh chép: Ba tai nạn tràn ngập mà hạnh nghiệp vẫn lặng lẽ,

rất tin lời nói ấy.

Ba tai là thủy tai, hỏa tai và phong tai. ba tai tuy tàn ác nhưng đâu thể thiêu đốt hư không, số kiếp như giọt nước biển dù xa nhưng làm sao nhận chìm thật hạnh. Di luận: theo ngài Thanh Lương nói: Nghĩa bao gồm khắp nơi, nghĩa là ba tai tuy hủy hoại tất cả nhưng không hủy hoại được nhân hạnh, vì khế hợp với chân lý.

Vì sao? Vì quả không gồm nhân, do nhân mà có quả, nhờ nhân mà có quả, nhân không diệt xưa, quả không gồm nhân, nhân không đến nay không diệt không đến thì không chuyển biến dẫn đến sáng suốt. Trong câu đầu quả cực chí được nhân ở ứng đắc, hai địa vị xa nhau nên không bao gồm. Câu kế quả do nhân mà được, hai câu tiếp theo xen vào chỉ không đi, hai câu kế tiếp chỉ cho không đến, hai câu sau giải thích không co chuyển dời. Tuy nêu quả bày nhân nhưng cũng hợp ngay ở tánh không nên chẳng dời đổi. Hỏi: Trước đã hợp chung các pháp, nhân cũng đối với đó vì sao chỉ nêu rõ lại nhân ấy? Đáp: Thật có nguyên nhân e rằng người tiến hành cho rằng sở tu là tùy theo dứt bỏ sự mệt nhọc mà không có công nên nêu nhân quả của Như lai do nhân xưa cảm vời mà được quả tồn tại ở nhân đâu thể bỏ được? Như Đồng tử thuộc sách, chẳng thể không từ xa lạ đến quen, khi thuộc sách công trước tiên rất rõ ràng, tùy theo hành tướng huân tập, dẫn đến còn như vậy huống chi là không có hành của tướng, dođó không phân biệt quả không dời đổi thì nhân lại không dời đổi huống chi là đạo quả. Cho nên quả Phật hữu vi vô vi chẳng phải một chẳng phải khác, thân nầy của tôi hôm nay chính là thân thường.

Lại vì sao nghi ngờ ở chỗ đi ở, chần chừ ở chỗ động tĩnh? Là mê lầm chẳng thông đạt. Dáng chần chừ nửa tiến nửa lùi, như thành lập giáo lý trên không có dời đổi rất là rõ ràng, vì sao nghi ngờ đối Trung đạo của sự việc?

Như vậy thì trời đất lật đổ, chẳng gọi là không yên tĩnh, dòng lũ ngập trời chẳng nói là động. Không cho rằng lời của giới cấm. Đảo phúc là ngã đổ. Trời đất tuy rộng lớn nhưng cũng do pháp nhóm họp lại có thể lật đổ, vì tánh không, cũng tức là trong lặng, ngàn muôn khác nhau, nói không ra ý của tông.

Nếu hợp thần với vật, đây không lâu thì sẽ biết. Nếu có thể lấy thần khéo léo ở tâm trí thì đối với duyên sanh chuyển hóa vật, mà biết rõ lý không chuyển đổi, vật đã ở gần thì lý cũng chẳng xa, trái lại rõ ràng bỏ vật tìm lý thì càng xa.

Ngài Thanh Lương nói: Chí thú chẳng xa, tâm hành được thì rất

sâu.

Hạ luận chép: “Gặp việc mà chân thật v.v...”.

Luận Bất Chân Không Phần hai chép: Tất cả các pháp không ngoài tự tánh sanh ra, nhờ duyên mà khởi, khởi mà không chân thật, như huyễn như mộng ngay thể tức không. Nên phần dưới chép: “Đợi duyên mà có, có chẳng phải thật có”. Lại chép rằng: “Muôn vật không thật mượn gọi là lâu, đều biết không thật”. Lại nói: “Ngay muôn vật tự rỗng rang, sắc tức là không, đều nói không”. Lại nói: Dứt bệnh có nói không thật, vượt ngoài có thì gọi là luống dối, đều chỉ bày cái không chẳng thật. Vì duyên khởi nên có chẳng phải không. Vì từ duyên nên không chẳng phải có. Ý nghĩa Trung đạo ở chỗ sâu xa nầy. Nên tông chép rằng: “Chẳng có không không”. Nếu nói về hai đế biết rỗng không là có vì tục đế chẳng phải không vì chân đế chẳng phải có đó là chân thật, bậc nhất. Dưới đã có văn chép ra, sợ rối rắm nên không dẫn ra.

Phàm chí hư thì vô sanh, chính là sự sâu xa mầu nhiệm của Bát-nhã, hướng tới chỗ cùng cực của tông hữu vật. Câu đầu dựa vào kinh để nêu, câu kế y cứ vào tâm hiển diệu, câu sau nói về tông thể của muôn vật nghĩa cao siêu Vô thượng nên gọi là chí. Có, không, một, khác v.v... đều lìa nên gọi là Hư. Vô sanh là do các pháp duyên hợp, chẳng phải mình, chẳng phải người, chẳng phải tất cả, cũng chẳng phải 1 không nhân, cũng không tạo tác, vô sanh mà sanh, chẳng phải là không. Tuy sanh ra không sanh, chẳng phải có. Như sum-la muôn tượng nầy đều là Trung đạo. Ha luận chép: chân đế bậc nhất. Lại nói: Xúc chạm vật mà một. Bát-nhã nói: Thắng nghĩa nầy thức chẳng thể biết được, chỉ là cảnh hướng tới chỗ sâu xa của bậc Thánh trí, cũng là tánh chí cực của tông được duyên vào muôn vật.

Tự chẳng phải bậc Thánh minh thông đạt thì đâu thể khế hợp với trí đối với có, không, trái lại rõ ràng. Thuận Minh nói: Chỉ có bậc Thánh minh trí mới khế hợp với Trung đạo nầy.

Vì thế bậc chí nhân tâm thông suốt ở vô cùng không thể dính mắc. Cực tai mắt ở chỗ thấy nghe thanh sắc không thể hạn chế, quả cùng cực, nhân đầy đủ nên nội là chí. Chỉ bày giáo hóa nhân lưu nên nói là nhân, nghĩa là Vô thượng sĩ. Hai câu đầu nói về thật trí nội thông, thần tâm trí. Vì thoát ngoài sự phân biệt nên lý vô cùng, vì dứt biên lượng nên cùng tột sở đẳng. Nghĩa là đều giác ngộ chân đế không dính mắc ở vắng lặng. Hai câu sau nói về quyền trí ngoại ứng, mắt thấy điểm cùng cực mà không kẹt sắc, tai nghe rõ mà không hạn chế tiếng, thì ứng khắp các duyên không ràng buộc ở có, không dính mắc như thế, không hạn chế

ư? Há không do đây thì muôn vật tự rỗng rang sao? Nên vật không thể chứa nhóm trong phần minh. Đều nêu ra lý do. Muôn vật nghĩa là các tướng thanh sắc v.v... vì từ duyên vô tánh nên nói là hư. Lụy là phụ lụy, thần minh tức là tâm thượng thần. Ý nói rằng: "Chính là sự rỗng rang của vật, chứng rồi thì không thể ngưng đọng, ứng rồi thì không thể hạn chế, nhưng sao lại lụy ở thần minh? Trên đây dựa vào cảnh mà nói tâm, giống như hai trí khác nhau, đã là vật rỗng rang mà cùng một nguồn, thì từ chân đến quyền không khác".

Do đó bậc Thánh nương vào chân tâm mà lý thuận, thì không dính mắc mà chẳng thông, xét nhất thể để xem chuyển hóa, nên đã gặp mà thuận hợp. Lại giải thích văn trước, văn trước nói: "Thông thần tâm v.v..." vì sao gọi là thông? Nên ở đây nói: "Dựa vào chân tâm mà lý thuận v.v...". Thừa là nương chân tâm tức là lý trí. Lý thuộc về lý của tánh không, vì không nghịch với vật nên gọi là thuận. Chánh lý ở thuận, thuận theo pháp thì rỗng rang, không cần chia chẻ, chia chẻ thì nghịch với pháp, đâu thể vào thông đến chỗ vô cùng? Nếu vậy thì chẳng có, pháp không rỗng rang ngăn ngại mà thông suốt. Dựa vào dính mắc nầy gồm có hai nghĩa: một là không dính mắc vắng lặng; hai là không dính mắc vật. Văn trước chép: "Cực tai mắt v.v..." Thế nào là cực? Nên đây nói rằng: "Xét nhất thể v.v...". Nhất thể là mượn đạo gia dụ cho nhất tánh. Quán nghĩa là quán chiếu, tức là lượng trí. Hóa là muôn hóa tức là tất cả sự tướng. Ngộ là đối ngộ. Thích là khế hợp. Ý nói: "Xét chắc tánh của nhất thể để quán muôn hóa, thì chỗ đối ngộ đều thuận theo tánh mà khế hợp. Như ở đây tuy mắt quán chỗ cùng cực của sắc, đều là thật tướng. Tai nghe âm thanh, nghe lại tự tánh, há mê hoặc thanh sắc mà bị hạn chế ư? Văn trước đều nêu ra lý do, chỉ nói về tướng không dính mắc không hạn chế. Văn nầy giải thích lý do của nội thông, ngoại ứng. Nguyên nhân có khác, nhưng rõ cảnh do tâm, dựa vào tâm chiếu cảnh, cảnh thì chân tục không hai, chính là bậc nhất chân, tâm là lý lương đều xét, là trí Trung đạo, lần lượt biết rõ.

Không dính mắc mà không thông, nên có thể lẫn lộn việc dẫn đến thuần túy. Đối ngộ mà thuận khế hợp nên tiếp xúc vật mà là một. Theo trước sẽ trở về Trung đạo. Thuần tạp là nói bằng Hai đế. Vì tục đế nên tạp, vì chân đế nên thuần. Nói hai theo Trung đạo để đối đãi nhau cũng lẫn lộn. Vì Trung đạo không hai nên thuần, văn nầy là hai đế dung hợp, trong hại mà không hai. Xúc là tâm sở đối xúc, tức là duyên sanh các pháp, vì từ duyên chẳng phải có duyên khởi chẳng phải không duyên khởi, nên xúc vật đều là một, một là chân đế bậc nhất. Thanh Lương nói

: Xúc vật đều đối với, rõ ràng xuyên suốt giao nhau. Đây đều nói về đối với, là chỗ y cứ của luận. Lại chỉ có thể quán sát thế tục mà nhập vào chân đế bậc nhất, không nên quán sát chân đế bậc nhất mà nhập vào thế tục. Nên Niết-bàn chép: Thế đế là nghĩa đế bậc nhất, như Thanh Lương sao có nói đủ.

Như vậy thì muôn vật tuy khác mà thể không khác, vì tự thể không khác nên biết tượng chẳng phải chân tượng, vì tượng chẳng phải chân tượng nên tuy là tượng mà chẳng phải tượng.

Như vậy là thuộc về lẫn lộn trước dẫn đến thuần v.v... đã thuần đã nhất, chẳng lẽ nói là khác ư?

Chánh nghĩa đến đây lược qua, kết trở về bổn đề.

Bốn câu đầu kết về không chân, hai câu sau kết về không nên biết, trong vân am bổn mất hai câu sau, nhưng có lý không chân thật, thiếu nghĩa không, nay theo bổn xưa. Như vậy thì vật và ta đồng căn, phải trái một thể, tiềm ẩn ở chỗ nhỏ nhiệm, sâu kín, chẳng phải là chỗ tường tận của chúng sanh, sẽ phá tan lầm kế của ba nhà, nên lại nêu lý sâu xa, khó hiểu khó vào làm cho chỗ thấy chưa thấu đáo. Vật tức là cảnh chân tục dung thông, mình là tâm quyền thật hợp nhau. Đồng căn là tâm cảnh hợp nhau chẳng khác. Phải quấy là chân đế và tục đế. Vì cũng tương tức nên là một thể. Sanh Công nói: Vì phải quấy đối đãi nhau nên sanh ra tên chân, tục. Nếu một đế là chân thì bốn nói là thành quyền. Tiềm vi lý sâu gọi là tiềm, khó thấy gọi là ẩn, chúng sinh rất dễ biết nhưng không thể tường tận được, như lầm kế của ba nhà. Nên gần đây bàn bạc, đến như hư tông thường có sự khác nhau. Hễ cho khác nhau mà vừa giống nhau, thì có vật gì mà giống nhau? Nên các luận tranh làm mà tánh chẳng giống. Câu đầu nêu thời gian lầm lẫn. Do chánh lý sâu xa, nguyên nhân gần đây v.v... Hai câu kế là kiến dị. Hai câu tiếp theo là chấp dị, trái lại là đồng. Hai câu sau là nói theo kiến. Trong bài sớ của Thiền sư Quang Dao đời Đường có bảy tông, luận nầy lược ra ba nhà, nên nói là chúng. Kiến đã có sự khác nhau thì tánh lý theo đó mà khác nhau. Thế nào là tâm không nghĩa là không có tâm đối với muôn vật, muôn vật không hề chẳng có.

Theo Lương Truyện. Đời Tấn, Tăng Đạo thường nói về luận vô tâm, Thải Công, Viễn Công đều phá thuyết nầy. Câu đầu là nhắc lại văn, câu kế là nói về tâm không có các pháp, câu sau chấp pháp là thật có. Đây được ở chỗ thần tĩnh, mất ở vật hư, vì tâm không có pháp nên được ở thần tĩnh, vì không biết vật là không nên mất hư, cũng là ngoài tâm có cảnh. Ngay nơi sắc biết sắc không phải tự sắc, nên tuy là sắc

mà chẳng phải sắc. Chi Đạo Lâm đời Đông Tấn soạn Luận Tức Sắc Du Huyền. Câu đầu là nhắc lại, hai câu kế nói về sở chấp của họ, họ cho rằng tướng xanh, vàng v.v... chẳng phải sắc tự được, do người gọi là xanh, vàng v.v... Nếu tâm không chấp xanh, vàng v.v... đều không, do kinh giải thích sắc tức là không.

Hễ nói về sắc là chỉ ngay sắc tức là sắc, đâu đợi chấp vào sắc rồi mới gọi là sắc ư? Ngang đây Luận chủ phá trừ, đây lại trước nói ra chánh lý, câu đầu là nhắc lại danh, câu kế nêu y tha (dựa vào phần khác), nghĩa là hễ sắc là chất ngại do duyên hợp mà sanh thì tâm tuy không chấp, cũng là sắc pháp. Pháp thọ, tưởng v.v... cũng phải đồng dụ. Ý nói: Đâu đợi tâm người chấp kia là xanh, vàng v.v... sau đó mới là xanh vàng ư? Vì xanh vàng cũng là duyên sanh.

Ở đây chỉ nói, sắc không phải tự sắc, chưa hiểu sắc chẳng phải sắc.

Câu đầu nói về biết chỗ đợi, câu sau về chỗ mất, chưa thấu suốt tánh không của duyên khởi, nhưng pháp duyên khởi cũng là tướng phần của tâm, có thể thấy tâm chuyển theo tướng, lấy tướng đặt tên gọi là xanh vàng v.v... tên thuộc về tướng biến kế tức là y tha. Chi công đã biết giả danh, chưa rõ tướng không, sanh tướng đều không viên thành hiển hiện, do không biết đây, cho nên bị phá.

Bổn vô là tình còn ở không, phần nhiều tiếp xúc lời nói để khắc phục không. Nên chẳng phải có, có tức là không, chẳng phải không, không tức là không, Trúc Pháp Thải đời Đông Tấn soạn luận Bổn vô. Hai câu đầu nói về chuộng không, trong tâm tôn kính đối với không. Nên hễ nói ra lời gì đều làm cho khắc phục đối với không. Bốn câu kế nêu ra tướng hiểu kia, lấy câu kinh luận có đều trái. Thải Công giải thích rằng: Phi hữu là chẳng bác bỏ có, phi vô là hòa không cũng không, trái lại thì chìm đắm ở thái không. Bình thường hễ lập bổn chỉ của văn là phải dùng phi hữu phi chân hữu, phi vô phi chân vô. Luận chủ cho sự chỉ bày đều chẳng phải chánh lý, sau đó phá bỏ. Kinh luận thành lập bổn chỉ chẳng phải có, chẳng phải không, chủ yếu là do các pháp dựa vào duyên mà có, vì chẳng phải thật có nên nói là phi hữu. Vì các pháp duyên khởi nên có, vì chẳng phải một bề không nên nói là phi vô, lược sao của Khuê Phong nghĩa như vậy. Hạ luận phần nhiều cũng thỉnh luận nghi ngờ. Đâu cần phải chẳng có, không cái có nầy, chẳng phải không, chẳng có cái không kia. Đây thật là thích nói không, đâu cho rằng thuận thông thật tánh của sự vật tức là tình giải của vật ư? Hai câu đầu bác bỏ nghĩa sai lầm kia chẳng khác trước, cần gì lời trách luận kia. Hai câu

sau chủ yếu phá phi kia còn không đúng như vậy huống chi là thuật vật đạt tánh, thì hiểu kiến trung của vật ư? Nay nói về phá ba nhà nầy. Hai nhà trước được sở đắc, phá sở thất. Thải Sư còn chuộng không, một bề bác bỏ cũng vì kiến chấp không khó trị. Chẳng những bác không nhân quả mà còn sợ kẻ xấu chấp đoạn không. Như Trí Luận nói về ví dụ ăn muối. Theo Lương Truyện chép: “Hai sư Chi, Thải đều là bậc tài giỏi vượt lên khỏi mọi người, lìa các thế gian, chính là do nguồn đạo ban đầu được thấm nhuần. Lại kinh luận chưa lưu hành rộng rãi, ít gặp bậc thầy sáng dẫn đến có sự tệ hại nầy, không thể thấy phá liền khinh trước tu tự hạ chính là nói về văn. Đại khoa có ba, lý bặt danh tướng là muốn gởi tên dựa vào tướng mà nói lên, đầu tiên nêu về danh tướng vốn luống dối, chân đế siêu xuất, giúp cho ngộ pháp không ở lời nói, khéo nhập vào bờ vô ngôn; hai là dựa vào giải thích để hiển thật, vì danh tướng tuy luống dối, cũng có thể mượn giải thích để nói lên lý thật, tức là không lìa văn tự nói giải thoát; ba là đến cuối luận nêu phát ra ánh sáng v.v... để chỉ vong bày chân, nghĩa là tuy dựa vào giải thích để hiển thật, nếu chấp vào danh tướng vọng tưởng là sanh làm sao ngộ nhập chân đế bậc nhất. Nếu ngộ danh tướng vốn luống dối thì danh tướng hiển hiện giống như trí, vì không xả bỏ văn nên ta nói pháp dụ như chiếc bè, tánh của văn tự rỗng không tức là giải thoát. Mười hai phần giáo đều như, ý nghĩa mầu nhiệm rộng lớn của một luận nằm ở đây, nhưng vì huyết mạch trầm ẩn nên xuất hiện đầy đủ.

Hễ dựa vào vật, vật ở vật thì đã là vật mà có thể là vật. Nếu dựa vào tướng đặt tên tùy theo tên mà chấp vật thì hễ là vật sở danh đều có thể là vật. Đây gọi là sở chấp vọng tâm danh tướng đều có.

Vì tên vật tướng của vật chẳng phải vật nên tuy tên là vật nhưng chẳng phải tên vật. Câu đầu nói về tướng không, câu sau là danh không. Vì hai pháp đều là sự, nên gọi chung là vật. Ý sở dĩ gọi là vật, vì y tha khởi vốn không tự tánh, huống chi danh dựa vào tướng mà có, đâu có thật thể? Nên kinh Mật Nghiêm chép: Các sắc pháp thế gian chỉ tướng không có hữu dư chỉ là dựa vào tướng đặt tên, tên ấy không có thật sự. Do đó vật bất tức danh mà đến chân thật, danh bất tức vật mà thực hiện chân.

Ở đây giải thích có hai: Một là thông; hai là cuộc.

Thông là hai pháp danh, tướng bao gồm tục đế, nhưng tánh các pháp đều khác nhau, xô đẩy lẫn nhau không nói lên hai thứ hư giả. Câu đầu, vật không có đối với danh vì danh chẳng phải vật nên vời lửa đến không đốt miệng. Câu kế, danh không có đối với vật vì vật chẳng phải

danh, thấy vật không biết tên. Nên biết nhờ vật mà đặt tên, lấy danh gọi là vật, tục đế giả lập cuối cùng không tới nhau nên không thể lẫn nhau nói lên chân thật, như lửa lấy chất nóng làm thật v.v... cuộc là chỉ thuộc về luận nầy, danh nghĩa là danh giáo, tướng nghĩa là nghĩa tướng. Cho nên không là phương tiện an lập đều không có tự tánh, vì năng sở giải thích khác nên bất tức, ý luận tuy thông nhưng ý nghĩa thật hạn cuộc. Dưới đây nói rằng chân đế vắng lặng riêng biệt ngoài danh giáo, nên có giải thích nầy.

Như vậy thì chân đế tĩnh một mình ngoài danh giáo, đâu cho rằng văn ngôn phân biệt được ư? Chân đế bậc nhất nghĩa, danh ngôn chẳng thể nói, nghĩa tướng chẳng thể chỉ bày, chỉ vì danh tướng vốn không, nên không thể ngăn im lặng, tạm gác lại nói để so sánh. Thử bàn về việc ấy rằng: Lý phải dùng lời nói để nói lên, cũng không thể ngậm miệng im lặng được. Nghĩ là so sánh, ý nói rằng: chỉ dựa vào lời nói phảng phất mà so sánh chân đế để luận bàn.

Luận Ma-ha-diễn chép: Các pháp chẳng phải có tướng cũng chẳng phải không có tướng. Trung Quán chép: Các pháp chẳng phải có, chẳng phải không là nghĩa đế bậc nhất. Đầu tiên dẫn Trí Luận, sau đó câu thứ hai mươi bảy lại dẫn nghĩa Trung Luận xoay vần, giải thích là chân đế bậc nhất, dẫn hai luận nầy cho là tông y. Hạ luận đã giải thích rộng, đều nói rằng các pháp quán chung tất cả. Vì nghĩa tông ấy nên dẫn tên chung. Phân biệt chung lý tức trung, kế đến dựa vào tông khai thị, hoặc phân biệt không và sắc, cho đến lời nói, tâm hành v.v... mỗi pháp đều phân biệt rõ ràng. Cuối cùng dẫn hai luận Trung Quán v.v... y cứ vào pháp do nhân duyên sanh để phân biệt, bèn lại nhiếp chung tất cả, chẳng phải chân thật không sắc v.v... trước sau đều dựa vào đây để xem xét tường tận mới biết sự khéo léo của việc thành lập Tông Chỉ Luận: Thứ nhất là vì chân tục không hai, vì chân tục chẳng phải hai.

Hễ không có cũng không không chẳng lẽ cho rằng tẩy sạch muôn vật, ngăn bít thấy nghe, vắng lặng rỗng rang, rồi mới gọi là chân đế ư? Hai luận đều nói: Chẳng có, lại chẳng không, chẳng phải gạt mất muôn vật nhắm mắt bịt tai, bặt sắc, mất âm thanh, chấp hư không rộng lớn lẫn lộn là chân đế.

Thật vì ngay vật thuận thông nên vật không trái nghịch, vì ngay giả tức là thật nên tánh không thay đổi. Chính vật thuận thông; chẳng ngăn bít thấy nghe, không trái nghịch vật, ngay thế tục giả ngụy mà nói lên chân thật, đâu cần rỗng rang, nên tánh chẳng thay đổi. Vì tánh chẳng thay đổi, nên tuy không mà có, vì vật chẳng trái nghịch nên tuy

có mà không, tuy có mà không gọi là phi hữu, tuy không mà có gọi là phi vô.

Bốn câu đầu thuộc về phần trước giải thích đã xong, vì lý sự tức nhau nên tồn tại lẫn nhau, vì đoạt nhau nên lẫn nhau mà mất đi. bốn câu sau thuộc về trước giải thích xong, giữa phi hữu phi vô, trong đây vì là chân đế nên không, vì tục đế nên có, tương đoạt, cả hai đều chẳng phải là chân đế bậc nhất.

Như vậy thì chẳng phải không có vật, vật chẳng phải chân thật là vật, vì vật chẳng phải là chân thật vật, nên ở chỗ nào có thể gọi là vật? Ngay vật chỉ bày chân tánh, chân vật có tướng giả danh đều không lập. Kinh Mật Nghiêm nói: Cả hai hợp lại sanh phân biệt danh, so lường cũng chẳng có. Phi chân, tức trong đề mục không chân thật, đâu được gọi là vật, tức ngay chữ Không trong đề. Từ đây trở xuống dựa vào tông giải thích rộng, lúc đầu dẫn giáo sau đó dựa vào giáo giải thích nghĩa, văn tuy khác nghĩa nhưng ý chỉ chẳng khác. Nay dựa vào luận dung hội giải thích, hoặc giảng lược về không sắc, hoặc dựa vào hai đế v.v... mỗi pháp đều nói theo thứ lớp, quan trọng đều phân biệt về các pháp. Vì nói chẳng khác nên gọi là chân đế bậc nhất.

Kinh chép: Tánh của sắc là không chẳng phải sắc hoại không. Đầu tiên dựa vào sắc không để giải thích, văn kinh Tịnh Danh nói: Phần nhiều các kinh đều có. Vì nói Bậc Thánh đối với vật, ngay muôn vật tự rỗng không, đâu đợi csẽ xén để tìm không ư? Không chẳng ngoài sắc, sắc tức là không, không sắc chẳng phải một cũng chẳng phải khác. Sẽ chẻ mất, há là không ư? Nên Hai thừa, chẻ sắc dứt kiến chưa trừ được, loạn ý mê không thì thật chưa liễu ngộ. Vì thế có lời nói chẳng chân thật, siêu nhật có gọi là rỗng không. Vẫn hai kinh đều chứng minh nghĩa trước. Đầu tiên Tịnh Danh hỏi Tật Phẩm lược rằng: Bệnh của Bồ-tát là chẳng thật chẳng có v.v... thứ hai là kinh siêu nhật minh Tam-muội. Kia đáp rằng: Không có thọ, không giữ mệnh, bốn đại rỗng không, vì sắc pháp của bốn đại là không.

Như vậy thì ba tạng khác văn gom lại thành một. Văn thì có khác nhưng nói ý chỉ trở về một đạo lý. Nên kinh Phóng Quang chép: Chân đế bậc nhất chẳng thành tựu không được, vì thế tục đế nên có thành có đắc, cả hai nương vào thành đắc để chỉ bày. Phần thứ tám của Phóng Quang chép: Việc thế tục có đãi có đắc, tối bậc nhất là không có đãi không có đắc.

Hễ có đắc tức là tên giả không đắc, không đắc tức là tên thật có đắc. Vì tên thật nên tuy thật mà chẳng thật có, vì tên giả nên tuy giả mà

chẳng phải không. Hai câu đầu phân biệt được tướng thật giả, trụ ở thế tục có đắc mà chẳng phải đắc cho nên giả. Nương vào chân thật, không đắc mà chính là đắc cho nên chân. Như trong Hạ Huyền Đắc nói rộng. Bốn câu sau gồm giải thích tên trước.

Do đó nói chân chẳng hề có, nói ngụy chẳng hề không hai lời nói không hẳn là một, hai lý chưa hẳn là khác. Vì thắng nghĩa nên chẳng có, vì tục đế nên chẳng phải không, có và không cả hai lời nói chẳng phải một, Trung đạo mầu nhiệm chẳng phải hai.

Nên kinh chép: Chân đế tục đế cho rằng có sự khác nhau chăng?

Đáp: Chẳng khác. Dẫn nghĩa trong Đại Phẩm. Trước tuy có hai đế nhưng đều dựa vào thành đắc để phân biệt. Nay chỉ lược về hai đế để giải thích. Kinh nầy chỉ phân biệt chân đế để nói phi hữu, tục đế để nói phi vô. Há cho rằng hai đế là hai đối với vật ư? Nghĩa chân tục của hai đế dường như rõ ràng, thể của hai đế một vật chẳng khác. Như vậy thì muôn vật quả thật có lý do của nó, không có lý do của nó là không không, có lý do của nó, là không có. Nên tuy có mà chẳng phải có, vì có lý do của nó chẳng phải không nên tuy không mà chẳng phải không. Tuy không mà chẳng phải không, không là vắng bặt rỗng không. Tuy có mà chẳng phải có. Có là chẳng phải thật có. Nếu có không phải là thật thì không, không dứt bỏ dấu vết. Hai câu đầu nói muôn vật đều có đủ phi hữu phi vô. bốn câu kế đều chỉ bày hai thứ phi. Vì để vào Trung đạo nên bốn câu kế cũng gồm ở phần trước. Nếu bốn câu kế không rơi vào đoạn thường thì hai câu sau chỉ thành tựu bốn câu trước. Vì chẳng thật có nên nếu có cũng chẳng phải thật có. Vì chẳng vắng bặt rỗng không, nên nếu không thì chẳng dứt bỏ dấu vết. Nếu nói xuyên suốt đây thì gọi là không mổ xẻ sự tích rồi mới là không. Di cũng là dứt bỏ.

Như vậy thì có không là tên gọi khác để thống nhất muôn vật. Chân tục là thể, có không là nghĩa dựa vào thể để phân biệt nghĩa, nghĩa cũng là một. Người xưa nói: Hai đế đều chẳng song hành, thường trái chẳng hề kỳ lạ.

Nên Đồng Tử khen rằng: Nói pháp chẳng có cũng chẳng không, vì nhân duyên nên sanh ra các pháp. Kinh Anh Lạc chép: xoay bánh xe pháp và chẳng xoay cũng chẳng phải không xoay, ấy gọi là xoay không chỗ xoay liền dẫn hai kinh, dựa vào tướng nói năng để nói lên Trung đạo. Đầu tiên là kinh Tịnh Danh Trưởng Giả Tử Bảo Tích làm bài kệ khen Phật. Câu đầu khen Như lai nói pháp vì tương ưng với thật tướng, có nói không nói đều vắng bặt. Câu sau ý nói có, không đã bặc vì sao hiện tất cả nói năng? Đáp: Vì nhân duyên tục đế nên các pháp sanh.

Sau đó ngay trong văn quyển mười một của kinh ấy, câu đầu là nói lại, hai câu kế có không đều dứt, câu sau nói về việc nói tức là không nói. Nghĩa của hai kinh giống nhau, chẳng xoay mà xoay, hơn ba trăm hội không bỏ xuyên qua lỗ kim. Chuyển mà không chuyển bốn mươi chín năm không nói một lời, đâu cho rằng tướng lưỡi che trùm cõi Tam thiên thì thành có nói, thân lặng lẽ trong thật một trượng mới gọi là không nói ư?

Đây là lời chứng minh của các kinh, tuy dẫn hai kinh nhưng nghĩa giống nhau. Vì nhiều kinh nên gọi là chúng kinh.

Vì sao? Vì vật không thì tà kiến không mê hoặc được. Vì vật có thì thường kiến là đắc. Văn chung cả hai đối suy nghĩ để biết, câu trên đều hiểu rõ, câu dưới xét phá tà kiến, đoạn kiến. Nếu chấp vật là không thì ngoại đạo đoạn kiến lẽ ra chẳng phải mê hoặc, đối thí dụ dưới sẽ biết. Vật tuy chung tất cả nhưng khen ngợi bánh xe pháp. Vì vật chẳng phải không nên tà kiến làm mê hoặc. Vì vật chẳng phải có nên thường kiến không mê hoặc được, theo sự nói lên rất dễ biết.

Như vậy thì chẳng có chẳng không là tin vào lời nói chân đế là chân đế bậc nhất. Vì nói pháp chẳng có chẳng không mới là chuyển chân đế. Nên kinh Đạo Hành chép: Tâm chẳng phải có cũng chẳng phải không, thì văn trong phẩm đầu của kinh ấy nói tâm là gốc các pháp, nhưng có cả chân và vọng. Chân là Như lai tạng tâm, cũng chẳng có không, như kinh luận vô danh đã nêu ra giải thích. Vọng tức là tâm thức vọng tưởng, từ duyên sanh cũng chẳng có không, trong đây đã nói vì nghĩa kinh bao gồm hai pháp nên không thể hạn cuộc.

Trung Quán chép: Vì vật từ nhân duyên sanh ra nên không thật có, do duyên khởi nên chẳng phải không. Nghĩa dẫn Trung Luận cũng xoay lại giải thích kinh trước, tư duyên sinh không thật có, gọi là chân, duyên khởi chẳng phải không nên gọi là Tục. Lý thông thường thì đúng như thế, suy tìm pháp chẳng có không của luận chỉ, chính là như thế. Đây cho giáo như sợi dây ngay, lý cũng như cái cân thẳng.

Sở dĩ như thế là vì hễ có như thật có, có tự thường có, đâu phải đợi duyên rồi mới có? Nếu như kia thật không, thì không ấy tự thường không, đâu đợi duyên rồi sau mới không?

Câu đầu bao gồm hai ý, ý thứ nhất là trưng từ, hai là nhắc lại không có v.v... trái lại suy ra các pháp là nói lên từ duyên. Nghĩa là nếu pháp thật có thì duyên trước cũng sẽ có, không cần duyên nhóm họp lại mới có. Ba câu sau ví dụ nói về hai thuyết thật không: một là thái hư, hai là chân không. Hai không nầy vốn là không, chẳng cần lìa duyên

mới không, ví dụ khác nói lên pháp lý cũng rất thành.

Nếu cái có chẳng thể tự có thì đợi duyên mới có, nên biết có chẳng phải thật có, có chẳng thật có tuy có nhưng không thể gọi là có. Hai câu đầu thuận theo văn trước, nói pháp đợi duyên chẳng phải là thật. Hai câu sau nhiếp nhau để nói lên phi hữu.

Chẳng phải không là hễ không thì lặng lẽ bất động, đáng gọi là Không. Nếu muôn vật là không thì lẽ ra không khởi, khởi thì chẳng phải không. Vì nói về duyên khởi nên chẳng phải không. Câu đầu là nói lại, hai câu kế nêu ví dụ để chỉ bày hai không như trước đều lặng lẽ bất động. Khả vị là có thể cho đó là không. Hai câu kế là dựa vào ví dụ mà nói trái lại, câu kế nữa là thuận nói lên. Hai câu sau hoàn thành cái chẳng phải không ở trước.

Nên Luận Ma-ha-diễn chép: Ví như tất cả các pháp, tất cả nhân duyên nên có, vì tất cả các pháp, tất cả nhân duyên nên chẳng cần có. Vì tất cả pháp không, tất cả nhân duyên nên cần phải có vì tất cả có pháp tất cả nhân duyên nên không cần có. Đại Luận trước sau đều có nghĩa nầy nhưng không có văn nầy, không thành hai đối. Trong đối đầu nói vì pháp từ duyên nên chẳng có chẳng không, câu đầu vì duyên khởi nên chẳng phải không, câu sau vì từ duyên nên chẳng thật có. Đối sau nói về hai pháp có không, đối biện để nói chẳng có chẳng không. Tất cả vô pháp v.v... Đại Luận phẩm 31 chép: Lấy pháp quá khứ vị lai làm không, pháp hiện tại làm có. Kinh Niết-bàn phẩm 34 chép: Tất cả thế gian có bốn thứ không: một, chưa sanh gọi là không; hai là diệt rồi là không; ba là mỗi mỗi khác nhau là không; bốn, rốt ráo gọi là không, đều do nhân duyên mà có bốn thứ không nầy. Câu sau rất dễ biết, đều nói rằng tất cả v.v... là pháp thì môn khác nhau, duyên cũng vô số.

Ở đây nói có không, đâu chỉ phản luận thôi ư? Nếu lẽ ra có thì là có không nên nói là không, nếu phải không thì là không, không nên nói là có. Câu đầu gồm bốn câu trước, vì luận trước chẳng ngoài có không. Câu kế trái lại cho rằng trái ngược nhau, vẫn nói rằng đâu chỉ nói là có không trái nhau? Câu sau có chung sáu câu, luận nêu ra tướng có không trái nhau. Trong ba câu trước nếu nên có thì gồm cả sáu câu đầu trước tức là có, chắc chắn phải nói là có, chẳng nên nói là không, gồm cả tám câu trước vì sao lại nói là không?

Trong ba câu sau nói, nếu phải là không thì gồm tám câu trước, tức là không, chắc chắn là chỉ nói không, không nên nói có, gồm sáu câu đầu ở trước vì sao lại nói có? Phần trên nói rõ chắc chắn trái nhau, dưới nói lên duyên pháp có không đều có đủ nghĩa là hoặc có hoặc

không đều có lý nầy, chẳng trái nhau.

Nói có là vì giả có để nói chẳng thật không, mượn không để nói chẳng thật có, việc nầy một gọi là hai, văn ấy có giống có khác. Nếu hiểu được chỗ giống ấy thì chẳng khác mà chẳng giống. Hai câu đầu luận chép rằng phải có, vì nói duyên khởi nên giả có, câu kế luận chép chẳng thật có vì nói từ duyên nên chẳng phải có. Một việc đến duyên sanh, một việc có không gọi là hai. Văn của bốn câu dường như trái ngược. Nếu hiểu giống chẳng có không không ấy, đâu có sự khác nhau về có không để trái ngược ư?

Như vậy thì muôn pháp quả thật có lý do chẳng có của nó không thật có mà có, có lý do chẳng thật không của nó không thật có mà không. Vì nghĩa nương vào trước mà khởi nên nói như vậy.

Phần trước nói về hai đế ở ngoài văn nầy, lần lượt nêu ra giải thích rốt ráo nghĩa nầy nên lại nêu ra đây để kết luận. Không thể v.v... là tánh của vật vốn không, ai có thể gượng khiến cho có được? Duyên khởi đã hình thành, ai có thể bác bỏ làm cho không?

Vì sao muốn nói có ấy chẳng phải thật sanh? Muốn nói không ấy sự tương đã hình thành, tượng hình chẳng phải không, chẳng phải thật có. Như vậy thì không có chân không nói lên ở đây. Phần đầu có bốn câu nói về các pháp không chắc chắn chấp là có hay không, câu trên đều nêu là chấp, câu dưới suy phá. Dục là tương dục, ngôn là ý ngôn, tương nghĩa là các pháp chắc chắn có, là có chẳng phải thật sanh, chỉ là mượn duyên, vì sao là chắc có? Dục đãi nghĩa là chẳng có sự tượng đã khởi, vì sao chắc là không. Phần kế có hai câu, câu đầu thuộc về sự của duyên khởi ở trước, câu kế kết thành tức giả, tức không, chẳng phải thật giả có, chẳng phải thật chân không. Phần sau có hai câu, chính kết luận tên, đầu tiên đặt tên nầy để nêu tông trí, dần dần dẫn giáo, giải thích theo giáo, hiển lý đã khắp Trung đạo thật tướng có thể giúp cho ngộ nhập. Cuối cùng kết luận trở về không ngoài đề chỉ bày. Nên nói như vậy. Hỏi: Luận đã chu đáo sau đây nói gì? Đáp: Trước đã nói chung ý nầy rất dễ hiểu, nghĩa nếu chưa hết vì sao ở đây lại kết, có thể cẩn thận nêu ra giải thích.

Nên kinh Phóng Quang chép rằng: Các pháp giả đặt tên không thật, ví như người ảo thuật, chẳng phải không có người ảo hóa, người ảo hóa, chẳng thật là người. Phẩm hai mươi bảy của kinh ấy cũng chép rằng: “Phật bảo ngài Tu-bồ-đề rằng: “Nay Tu-bồ-đề, tên gọi không chân thật giả gọi là tên””. Dẫn ý nầy để thấy ở văn trước. Pháp đầu tiên nói là pháp không chân thật, danh cũng giả đặt. Ba câu sau dụ câu đầu

văn kinh trong đó. Hai câu kế giải thích nghĩa, nghĩa là ảo hóa thành một người dường như chẳng phải không, dường như chẳng lẽ là thật ư? Nên nói chẳng phải chân. Hễ lấy tên tìm vật thì vật chẳng đúng thật của tên, lấy vật tìm tên thì tên chẳng có công được vật, vật không có đúng tên thật thì chẳng phải vật. Tên không có công được vật thì chẳng phải tên. Đây chẳng khác với đại chỉ đầu của luận, văn có chút thay đổi như vậy. Tên tự lòng sanh tốt xấu làm sao quyết định, hoặc đối với một vật đặt nhiều tên, hoặc do một tên chiêu vời lấy nhiều vật. Vật tuy đúng tên cũng không có thật lý đúng tên. Như lấy đất, rồng, gỗ, trộm v.v... gọi là Thuốc. Lại nữa, tên tuy chiêu vời lấy vật, cũng không được công thật của vật. Như nói nước thấm môi, nói chất dơ không làm bẩn miệng. Nên biết tên là giả đặt, vật là huyễn hóa, chỉ thuận theo thế tục, không ngộ nhập thật tướng. Là vì tên chẳng phải thật, thật chẳng phải là tên, tên và thật chẳng phải, muôn vật ở đâu? Tất cả các pháp không ngoài danh tướng, danh tướng nầy đã không thì muôn vật không lập. Cảnh danh tướng trên vắng lặng, dưới nói rõ tâm vọng tưởng rỗng không.

Nên Trung Quán chép: Vật không có kia đây mà người cho đây là đây, cho kia là kia, kia cũng cho đây là kia, cho kia là đây. Câu đầu luận văn, quyển bốn của luận ấy chép: Thật tướng các pháp không có đây kia, mà người giải thích dưới đây, như hai người cùng hướng đến kia đây mà chấp lẫn nhau.

Kia đây không chắc chắn ở một tên, nhưng người mê hoặc mang chí tất nhiên. Như vậy thì kia đây đầu tiên không có, người mê đầu tiên chẳng phải không, chính là nêu vọng chấp, kia đây chỉ lẫn nhau đã không chắc tồn tại, vì sao người mê tất nhiên mà chấp ta chắc chắn tên nầy, người khác chắc là tên kia, tâm vọng tưởng vẫn chấp trước như cũ. Như vậy thì danh tướng vốn không, người mê vọng chấp, cũng có thể danh tướng chẳng tạm thời có, vọng tưởng chẳng tạm thời không, vì không vọng tình tạm thời là không, chấp không danh tướng tạm thời là có. Dụi mắt sanh hoa đốm, bệnh tai sanh tiếng ve, ve và hoa thường không có bệnh, do gốc thường chấp.

Đã ngộ được kia đây là không có, thì có vật gì để chấp? Nên biết muôn vật chẳng phải thật, do giả đặt lâu nên như vậy. Câu đầu tánh chấp khắp là không, câu kế danh theo tướng mà tiêu trừ, mắt nhậm hết thì hoa đốm mất, tai thông thì bặt tiếng ve. Hai câu sau kết thành nghĩa kinh. Trong đây tuy nói về danh tướng nhưng ý rõ vọng chấp vốn không, huống chi sau đó dẫn thành cụ v.v...? Lại chỉ nói về vọng tình.

Do đó Văn Thành Cụ gượng đặt tên, viên lâm là mượn tình huống

chỉ ngựa.

Kinh Thành Cụ chép: Pháp ấy không có sở hữu, gượng đặt tên ấy, viên lâm tức là tất viên là địa danh Tào Châu, Trang Chu có làm quan ở đây nên lấy đó làm đề mục. Kia bằng với vật nói lấy chỉ, dụ co chỉ chẳng phải chỉ, không bằng lấy phi chỉ dụ cho chỉ, chẳng phải chỉ, lấy ngựa dụ cho ngựa chẳng phải ngã, chẳng bằng lấy chẳng phải ngựa dụ cho chẳng phải ngựa. Chỉ nghĩa tay chỉ, ngựa nghĩa là hý trù, như song Lục Mã ngày nay, như hai người hướng vào nhau đều lấy mình để chỉ là chỉ, người khác chỉ chẳng phải chỉ, phải trái lẫn nhau tồn tại vốn chẳng có thật, dụ cho hiểu. Mã có thể ví dụ. Như vậy thì lời nói sâu xa ở đâu mà không có đủ, chỉ chung văn trên, nội giáo dạy vọng tưởng vốn không, ngoại điển nói phái trái không có chủ, văn cũng có đủ. Do đó bậc Thánh nương ngàn biến hóa mà không thay đổi, giẫm lên muôn hoặc mà thường thông, vì họ tự rỗng rang ngay trong muôn vật, không cần rỗng rang mà rỗng rang vật. Câu đầu nêu có khả năng chứng Thánh, khiến cho vật bắt chước theo. Hai câu kế nói lên tướng chứng ngộ, ngàn hóa danh tướng muôn vật. Bất biến là ngay danh tướng mà như như, hoặc là vọng tưởng. Thường thông là ngay vọng tưởng mà chánh tri, từ đây trở xuống là lý do chân thật, rất dễ biết.

Nên kinh chép: "Lạ thay, bạch Đức Thế tôn bất động chân tế là chỗ lập của các pháp, chẳng lìa chân mà lập xứ, lập xứ tức là chân. Phần đầu dẫn kinh tức là đồng phát ra ánh sáng bất động v.v... biết lập ra các pháp. Chẳng lìa... trở xuống là luận chủ giải thích nghĩa kinh, nghĩa là dựa vào lý thành sự, sự đâu lìa chân mà lập được?

Cho nên đạo xa vời? Xúc sự mà chân thật. Bậc Thánh xa ư? Thể chính là thần, hai câu đầu nói về cảnh, câu đầu nêu thể mà xem xét kỹ, đạo là như như, câu dưới đây chỉ thuộc xúc, xúc là sáu xúc, sự là danh tướng, sự tướng hoàn toàn gần gũi, thể rỗng rang tức là chân, chân chẳng lẽ quá xa ư? Hai câu sau nói về tâm, cũng câu đầu nêu về Thánh mà xem xét kỹ, Thánh tức là trí, câu dưới thuộc về thể, nghĩa là thể cứu thần tâm, thần là tâm của ta là thần Thánh chẳng lẽ quá xa ư? Kinh Nhân Vương chép: Lúc Bồ-tát chưa thành Phật, lấy Bồ-đề làm phiền não, khi Bồ-tát thành Phật, lấy phiền não làm Bồ-đề, nay ý nói rõ ràng, từ Phóng Quang về sau chính là nghĩa trái nhau về năm pháp của Mật Nghiêm mà Lăng-già. Nên Mật Nghiêm chép: Danh từ tướng mà sanh, tướng từ y tha khởi, hai thứ nẩy sanh phân biệt, tánh các pháp đều như như, ở đây khéo quán sát ấy gọi là chánh trí. Danh là tánh chấp khắp, tướng là y tha khởi, cả hai danh tướng đều bỏ, ấy là nghĩa bậc

nhất. Lược giải rằng: Năm pháp: một là Danh, hai là Tướng; ba là vọng tưởng; bốn là chánh tri; năm là Như như. Năm pháp nầy lược phối hợp mê và ngộ, nghĩa là lúc mê ngay như như để thành danh tướng, ngay chánh tri để thành vọng tưởng lúc ngộ trái danh tướng là Như như, trái vọng tưởng thành chánh tri. Trong kinh, ba câu đầu nói về như, kế là vọng tưởng danh tướng. Ba câu kế nói về chánh tri. Một bài kệ sau lược nói lên ba tánh như như, lược nêu như vậy. Ý của luận cho rằng dựa vào danh tướng kia nói lên luận chỉ. Nếu thể của thức tướng rỗng không thì chẳng bỏ một luận năng thuyên ấy gọi là nghĩa sở thuyên ngay cảnh mà biết như, ngay giải mà thành trí. Nên trước tiên nêu về cách thức chứng pháp của Bậc Thánh, sau đó nếu đến lý tức chân, nhưng rất sâu xa trong văn khiến khó tìm. Nếu lần lượt tìm tòi nghĩa sâu thì như chỉ trong lòng bàn tay.

■

TRIỆU LUẬN TÂN SỚ

QUYỂN TRUNG

Trụ trì khai sơn chùa Hựu Quốc ở Đại Muôn, Ngũ Đài giải thích. Tông chủ Tặng Bang Quốc Công Hải Ấn và Đại sư khai pháp chùa Bạch Mã. Nguyên Đại Giảng, Sa-môn Văn Tài soạn.

Luận Bát-nhã Vô Trí quyển ba, giải thích hai phần nầy, phần đầu nói về Bát-nhã sau giải thích về vô tri. Phần đầu có hai thứ; một là bản giác Bát-nhã, tức là tất cả chúng sanh đều có trí tuệ. Trong Đại luận quyển bốn mươi, ba dịch là Trí tuệ, nên Hoa Nghiêm xuất hiện thuyết: “Tất cả chúng sanh đều có trí tuệ Như lai v.v...” hai là Thỉ Giác Bát-nhã, tức là một độ trong sáu độ, nhưng chung sâu cạn, cạn là sanh không Bát-nhã, sâu là pháp không Bát-nhã. Đây là có hai; một là nhân tu, nghĩa là trải qua địa vị dần dần được; hai là quả chứng, nghĩa là giác ngộ đến rốt ráo, nhưng ban đầu vốn bình đẳng chỉ một giác. Lại có ba thứ: một là Thật tướng Bát-nhã. Đại Luận nói vì Bát-nhã là thật tướng của tất cả các pháp; hai là Quán chiếu Bát-nhã vì chiếu lý chiếu sự; ba là văn tự Bát-nhã vì nói lên được tổng trì. Nhưng trong luận nầy nhiếp đủ lý trước, đến văn theo đó mà chỉ bày. Sau đó nói về vô tri là y cứ vào văn của Hạ luận gồm hai nghĩa: Một là giản vọng. Hạ luận chép: Vốn vô mê chấp vào đó mà biết; Hai là Hiển chân, có ba: Một là bản giác lìa niệm, biết tức không biết. Nên Hạ luận chép: Quả thật có tri vô tướng v.v...; hai là thỉ giác vô tri, nghĩa là cùng u vong giám thủ hội vô lự. Quán chiếu thật tướng có thể lấy ví dụ để biết; ba là văn tự vô tri, nghĩa là nói năng như tánh không của văn tự chẳng phải biết chẳng phải không biết vẫn nói rằng vô tri. Tu văn tự là không dính mắc không lìa bỏ, đó gọi là tu trí mẫu của Chư Phật, phải biết công đức của Bát-nhã sâu xa tổng trì tất cả, sanh ra vô tận pháp môn, phá tan lồng phiền não sống nhàn nhã bên bờ Chánh giác. Theo Lương Truyện chép: Thập Công ban đầu dịch Đại Phẩm, Tông luận chủ lấy soạn luận nầy, xong thì trình lên Thập Công. Thập Công khen: Tôi biết chẳng từ tạ ông, từ giả phải chào nhau. Luận nghĩa là mượn văn tự Bát-nhã, hỏi đáp phân

tích lý, nói lên thật tướng.

Phàm Bát-nhã vắng lặng sâu xa, vì là tông cực của ba thừa, chẳng biết chẳng thấy gọi là Hư chẳng có chẳng không gọi là huyền. Lại bốn câu không nhiếp gọi là hư, linh giám vong chiếu gọi là huyền, đây là nhắc lại kinh, cực chí, người Ba thừa đều là tông còn tu học Bát-nhã, nhưng căn cơ có tiểu có đại thành tự nương vào Bồ-đề. Nên, Phẩm Văn Trì trong kinh Đại Phẩm chép: người Thiện nam muốn đắc quả A-la-hán, phải tu hành Bát-nhã Ba-la-mật v.v...

Thành chân nhất không khác nhau, nhưng luận dị đoan lộn xộn lâu rồi, chánh lý chỉ nhất chí sẽ không khác nhau, người học Bát-nhã theo cái thấy của mình mà thành ra khác nhau, đều khởi ra luận khác đã lẫn lộn lâu rồi.

Có Sa-môn Thiên Trúc tên là Cưu-ma-la-thập, thuở nhỏ đã học kinh Đại Phương, dốc lòng nghiên cứu chỉ thú kinh nầy, riêng nêu ra ngoài lời nói, khéo khế hợp cảnh Hy Di (thật tướng).

Thiên Trúc có người nói là Thân-độc của Ấn Độ, tức là Bà-la-môn nước Ngũ Ấn. Thập Công sanh ở nước Quy-tư, vì cha là Cưu-ma-la-viêm là người gốc ở Nam Thiên Trúc, nay gọi từ gốc, đức lớn như lời đồn, lời nói phát ra dị kinh lược ví dụ, lời nói sanh ở tượng, tượng sanh ở ý. Nay dùng lời nói dụ cho năng thuyên, tương dụ cho sở thuyên. Hy Di có ra từ họ Lão, ông ta nói nghe việc ấy mà không nghe tên gọi là Hy, thấy điều ấy mà không thấy tên gọi là Di, nay dụ cho Bát-nhã, lìa tên gọi là hy, lìa tướng gọi là Di. Dựa vào bổn truyện của Thập Công, thuở nhỏ học pháp Tiểu thừa, nhờ được nghe Tô-noa nói kinh A-nậu-đạt nên hiểu ra và lại học Đại Phương, dốc lòng nghiên cứu chỉ thú kinh nầy, nêu ra ngoài lời nói riêng, khéo hợp cảnh thật tướng.

Tu tập dị học ở Ca-di. Dị học tức là ngoại đạo ở Tây Vực, Ca-di tức là nước Đức Phật đản sanh cũng chỉ chung cho các nước, tập giống như chánh. Bậc thầy ở Thiên Trúc, phá tà hiển chánh chẳng phải một.

Truyền thuần phong giáo ở Đông Phiến muốn đem từ ngữ gì soi sáng phương khác, mà ẩn giấu ánh sáng ở Lương Độ, nên nói không luống ứng hiện, ứng hiện thì có lý do.

Phương khác nghĩa là nước khác. Lương Độ nay là Tây Lương. Ý nói Thập Công toan muốn mở rộng giáo Phong Phương Đông truyền đến đất Hán, gặp lúc Phú Kiên mất nước, Dao Trành soán ngôi, lòng cha con Phẩm Quang không còn pháp, sư đành chôn giấu sự hiểu biết sâu xa trong lòng, không thể tuyên hóa, ở đất Lương khoảng, ba năm, chưa gặp cơ duyên, theo thời chìm nổi, là biết Phật pháp lưu hành cũng

phải đợi thời tiết nhân duyên, nếu chẳng phải thời ấy thì việc làm không luống uống.

Niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ ba, Tần Thừa âm mưu vào nước, nêu ý sư xưa nay. Con của Diêu Trành là Diêu Hưng lên ngôi tuế hiệu là Hoằng Thỉ, về Tinh kỷ, Dao sớ chép: Tháng sửu tinh kỷ. Nay lấy nguyệt kỷ niên. Tần Thừa trở xuống, Lương Truyện chép: Vào niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ ba, trước sân miếu cây mọc thẳng tắp, Tiêu Dao Quán thông biến thành cự, mọi người cho đó là điềm lành, sẽ có người trí ứng hiện vào trong nước. Tháng năm nhà Tần sai Lũng Tây Công có đức lớn chặt bỏ cây ấy đi, long vận đại phá. Tháng chín Phẩm Long dâng biểu quy hàng, nên nói rằng mưu nhập quốc. Đến cuối tháng mười hai, Sư đến Trường An, cũng có thể Sư chính là Thập Công. Tây Phạt là ý nêu sư sai đến, vận số Bắc Thiên là như vậy. Đại Phẩm chép: Sau khi Phật diệt độ, Bát-nhã truyền đến phương Nam trước, kế đó mới thịnh hành ở phương Bắc. Trung Hoa nằm về phía Đông bắc của Thiên Trúc, nay Thập Công nói thông ứng huyền ký ở đây.

Đại Tần Thiên Vương là đạo khế hợp đầu mối trăm vua, đức thấm nhuần ngàn năm, du nhận việc muôn cơ, hoằng đạo suốt ngày, tín quý tục thương sanh chi sở thiên. Thích-ca để lại giáo pháp nương tựa, là bậc vua khiêm cung nên không xưng Hoàng đế. Nhưng dựa vào di tích của ba vua, lấy xuân thu Tôn Chu làm Thiên vương, nên trăm vua chỉ nêu chung là Đế vương đời trước. Du Nhận xuất hiện vào thời Trang Tử. Bào Đinh giải thích là trâu vận chuyển thuần thục. Kia nói rằng: Đối với Du Nhận chắc chắn có chỗ khác, nghĩa là vua Tần mỗi ngày đích thân làm muôn việc phán quyết thích hợp như Du Nhận. Lại nữa, suốt ngày mở mang Phật pháp. Thương sanh tức là chúng sanh, nghĩa là mênh mông như vậy mà sống, cũng có thể thương là trời, vì từ trời sanh, bởi nói theo thế tục là trời. Đức của vua phối hợp cả trời và vật được che chở. Thuở xưa dặn dò ở Kim Hà khiến vua quan ủng hộ kết lòng, nay vua vâng theo pháp môn nương tựa.

Lúc bấy giờ bèn nhóm họp các Sa-môn nghĩa học hơn năm trăm vị ở Tiêu Dao Quán, đích thân cầm Văn Tần cùng Thập Công tham chánh Phương Đẳng. Nghĩa học tức là Tăng hiểu nghĩa trong mười khoa sử. Tiêu Dao Quán tức là chùa Thảo Đường ở đời Tần ngày nay. Xưa vua Diêu đạt Tằng Quán, ở đây Thập Công vào nước, bèn cúng làm chùa, theo sách đời Tấn là Tải Kỷ, vua kính tín Phật pháp, thỉnh Sư tuyên dịch, sư cầm bản Phạm, vua cầm Văn Tần, lại lẫn nhau tham chánh dịch ra các kinh v.v... Phương Đẳng và Phương Chánh Bình Đẳng, tức

là phần Phương Quảng.

Khai thác điều ấy đâu chỉ có lợi ích cho đương thời ư? Mà chính là bến rường cho nhiều kiếp. Thác là tay đón lấy vật, thác cũng là mở cửa, nghĩa là chỗ giải thích kinh luận khai hóa tất cả, chỗ chẳng phải chỉ có lợi ích cho thời ấy, thật là bến mê cầu nhiều kiếp. Nay tạng hải quý báu in ra hơn ngàn hòm. Sư đã dịch ra các bộ kinh thế gian phần nhiều hộ trì. Tôi vì tài trí kém cỏi, từng ở bên cạnh dự gia hội, cho là thượng văn, dị yếu mới ở lúc nầy. Luận Chủ Khiêm Nhường nói: Tôi vì tài hèn trí mọn thì dự vào hội gia thiện của Thập Công, nghĩa mầu nhiệm khác lạ mới ở thời nầy, vì nghe từ Thập Công nên nói là trên nghe.

Như vậy thì Thánh trí mầu nhiệm sâu xa khó lường, không tên không tướng, là không có sở đắc lời nói là thử không mang tượng, gởi vào lời nói cuồng, đâu nói rằng tâm của bậc Thánh mà biện rõ được ư? Thử bàn luận về điều ấy: Thánh trí là thể của Bát-nhã vì lìa các phân biệt nên nói là u vi, vì vô tướng nên không có nghĩa tượng để nghĩ, vì vô danh nên không có ngôn thuyên để bàn, do đó nói là khó suy lường. Thử hạ ý nói: Bát-nhã tuy danh tướng chẳng thể sánh bằng, toan muốn ngộ vật cũng phải ngay bên trong mất tượng ấy bên ngoài gởi lời nói ấy đến biện rõ, vì chẳng phải lời nói muốn nói nên nói là cuồng. Trang Tử nói: Giả sử không có tượng cầu mà được. Bổn cũ lầm là chữ Võng nghĩa là buồn chán đâu nói rằng: Đối với lý chẳng nói rõ ư? Nhưng ký thì nói rõ ràng.

Từ đây trở xuống trước dẫn kinh định tông, kế là hỏi đáp chín phần sau, lựa chọn ý trong tông, khiến không còn dư hoặc. Kinh Phóng Quang chép: "Bát-nhã không có tướng sở hữu, không có tướng sanh diệt". Kinh Đạo Hành chép: "Bát-nhã không có sở tri không có sở kiến". Lược dẫn hai kinh để chỉ bày sở tông của luận nầy. Phóng Quang tức là Đại Phẩm, nhưng cả hai dịch thành khác. Quyển hai mươi chép: Bát-nhã không có tướng sở hữu. Quyển mười lăm chép: Nầy Tu-bồ-đề tướng Bát-nhã Ba-la-mật không sanh không diệt. Đạo Hạnh quyển một chép: Bát-nhã Ba-la-mật từ đâu mà nói, Bồ-tát không thể thấy cũng không thể biết. Tướng Vô sở hữu là vì có tướng vô tri kiến v.v... đều lìa. Vô sanh diệt tướng là chẳng có nhân duyên sở sanh, cũng không thay đổi bốn tướng, ba đời không dời đổi, ngoài ra như phần dưới giải thích. Đây nói về dụng của trí soi, mà nói là vô tướng vô tri là sao? Thật có sự soi sáng tri bất tri của vô tướng hay không? Suy nghĩ kỹ hai câu đầu, chưa rõ điều ấy nói: Hai kinh chủ yếu nói về trí dụng là nói vô tri vô tướng vì sao hai câu sau lược nêu. Nếu lý nầy quả nhiên có nghĩa là

tướng chân tâm sáng suốt biết mà không biết, không biết mà biết.

Thế nào là có sở tri? Là có chỗ không biết, vì tâm của bậc Thánh vô tri, không có điều gì không biết, biết cái không biết là nói biết tất cả. Hai câu đầu nêu về nghĩa vọng là vọng thức chấp lấy cảnh năng sở rõ ràng nên nói là hữu tri, vì vọng kiến không cùng khắp nên nói rằng có điều không biết. Vì sao? Vì tâm của bậc trượng phu chủ yếu chỉ gần khí thân, còn dựa vào Mạt-na giữ gìn kiến phần. Thức của mưu thần không biết nơi hữu lậu, tài năng của năm tướng chỉ đánh vào cảnh trần huyên náo, đều có phân lượng biết cũng chân thật, nên nói như vậy. Bốn câu sau nêu chân, tâm của bậc Thánh không phải như vậy, không chấp năng sở nên nói là vô tri, bản giác sáng suốt soi sáng tất cả các pháp nên nói là biết khắp. Lương dĩ tức là thể của trí, quanh co như thế vô cùng tận, chính là trí của dụng cũng tăng cường thêm không ngoài. Đây là vì các pháp vốn đối với trí, đâu có pháp trong trí mà không biết ư? Luận Phật tánh chép: Vì trí như như gọi là cảnh như như v.v... huống chi là pháp dựa vào tâm hiện không pháp không tâm, vì tâm tức là pháp, biết pháp tức là tâm càng biến tri.

Nên kinh chép: Tâm bậc Thánh không biết điều gì, không có điều gì không biết. Kinh Tư Ích quyển một chép: Vì không biết điều gì cho nên biết. Do đó bậc Thánh rỗng rang tâm mình mà thật chiếu soi, một ngày biết mà không hề biết. Nên thầm ẩn giấu rỗng tâm mầu nhiệm soi sáng, khép trí bít thông mà biết riêng chỗ sâu xa. Văn giống Lão Thư, ý nghĩa thật khác. Hư tâm là tướng vô tri, thật chiếu là dụng hữu chiếu. Suốt ngày trở xuống, biết tức là không biết. Mặc diệu trở xuống chính là nói lên vô tướng, nhưng thể của Bát-nhã rõ ràng không phân biệt. Nghĩa nói ẩn kín là sai nên ẩn giấu. Bế trí trở xuống, trì và thông thuộc về trí năng chứng, minh minh thuộc về lý sở chứng, dùng trí chứng lý, phản chiếu trở về vắng lặng. Cũng là nghĩa lấp bít. Độc giác là trí không hai. Kinh Kim Quang Minh chép: Công đức quả Phật chỉ như như và trí như như tồn tại riêng, vì như như sâu xa, nên nói là minh minh. Đại sư Từ Ân nói: Tính chất vắng bặt nghĩa giống như ở đây. Trên là quyền thật không rõ, tịch dụng song dụng, thật tướng Bát-nhã bao gồm tất cả. Từ đây trở xuống y cứ vào hai đế để nói hai trí, không hai mà hai, hai mà không hai, tức là khai thật tướng làm quán chiếu, lấy tướng bi trí trong diễn tông dẫn dắt, năng lực một niệm quyền tuệ đầy đủ.

Như vậy thì trí có sự chiếu soi cùng cực sâu xa mà không biết, thần có dụng ứng hội mà không nghĩ. U thuộc về lý trí, nghĩa là chân trí chiếu soi cùng khắp nên nói là cùng u. Vì chân đế chẳng có tướng nên

nói là vô tri. Thần là trí thế tục, ứng dụng khó lường nên gọi là Thần. Ứng hội là cảm hóa thì phải không mất cơ hội ấy, nhưng nước trong trăng hiện, vô tâm đối với giáo hóa nên nói là vô lự.

Hỏi: Đại bi đại nguyện há chẳng phải là tri sao?

Đáp: Bi vô duyên, vốn vô tướng đều mất tri chiếu. Nên kinh Kim cương Tam-muội chép: Nếu giáo hóa chúng sanh, vô sanh ở giáo hóa, không sanh không hóa thì giáo hóa ấy là lớn.

Hỏi: Quán cơ thẩm hóa thà không biết ư?

Đáp: Theo bổn ý của luận thì chỉ do cơ cảm, tuy ứng muôn thứ thần cũng không nghĩ, giáo hợp căn cơ nghi là nói quán xét. Trên dưới một luận lý nầy rõ ràng. Vì thần vô lự nên có thể riêng vua ở ngoài đời. Vì trí vô tri nên có thể sâu xa khéo soi ngoài việc. Thần dụng liên quan đến hữu, do không suy nghĩ nên hữu chẳng thể trói buộc, nên nói là thế biểu, Vương Vinh. Chánh trí khế hợp với chân, vì bất tri. Sự không làm trở ngại nên nói sự ngoại. Như ngài Thanh Lương giải thích là lìa thế gian. Sớ chép: Ở đời không nhiễm tức là lìa.

Trí tuy ngoài sự nhưng không hẳn là vô sự. Thần tuy ngoài đời nhưng suốt ngày ở thế gian. Sợ người nghe thật trí ngoài sự cho rằng: Có chứng không bên ngoài nên nói rằng không hẳn là vô sự, nghĩa là ngay sự mà thấy chân. Luận Khởi Tín chép: Vì tất cả pháp đều chân thật, lại nghe quyền trí ngoài thế gian cho rằng không hóa vật nên nói như vậy. Đó là ở đời mà không nhiễm tức là ngoài đời. Cho nên cúi ngước thuận hóa, ứng tiếp vô cùng không ẩn không hiện mà không có công soi chiếu, đây là chỗ thấy biết của vô tri, chỗ hội của Thánh thần. Hai câu đầu quyền dụng thuận cơ, hoặc cúi hoặc ngước căn thuần thục thì ứng, ứng vô cùng cực, chính là do vô tư mới được như thế. Phủ là chiều theo tức là chiều theo ý người mà nói như Tiểu thừa trời người v.v... ngưỡng là kính ngưỡng tức là nói theo ý mình, như thật giáo nhất thừa v.v... hai câu kê, thật trí biết các pháp chẳng thể không cùng tận, vì chẳng biết chẳng thấy nên không có công chiếu. Hai câu đầu đều kết chủ yếu là do chẳng hay chẳng biết, sau đó hay được, biết được, đâu chỉ biết mà không biết v.v... ư?

Quyền trí cũng cho rằng: Chỗ biết chẳng biết, trên nói về cái biết của hai trí tức là không biết, không biết mà biết v.v... Phần dưới nói chung thể của trí chẳng phải có chẳng phải không.

Nhưng đó là vật thể, thật mà không có, hư mà chẳng phải không, còn mà không thể luận bàn, điều ấy chỉ là Thánh trí ư! Vì muốn chọn nghĩa trước. Lại Khởi Văn thế nói nhưng mà bình đẳng, thật mà chẳng

có là tuy thật soi sáng nhưng cũng không có tướng. Nếu chấp là có thì dính mắc thường kiến. Hư mà chẳng phải không là tuy vắng lặng bặt soi, nhưng cũng chẳng phải vô tâm, nếu chấp là vô thì rơi vào chấp đoạn. Nên Bát-nhã khéo tồn tại mà thành Thánh. Nếu không có Bát-nhã cũng không có Bậc Thánh, nhưng cũng không thể khởi nghĩ bàn có không v.v... đây chỉ thuộc về phần kết ở dưới.

Vì sao? Vì muốn nói hình trạng có không ấy là vô danh, muốn nói linh vô Thánh ấy. Vô trạng v.v... là tên dựa vào tướng mà lập, tướng từ duyên sanh, đầu còn có danh tướng. Thánh dĩ chi linh là Bậc Thánh biết hết các pháp, ứng khắp muôn duyên chính là do năng lực thần thông của Bát-nhã khó nghĩ bàn, sao là không? Vì linh diệu của bậc Thánh nên hư mà không mất soi, vì vô trạng vô danh nên soi mà không mất hư. Vì soi không mất hư nên lẫn lộn mà không thay đổi. Hư mà không mất soi nên, động để tiếp việc thế tục, vắng lặng. Chính do chẳng có nên gọi là tịch, vì chẳng phải không, nên còn soi chiếu, ngay vắng lặng mà thường chiếu ngay chiếu mà thường vắng lặng, lần lượt nhiếp dấu vết giải thích thành nghĩa trước. Lẫn lộn mà không thay đổi là ngay lúc âu hòa trường ở Bát-nhã nên vào cõi chúng sanh mà chẳng nhiễm chẳng trói buộc. Dĩ đẳng là ngay lúc Bát-nhã thường âu hòa, nghĩa lợi lưu hành, dắt dẫn phàm phu thô tháo. Do đó dụng Thánh trí chưa hẳn tạm phế bỏ, tìm hình tướng chưa hẳn tạm thời sẽ được. Thỉ là mầm móng đầu tiên, linh trí khéo tồn tại. Thế nào là tạm thời có thể bỏ? Hai lỗi có, không. Thế nào là hình tướng sẽ được? Nói tạm thời là tạm chọn không được, huống chi là bỏ lâu được lâu ư? Chẳng những các tướng có không, v.v... chẳng được mà trí cũng còn không được, đường ngôn ngữ dứt, chỗ tâm hành diệt.

Nên kinh Bảo Tích chép: “Lấy ý vô tâm mà hiện hành”. Kinh Phóng Quang chép: Bất động Đẳng giác mà kiến lập các pháp, cho nên Thánh tích muôn mối nhưng ý nghĩa chỉ một mà thôi. Bảo Tích tức kinh Tịnh Danh, Trưởng giả Tử Bảo Tích nói kệ khen Phật, tâm ý Phật đã vắng lặng, mà hiện hành soi chiếu. Phóng Quang quyển hai mươi chín kinh chép: Bất động thật tế là chỗ lập của các pháp. Thánh tích giáo thuộc hai kinh trên, xưa giải thích là tích, tìm vết được thỏ như tìm câu được nghĩa. Hạ luận chỉ nói giáo tích. Trí nhất là đối với văn có khác, đối với nghĩa chẳng khác. Do đó Bát-nhã có thể vắng lặng mà chiếu soi, chân đế có thể mất mà biết cảnh muôn động có thể dứt, mà cảnh Thánh tĩnh lặng, nên hãy vô tâm mà làm. Do đó quán chân đế, khéo dứt các tướng, chỉ vì có thể không biết mà biết nên lúc Bát-nhã soi chiếu mất

năng mất sở, chỉ lặng mà soi. Kinh Nhân Vương chép: Ngay trụ quán sát mà không có tướng soi. Muôn động v.v... là do ứng duyên sanh của tục đế, tánh không tức động mà tĩnh, cũng làm cho có thể ứng quyền trí không làm mà làm, tâm cảnh lần lượt lẫn nhau nêu ra, vì tâm từ cảnh, vì cảnh tức là tâm đều được, cũng thuận theo văn không do lời hại chí.

Đây là không biết mà tự biết, không làm mà tự làm, lại biết gì chăng? Lại làm gì chăng? Hai câu trước kết thành biết làm, lại vì sao sợ nghe biết làm tâm lại trụ chấp trước, đây lại bỏ qua. Bồ-tát Bát-nhã thuở nhỏ có sở trụ liền rơi vào vọng tưởng. Trước tướng, ngã nhân liền chẳng phải Bồ-tát, cho nên có đắc hay không đắc, đều không sở đắc, khác xa vô ký chân trí hiện tiền, Nhiên Đăng thọ ký riêng mà được Bồ-đề. Tự hạ đại đoạn, chín hỏi đáp, lựa chọn nghĩa trước, trước dựa vào tông đưa đến thô thuật đại cương. Nay khách chủ qua lại khiến người hiểu rõ. Nên Di Dân nói: Đây bàn bạc liền thông, thì chúng lưu của Bát-nhã hầu như không nói mà biết, vì lý do đó.

Có người vặn hỏi rằng: Phàm chân tâm của Bậc Thánh, mọi vật soi chiếu ở đây, ứng tiếp, vô phương động và sự hội. Vì mọi vật đều soi chiếu ở đây nên biết không hề thiếu sót. Vì động và sự hội nên hội không mất cơ, vì hội không mất cơ nên chắc chắn sự hiểu biết ở chỗ đáng hiểu biết, vì biết không chỗ thiếu sót nên chắc chắn có biết ở chỗ đáng biết. Vì chắc chắn có biết ở chỗ đáng biết nên Bậc Thánh không biết suông. Vì chắc chắn có hội ở chỗ đáng hôi, nên cái hội của bậc Thánh không luống dối.

Có người vặn hỏi rằng: Dưới cho đến hội không mất cơ, nghĩa là chân trí thật rõ biết các pháp, quyền trí cảm ứng muôn vật đều thông mất. Hội không thuộc về bốn câu. Vân Am Đạt Công nói: Chắc chắn trí sẽ hội, ứng cơ sẽ hội, trí cũng sẽ biết, biết lý sẽ biết, chắc chắn có trong bốn câu nói rằng thật có tri hội.

Đã tri đã hội mà nói không tri không hội là sao? Ngay câu hỏi rất dễ biết.

Có thể quên biết sót hiểu ấy là Bậc Thánh vô tư ở chỗ hiểu biết để được cái tư của mình. Câu đầu nói về cứu giúp, câu sau đều nói ý, đây giống như họ Lão, văn trước vặn hỏi chắc chắn có tri có hội. Khủng Cứu nói: Bậc Thánh tuy có tri hội nhưng vì các Ngài không khoe khoang nương tựa, biết như không biết, hiểu như không hiểu nên nói rằng quên tri bỏ hội. Nếu vậy thì đây chỉ là Bậc Thánh không lấy tri hội tự lớn thêm chấp làm riêng mình, nhưng vì tâm rỗng rang không tự thêm lớn nên bị vật suy tải, trái lại lấy tri hội trở về với Bậc Thánh thì Bậc Thánh ấy

không thể tránh được sự thêm lớn tri hội của mình, cuối cùng thành riêng tư của mình. Như họ Lão nói: Thân sau của mình là thân trước, chẳng phải do vô tư hay sao? Nên có thể thành riêng tư của mình. Ý của ông là thân sau không muốn riêng mình, nhưng mình nhường cho người thì người sẽ nhường mình, vốn muốn ở sau mà trái lại ở trước, do đó thành riêng tư của mình.

Ở đây có thể nói rằng không tự có tri của mình đâu được vô tri ư? Y cứ vào sở cứu ở trên, bậc Thánh không lấy tri hội làm lớn thêm, há một bề không có tri hội mà chẳng phải là không quá lắm ư?

Đáp: Phàm công đức của bậc Thánh cao hơn hai nghi, nhưng không do ánh sáng vượt hơn mặt trời mắt trăng, mà càng thêm tăm tối. Hai nghi là dung nghi của trời đất, bất nhân văn xuất hiện từ họ Lão, lấy nghĩa khác nhau ông ấy nói rằng: Trời đất, bất nhân lấy muôn vật làm con chó bằng rơm. Ý nói rằng: Trời đất vô tư, tuy là nhân có ân sanh thành muôn vật nhưng đối với muôn vật không mong báo đáp, như người bện rơm làm chó cũng không trách sủa giữ, đây là ý của họ Lão. Ý luận nói rằng: Đại quyền độ khắp công đức cao hơn trời đất, nhưng lòng từ vô duyên giáo hóa mà không giáo hóa, không trụ tướng giáo hóa, nên nói là bất nhân. Như Kim cương Bát-nhã chép rằng: Bốn sanh chín thứ ta đều độ, công đức cao vời mà không có một chúng sanh thật diệt độ là bất nhân. Ánh sáng vượt hơn mặt trời mặt trăng v.v... là thật trí soi sáng lý, đều không phân biệt tối tăm. Lại ánh sáng vượt hơn mặt trời mặt trăng là biến tri. Di hôn là vô tri, giống như với ý của Hòa thượng Quang Dao đời Đường. Đâu nói rằng: Gồ đá làm mù lòng nó ở chỗ vô tri mà thôi ư? Ta nói không biết tức là biết, vô tri không bằng gỗ đá đui điếc vô giác.

Thật vì khác với người thần minh, không thể lấy sự tướng mà cầu.

Thần diệu linh minh là Bát-nhã, sự tướng là tình kiến của con người. Vì trước đã vặn hỏi là đối với tri không nương tựa, đối với hội không khoe khoang, chỉ là tình thức của con người. Tâm rỗng rang dung chứa vật ngang bằng với Bát-nhã vô tướng, tướng bỏ xa như vậy chớ cho rằng không khoe khoang chính là Bát-nhã. Nhan Tử hư hoài, trái lại mạnh không khoe công, chưa nghe nhập lý, ý của Tử muốn làm cho Bậc Thánh không tự có tri của mình, nhưng Bậc Thánh không hề có tri. Lại xét lại câu hỏi trước, trước nói rằng: Đây có thể nói là Bậc Thánh không tự có tri của mình, đâu được vô tri ư? Nên trước xét quyết định sau. Trách nói rằng: Phải chăng giúp lời là trái với tâm Thánh, mất ở

ý chỉ của văn? Phải chăng văn đơn giản đủ nói rằng há phải chăng? Như ngoại điển chép rằng: Phải chăng là có tài ư? Nếu chắc là có tri thì đâu không trái với tâm nghịch với giáo, Vì sao? Kinh chép: Chân Bát-nhãthì thanh tịnh như hư không, không hay, không biết, không làm, không duyên. Hàm Thụ phẩm trong Đại Phẩm, chép: Ma-ha-diễn như hư không, không thấy không nghe không biết. Phẩm Tam Giả chép: Bát-nhã vô sở kiến đối với các pháp, thật chọn lấy hoặc. Thanh tịnh là nghĩa bặt tướng, vô tri trở xuống giải thích là thanh tịnh. Tác là tạo nghĩa là trí tự nhiên vô sư, chẳng phải nhân tạp chẳng phải duyên sanh. Kinh Nhân Vương chép: Vô hạnh vô duyên người giống nhau; đây là biết từ không biết, đâu đợi phản chiếu rồi mới vô tri ư?

Tư là chỉ cho chỗ kinh dẫn, đã nói là Bát-nhã tức là biết thể lại nói rằng không hay không biết, theo ý của kinh nầy thì biết tức là không biết, đâu đợi thu lại soi chiếu ấy, nhắm mắt bịt tai, dứt Thánh bỏ trí tối tăm như cây gỗ mới gọi là vô tri ư?

Nếu hữu tri tánh không mà gọi là tịnh thì giả nhắc lại cứu kia. Khủng nạn là Biệt Hội kinh Ý Cứu chép: Kinh gọi là Bát-nhã thanh tịnh, vì không nói là vô tri nên thanh tịnh, vì là tri kiến tánh không nên nói là thanh tịnh. Nếu nói như thế thì phần dưới hỏi lại, v.v..., thì không phân biệt hoặc và trí, ba độc bốn điên đảo cũng đều thanh tịnh, có tịnh độc tôn nào ở Bát-nhã. Nếu nói rằng Bát-nhã có tri có kiến chỉ vì tánh không nên kinh nói thanh tịnh, thì chẳng khác với hoặc trí. Vì sao? Vì ba độc bốn đảo cũng đều là tánh không, lẽ ra cũng thanh tịnh, theo đây mà biết là không hạn chế tánh không, nhưng hạn chế vô tri vô kiến. Hoặc trí tức là ba độc v.v... phân biệt gọi là Trí. Như ở dưới nói không của hoặc trí, Luận Khởi Tín nói sáu tướng thô trí là hoặc.

Như dùng sở tri Mỹ Bát-nhã. Sở tri là chân đế. Khủng nạn là, lại nói rằng: Kinh gọi là thanh tịnh, không nói rất dễ biết Bát-nhã vô tri vô kiến, chỉ nói sở tri chân đế thanh tịnh. Nên Mỹ Bát-nhã chép: Thanh tịnh là sở tri chẳng phải là Bát-nhã, sở tri tự thường tịnh, nên Bát-nhã không hề tịnh, cũng không do được tịnh mà khen Bát-nhã, năng sở rõ ràng, há vì sở tri tịnh nên khiến năng tri cũng thanh tịnh mà khen tốt ư?

Nhưng kinh chép rằng: Bát-nhã thanh tịnh há không dùng thể tánh chân tịnh của Bát-nhã ư? Biết vốn không hoặc thủ biết vốn không hoặc thủ thì không thể biết tên, đâu chỉ không biết gọi là không biết, biết tự không biết ư? Biết ý chính của kinh. Tương vô là chẳng lẽ hoàn toàn chẳng nói tánh không và sở tri là thanh tịnh. Nhưng kinh nói thanh tịnh

có hai ý: Một là trí thể chân tịnh vì không tri kiến; hai là tri vốn không hoặc thủ, đã vốn không, vặn hỏi để biết tên, đâu chỉ được sợ nghi là nghe trước nói: Tánh tịnh vô tri nghĩa là nhô cao bật chiếu, nên Kim Khiển nói: Vì tướng tri vô tri vốn không hoặc thủ nên tri tức là vô tri. Do đó Bậc Thánh dùng Bát-nhã vô tri soi chân đế vô tướng kia, chân đế không có dấu vết của thỏ ngựa, Bát-nhã soi chiếu cùng tận. Hai câu trước nói dùng trí chứng lý, hai câu sau dùng tướng chứng lý. Thỏ ngựa tức là kinh nói voi ngựa thỏ cùng qua một con sông, sông tự chẳng khác, chỗ được có cạn sâu, để dụ cho ba thừa cùng vào pháp tánh, cạn sâu ba bậc có khác nhau. Ý nay cho rằng: Sở dĩ chứng chân đế vốn không, dấu vết cạn sâu của thỏ ngựa lấy Bát-nhã làm khuôn mẫu, Bát-nhã cũng không khác nhau soi chiếu không cùng tận. Cho nên biết mà không sai, đúng mà không đúng, vắng lặng vô tri nhưng chẳng thể không biết.

Bất sai là ứng không mất cơ tức là trước chẳng thể không làm. Vô thị là do cảm mà ứng vì vốn chẳng phải ngã. Tịch tĩnh trở xuống rất dễ biết. Đây chỉ lựa chọn chân đế trong tông trước, có thể mất mà biết v.v... có người vặn hỏi rằng: Phàm vật không thể tự thông nên đặt tên để thông vật, vật tuy không gọi là quả mà có thể gọi là vật ngay ở tên nầy. Do đó ngay tên mà tìm vật, vật không thể ẩn mất, khó biết và không biết hai tên nầy trái nhau. Nay lại lập văn lý cũng dễ hiểu, ý nói rằng: Danh có thể vời lấy vật, danh chánh thì vật thuận, đây dựa vào danh thế đế mà sẽ được vật. Như lúc lấy lửa thì không cho nước ứng. Nhưng luận chép rằng: Tâm của bậc Thánh vô tri. Lại nói rằng: Chẳng có điều gì không biết, hai tên trái nhau, nạn thật sánh quyền, ý nói là vô tri không hề biết, biết không hề vô tri, đây là điều thông suốt của danh giáo, bổn ý đặt tên. Ví như lạnh nóng trái nhau, được mất cũng trái nhau, nói lý giáo thuyên lượng rất thông, bổn ý đặt tên tự có thể nhất định. Nhưng luận thì muốn thống nhất ở tâm Thánh khác ở văn nghĩa, tìm văn thật, chưa thấy đúng điều ấy. Tri tức vô tri là nhất tâm của mình, nhưng hai tên trái nhau, tâm há thành một ư?

Vì sao? Vì nếu biết được tâm Thánh thì vô tri không hề có phân biệt. Nếu cả hai đều không được thì không còn điều gì bàn luận nữa. Đây nói: Nếu tâm Thánh chín tri thì phải đặt vô tri. Nếu tâm Thánh vô tri thì phải đặt hữu tri. Nếu tâm Thánh đều không có hữu tri và vô tri thì không còn nói đến hai tên nữa, hai tên đã thành tựu ba nghĩa trái nhau đều là không đúng. Đáp: “Kinh chép: “Bát-nhã nghĩa là vô danh vô thuyết, phi hữu, phi vô, phi hư, phi thật? Hư không mất chiếu, chiếu không mất hư đây là pháp vô danh, nên không nói điều có thể nói. Cũng

là nghĩa dẫn kinh Phóng Quang v.v... Do vặn hỏi là dựa vào danh để tìm hai tên thật hoàn toàn sai nghĩa là tâm Thánh cũng khác, không biết Bát-nhã không danh không tướng nên dẫn kinh để ngăn che làm cho vọng gọi là hội chỉ. Kinh nói về giá thuyên rất dễ hiểu. Đây là lời của luận lược giải thích vô danh vô thuyết để nêu đoạn văn dưới đây.

Nói tuy không thể nói nhưng không nói không vì truyền. Do đó tâm Thánh nói suốt ngày mà không hề nói. Nay thử nói cuồng để phân biệt điều ấy cho ông nghe. Kinh Đại Phương Tiện Phật Báo Ân, quyển đầu chép rằng: Pháp không có nói năng, nghĩa vì khéo dùng phương tiện có thể dùng pháp không danh tướng nói là danh tướng.

Tâm Thánh là mầu nhiệm vô tướng chẳng thể là có, dụng Di-lặc chẳng thể là không, vì chẳng thể là không nên Thánh trí vẫn tồn tại, vì không thể là có nên danh giáo dứt bặt. Mầu nhiệm v.v... là tâm Thánh lìa tướng tri kiến làm duyên là phi hữu. Trong dụng tâm Thánh linh diệu thấu lý đạt sự, dụng không lười bỏ là phi vô. Cũng bắt chước họ Lão, đã nói rằng diệu không có các tướng, danh không bằng giáo thuyên để thông. Câu hỏi trước là ngay danh tìm vật, vật chẳng thể ẩn giấu. Nay Bát-nhã không có vật, tên dựa vào đâu mà đặt? Muốn đem hữu tri vô tri, đặt tên tâm Thánh ư?

Đại Luận phẩm bốn mươi bảy chép: "Tất cả thế gian chấp vào hai cái thấy có không, v.v...".

Do đó nói biết không phải là biết vì muốn thông sự soi chiếu ấy, không biết chẳng phải là không biết vì muốn phân biệt tướng của nó. Nói tri trở xuống như nói hữu tri chỉ muốn giúp cho người thông hiểu dụng soi chiếu ấy đâu có tướng hữu tri để nắm bắt ư? Bất tri trở xuống như nói vô tri, chỉ muốn giúp cho người biết tướng không hoặc thủ, đâu cho rằng một bề vô tri ư? Nói về tướng chẳng phải là không thông, gương soi chẳng phải là có, vì không có nên biết mà không biết. Vì chẳng phải là không nên không biết mà biết, nghĩa là thể của Bát-nhã vô tri vô kiến cũng chẳng phải là không, có soi có sáng cũng chẳng phải là có. Phi hữu trở xuống chỉ thuộc về phần trước, giải thích thành biết và không biết, chẳng phải một chẳng phải khác mới gọi là tâm Trung đạo. Vì thế biết tức là không biết, không biết tức là biết, không do lời nói khác mà khác ở tâm Thánh. Vô dị là lời ngăn cấm.

Hỏi rằng: Chân đế sâu xa nếu chẳng phải là bấc trí thì không thể suy lường được, Thánh trí có thể nói lên ở đây. Pháp tánh rộng sâu mầu nhiệm khó nghĩ bàn, chỉ có Bát-nhã mới chứng được nên công đức chứng chân của trí nầy có thể nói lên rõ ràng. Nên kinh chép: Không

được Bát-nhã thì không thấy chân đế, là nói trái lại, cũng dẫn nghĩa Bát-nhã. Trí Luận quyển mười tám chép: Đạo giải thoát Niết-bàn đều từ Bát-nhã mà được.

Chân đế là duyên của Bát-nhã, lấy duyên tìm trí, trí là biết.

Ý nói rằng: Cảnh bị tâm duyên, chân là cảnh sở chứng, trí là tâm năng chứng, ngay lúc chứng lý chẳng lẽ không biết ư?

Đáp: Dùng duyên tìm trí, trí chẳng biết, câu trên thuận theo câu hỏi giải thích, câu dưới đều quyết đoán chẳng biết, đây chỉ đoán định không biết, dưới giải thích lý do không biết, v.v...

Vì sao? Vì kinh Phóng Quang chép: "Không duyên sắc sanh thức, ấy gọi là chẳng thấy sắc". Lại chép: "Vì năm uẩn thanh tịnh nên Bát-nhã thanh tịnh". Văn tức là nghĩa của Đại Phẩm giống như kinh Phóng Quang. Phẩm mười sáu của kinh Phóng Quang chép: Không dùng nhân duyên của năm ấm khởi thức, ấy là vì chẳng thấy năm ấm. Lại chép: Phần dưới tức là văn phẩm thứ mười bốn của kinh Phóng Quang, nghĩa là không dùng năm ấm làm duyên mà sanh tri thức Bát-nhã ấy gọi là không thấy năm ấm, thành vô tri. Vì sắc tức là không nên trí không có sở đắc.

Bát-nhã là năng tri, năm ấm là sở tri. Sở tri tức là duyên.

Chỉ giải thích văn sau, trước cũng giải thích ví dụ. Kinh tuy chép rằng: Sắc ý ở sắc không, không, chẳng khác với nghĩa thanh tịnh, vì muốn nói chân đế vô tướng, chẳng phải là duyên vào Bát-nhã khởi ra cái biết. Nay lại đáp câu hỏi trước, cho nên tri là duyên, sau đó cân vọng đối nhau phân biệt, rốt ráo thì nói lên chân đế không duyên vào chân trí thì không biết. Chỉ bày rõ ràng giúp người ngộ nhập vào chỗ sâu xa phương tiện khéo léo ở đây. Di Dân nói: xoay vần cùng tận ở chỗ khéo léo có thể coi là biết nói. Năng tri và sở tri đối đãi nhau mà có, đối đãi nhau mà không. Câu đầu nêu chung, câu kế, nói vọng tâm vọng cảnh đối đãi nhau mà có, câu sau, nói chân tâm chân và cảnh đối đãi nhau mà không, như sẽ giải thích rộng ở dưới, vì đối đãi với nhau mà không, nên vật chẳng có, vì đối đãi với nhau mà có, nên vật không phải không vì vật chẳng phải là không nên bị duyên khởi. Vì vật chẳng phải có nên duyên đã không thể sanh vật thì không thuộc về tâm cảnh chân vọng. Hai câu đầu thuộc phần trước, tướng nhờ nói lên chân tâm chân cảnh nên vắng lặng vô tướng. Câu sau, vật chẳng có trở xuống thuộc về vô tướng ở trước, để nói chân tâm chân cảnh trái nhau, duyên trái nhau mà có, vì nghĩa đế bậc nhất, không tuệ đều dung nhiếp nhau vốn chẳng phải tâm cảnh, cần người ngộ nhập một phần nghĩa thể. Không tức là

vắng lặng, là cảnh. Tuệ tức là chiếu, là tâm.

Niết-bàn chép: Không bậc nhất nghĩa là trí tuệ nên pháp lặng soi, tâm cảnh vắng lặng như thế nói lên lẫn nhau, tánh có từ xưa thật chẳng phải duyên sanh. Nay cũng nói: Duyên là ví dụ cho nghĩa vọng mà nói là duyên. Hai câu kế thuộc về phần trước, tướng nhờ nói lên pháp vọng, tâm cảnh đối đãi nhau hiện rõ. Câu sau vật chẳng phải không trở xuống thuộc về hữu tướng ở phần trước, để nói vọng tâm vọng cảnh thành duyên lẫn nhau, thành khởi lẫn nhau. Vì duyên đã không thể sanh nên chiếu duyên mà không biết. Vì bị duyên khởi nên biết tướng duyên nhờ nhân mà sanh, thật chẳng phải duyên khởi. Lúc soi cảnh rõ ràng không có phân biệt. Vì vọng từ duyên sanh nên năng sở rõ ràng vì bên ngoài nhờ vào trần cảnh, bên trong khởi phân biệt nên nói là biết duyên v.v...

Do đó biết và không biết khởi lên ở sở tri. Sở tri là thông thuộc về hai cảnh chân và vọng, biết vọng nhờ cảnh mà sanh nên nói là sanh v.v... vô tri cũng nói sanh, thật không có tướng sanh, chỉ vì chân đế vô tướng, phép tắc chân trí trở thành không phân biệt. Sanh là nhân, là thành.

Vì sao? Vì Phàm trí, biết chấp tướng sở tri nên gọi là tri, chân đế tự vô tướng thì chân trí từ đâu mà biết, thành đối đãi nhau ở trước mà có, đối đãi nhau mà không, vọng trí có công năng phân biệt cảnh sở tri, mỗi mỗi chấp tướng ở cảnh, tướng hoàn toàn vọng khởi thì tâm cũng vọng sanh, thật trái với ở đây nên nói là vô tri. Đối vọng phân biệt chân ý nghĩa rõ ràng, từ đây trở xuống chỉ giải thích rộng nghĩa trước.

Hỏi: Vì sao tướng chân vọng nhờ phi nhân làm duyên, phi duyên hữu tri vô tri ư?

Sở dĩ như vậy là vì sở tri chẳng phải sở tri sở tri có ở tri, sở tri đã sanh ở tri thì tri cũng sanh ở sở tri, tướng vọng tâm vọng cảnh do đối đãi nhau sanh khởi lẫn nhau, tâm cảnh rõ ràng có năng tri sở tri. Phi sở tri là lúc cảnh chưa đối tâm cũng chưa phải cảnh. Sanh ở tri là do cảnh hiện tiền lôi kéo khởi nội tâm, đây tức là do cảnh sanh tâm, vì tâm nên rất dễ biết. Nên luận Khởi Tín chép: "Lại nữa cảnh giới là duyên nên sanh sáu thứ tướng, tức là sáu việc thô thức phân biệt chấp trước ấy gọi là tri. Tri cũng sanh sở tri là do tâm sanh cảnh, do tâm phân biệt cảnh cũng sanh theo. Tri là phân biệt. Người xưa nói: Chưa có cảnh vô tâm từng không có tâm không cảnh. Sở tri đã sanh nhau, sanh nhau, tức là duyên pháp, vì duyên pháp nên chẳng chân thật, vì chẳng chân thật nên chẳng phải chân đế. Câu đầu thuộc về phần trước, văn đơn giản, đầy đủ

chép rằng: Tri và sở tri v.v... Duyên pháp là hoặc là tâm hoặc cảnh đều là pháp nhân duyên sanh. Phi chân là vì duyên nhóm họp nên có, vì lìa duyên nên không, vì tự không có chủ thể nên thành không giả. Trung Luận chép: Vì vật từ nhân duyên mà có nên chẳng chân thật, không từ duyên mà có nên chân thật, cũng nghĩa dẫn kia phá nghĩa trong phẩm nhân duyên, nhưng câu trước chứng trước, câu sau chứng sau.

Nay chân đế gọi là chân, chân thì chẳng phải duyên. Vì chân chẳng phải duyên nên không có vật nào sanh ra từ duyên. Hai câu đầu nói chân đế chẳng phải do cảnh duyên nhóm họp. Hai câu sau dựa vào phần trước để nói chẳng phải duyên, văn cũng có chút thiếu sót, nên nói rằng chẳng có vật nào chẳng từ duyên sanh ra, trong phần dẫn chứng có thể thấy.

Nên kinh chép: Chẳng thấy pháp nào không từ duyên mà có. Đại Phẩm chép: Cũng là nghĩa chung của các kinh, không hề thấy có một pháp nào từ chỗ chẳng phải duyên mà sanh. Vô là không. Như đất nước là duyên sanh ra ngũ cốc, lửa và đá thì không có. Nay chân đế như hư không, hữu tri như mầm giống vì không, chẳng nẩy mầm, không chẳng phải duyên, duyên thật không sanh tri, thật chẳng phải duyên. Trong luận chép: Không từ chẳng phải duyên sanh ra nên cũng có thể không có là chẳng có cái có không, nghĩa là chỉ thấy các pháp dựa vào duyên mà khởi, nên chẳng có một pháp nào chẳng có duyên mà sanh. Nay chân đế chẳng có tánh duyên, cũng chẳng thể sanh trí Bát-nhã. Trung luận quyển đầu chép: Như Chư Phật nói pháp chân thật mầu nhiệm ở đây không có pháp duyên làm sao có duyên duyên?

Do đó chân trí quán chân đế không hề chấp sở tri, trí không chấp sở tri, trí nầy do đâu mà biết. Hai câu đầu nói về không chấp, hai câu sau nói lên phi tri, chân trí quán chân, nếu chấp sở tri thì đâu thành chân trí ư? Nên Đại sư Vĩnh Gia nói: Nếu lấy tri để tri tịch, thì đây chẳng phải là vô duyên tri. Như tay cầm như ý chẳng phải tay không có như ý. Cho nên năng sở rõ ràng, chẳng những không thành chân trí mà còn không thể chứng đắc vắng lặng.

Hỏi: Nếu hoàn toàn vô tri thì sao gọi là Bát-nhã?

Đáp: Lẽ ra cũng không gọi là thấy đạo.

Nhưng trí chẳng phải vô tri, chân đế chẳng phải sở tri nên chân trí cũng chẳng phải tri.

Có sở thì năng, nay đã quán chân đế lìa tướng tâm duyên nên năng chiếu Bát-nhã đều là tướng vô tri thì ai cho rằng Bát-nhã bặt soi chiếu?

Nhưng ông muốn lấy duyên tìm trí nên dùng trí làm trí, duyên tự chẳng phải duyên thì tìm tri ở đâu?

Trên chỉ nói về thật trí chiếu chân, chân đã chẳng phải duyên, trí cũng chẳng phải tri. Trung Ngô Tập chép: Trên ba lần hỏi đáp chung cho luận chỉ, dưới sáu phen đều lần lượt nhiếp tích mà sanh.

Vặn hỏi rằng: "Luận chép: "Bất thủ là vì vô tri nên không chấp, là tri sau đó không chấp ư, nếu vậy thì có lỗi gì?". Nếu vì vô tri nên chẳng chấp, bậc Thánh thì mù tịt. Nếu ban đêm đi khắp mà không phân biệt cái khác giữa tăng tục, hoặc biết sau đó không chấp, trí thì khác với bất thủ, cả hai đều có lỗi. Đây thuộc phần vặn hỏi trước nghĩa là bất thủ thuận với vô tri nên hợp với sự tối tăm của tâm Thánh, như người đi đêm không phân biệt đen trắng, hữu thủ và tri thuận nhau, vì sao hữu tri mà bất thủ? Vì câu hỏi trước nói rằng không hề thủ sở tri. Lại nói rằng tri chẳng phải vô tri.

Đáp: Vì chẳng phải vô tri nên bất thủ, lại chẳng phải tri sau đó bất thủ, đều sai.

Vì tri tức là bất thủ, có thể bất thủ mà tri, rõ ràng khéo tồn tại nên nói là Tri. Vì phân biệt đã mất nên nói bất thủ. Nên năng hạ chính là do biến kế chín không, vô minh hoàn toàn dứt mất, không thể chấp tướng. Tri do bất thủ, thủ thì bất tri, nên nói rằng bất thủ mà tri. Nêu đây còn không tự biết huống chi là chấp thủ cảnh ư? Như Vĩnh Gia nói: Nếu vì tự biết thì biết cũng chẳng phải vô duyên biết như tay tự nắm lại, chẳng phải không có nắm tay.

Hỏi rằng: "Luận chép: "Bất thủ là thật vì tâm Thánh không chấp vật nên không có hoặc thủ. Trong bất thủ gồm có hai câu vặn hỏi, trước nói về tri trái với bất thủ, nay nói vì bất thủ đoạn diệt nên hai câu, vặn hỏi hoàn toàn khác. Bất thủ ở vật là biết vật vốn không, không ngã không pháp. Vô hoặc thủ là hai chấp hai tướng đã dứt bặt hoàn toàn.

Không chấp thì không phải, không phải thì không đúng, ai đáng là tâm Thánh mà nói rằng tâm Thánh chẳng có điều gì không biết ư? Thị là ấn khả tên không lầm đối với vật. Đương là ấn vật có chủ chất không lầm, nghĩa là nếu tâm có chấp thì chắc chắn có hoài là vật, có hoài là vật thì có tâm chủ thấy ngay vật. Nay đã không chấp nên không có thị ấn khả, chủ của đương vật, thể dụng liền bặt không không đều như nên nói rằng ai đương v.v...?

Đáp: Nhưng vô thị vô đương là vô đương thì vật chẳng thể không đúng, vô thị thì vật chẳng thể không phải vì vật đều là phải nên phải mà không phải, vì vật đều là đúng nên đúng mà không đúng, có đúng

có phải thì thuộc về hoặc thủ, tìm đúng tìm phải thì không bao giờ được chân phải chân đúng. Nay Bát-nhã soi chiếu do tình chấp không có hoặc thủ phải đúng, nên có thể chẳng có vật nào không được ấn khả. Ấn khả chẳng thể không phải, phải chẳng thể không đúng, đâu thể nói rằng một bề không phải, làm mất dụng tâm của mình ư? Một bề không đúng cũng làm mất chủ tâm của mình ư? Vật đều phải trở xuống nghĩa là ngay lúc phải đúng thì không có tướng phải đúng thiếu pháp đương hoài. Đó cũng là không biết tức là biết, biết tức là không biết, nghĩa chỉ một phần.

Nên kinh nói: Thấy hết các pháp mà không có chỗ thấy nghĩa dẫn ra văn nầy của kinh Phóng Quang, v.v... quyển mười của kinh ấy chép: Bồ-tát thực hành Bát-nhã Ba-la-mật biết hết tất cả ý của chúng sanh v.v... Quyển ba chép: Bát-nhã Ba-la-mật đối với các pháp không có chỗ chấp v.v...

Hỏi rằng: tâm Thánh đều có thể phải, thật vì không phải có thể phải, không thể không hạ tâm có thể rõ cảnh, tướng hạ cảnh của chẳng phải hoàn toàn là không, niệm phải cũng vắng lặng. Tuy không có phải để phải nhưng ngay nơi phải là ở chỗ không phải. Cảnh không tâm vắng lặng chẳng thể có phải có đúng, vì chẳng phải không đúng nên có thể trụ.

Do đó kinh chép: Vì chân đế không có tướng nên Bát-nhã vô tri, thật vì Bát-nhã không có tri hữu tướng nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì sao lại vất vả đối với chân đế? Do sự phân biệt trước đã bỏ niệm hữu tri nên nói là không có tri hữu tướng, lại chấp vô tướng là phải nên nói rằng: “Nếu lấy vô tướng làm vô tướng v.v...” vi là tướng chấp trước. Lụy là vất vả, cũng là tội. Ý nói rằng: Chân đế vô tướng Bát-nhã vô tri tâm cảnh đều không, trụ đối với không nầy như thế nào?

Đáp: Bậc Thánh không có vô tướng, tất cả bậc Thánh đều bỏ. Vì sao? Vì nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì vô tướng tức là tướng, vô tướng tuy là không nhưng nếu tâm có sở trụ tức là tướng, làm sao thành vô tướng. Trí Luận quyển hai mươi sáu chép: Nếu trong vô tướng chấp tướng chẳng phải là vô tướng, người học Bát-nhã trụ hữu vi có lửa đốt, trụ vô vi không có nước chìm lửa nước tuy khác nhau nhưng hoại diệt thân thể là chẳng khác. Nếu có không đều bỏ, Trung đạo không còn, ấy gọi là trụ vào vô sở trụ. Bỏ có mà không ví như trốn đỉnh núi mà nhảy xuống vực, đều không tránh khỏi tai họa, tránh có trụ không giống như một người lo lắng sự nguy hiểm trên đỉnh núi cao, quay mình đến khe vực mà không biết rơi xuống khe vực cũng có thể tổn hại thân thể. Nên

Trung Luận chép: Đại Thánh nói pháp không là lìa các kiến chấp, nếu còn chấp có không thì Chư Phật đã không giáo hóa, vì chấp có dễ bỏ, chấp không khó bỏ như lửa xuất hiện trong nước, bệnh do thuốc mà sanh. Do đó đến chỗ ở của người, có chẳng phải có, không chẳng phải không, tuy chẳng chấp có không nhưng cũng chẳng bỏ có không. Hai câu từ xứ hữu trở xuống nghĩa là thường ở chỗ có không rõ ràng không có sở trụ cũng không sanh chấp có không. Tuy từ không trở xuống hai câu dù thành trước sau chẳng bỏ chấp không, thật không có Bát-nhã trụ.

Sa hòa nhập trần lao chu toàn năm đường, lặng lẽ mà đến, khéo léo như vậy mà đến, thanh đạm vô vi mà chẳng có việc gì không làm, đây nói về bi và trí dẫn dắt nhau để nói lên vô trụ. Văn câu đầu giống họ Lão, phần ấy chép: "Hòa quang đồng trần". Nay mượn văn kia để nói quyền trí liên quan đến cõi hóa sanh. Chu toàn là chu biến cùng khắp võng là đến năm đường, ngay tĩnh mà động. Lại là vì trụ Niết-bàn, ngay nơi động mà tĩnh, nghĩa là không ngoài sanh tử thường trụ Niết-bàn, vì biết rõ Niết-bàn chẳng có hai bên, vắng lặng khéo léo, điềm đạm đều có nghĩa giống nhau. Ý nói rằng: Dùng bi dẫn dắt trí mà đến năm đường, hóa sanh cùng khắp, chẳng có việc gì nào không làm, nhưng ngay lúc phương tiện thì trí dẫn dắt bi, thấy cõi hóa sanh rỗng không, độ mà không có chỗ độ, nên nói: Khéo léo mà đến, thanh đạm vô vi. Ở đây như năng lực của một niệm bi trí dẫn dắt nhau trong tông, quyền tuệ cả hai đã nói đủ.

Hỏi rằng: tâm Thánh tuy vô tri nhưng cảm ứng lẽ đạo không sai. Do đó chỗ nào đáng ứng hiện thì liền ứng hiện, không đáng ứng hiện thì thôi. Câu hỏi quyền trí sanh diệt nầy đã lấp lý trước, vì trước đã phân tích xong, nói hai trí không trụ ở có và không nhưng lúc quyền trí ứng cơ thì đại tiểu chẳng khác, căn cơ thuần thục thì sẽ ứng hiện, chưa thuần thục thì cho khởi duyên được độ nên nói là tồn.

Như vậy thì tâm Thánh có lúc sanh, có lúc diệt sẽ được như thế.

Hỏi: Cho rằng lúc ứng sanh ra cái mới, cảm mất thì liền diệt, có phải như vậy không?

Đáp: Sanh diệt là tâm sanh diệt, Bậc Thánh vô tâm, sanh diệt sao khởi.

Hai cảm trước nói vọng, nghĩa là các tâm, tâm sở thật mượn duyên sanh, vì nhân duyên nên rơi vào sanh diệt. tâm Thánh thì trái lại, nghĩa là ba đời đã phá, bốn tướng đều mất, sát-na không khởi, làm sao sanh diệt?

Hỏi: Nếu như thế thì phải vô tâm ư? Phần dưới đã rõ v.v...

Nhưng không phải vô tâm, chỉ là tâm vô tâm. Lại chẳng phải không ứng, chỉlà ứng không ứng mà thôi. Kinh Hoa Nghiêm nói trí Phật rộng lớn, ánh sáng vàng nói như trí tồn tại riêng đâu cho rằng lặng lẽ như hư không vô tri vô chiếu ư?

Vô tâm tâm: Một là chẳng phải vọng có; hai là vắng lặng mà có thể soi chiếu. Hỏi: Tâm vô tâm, có ứng cơ hay không?

Đáp: Lại chẳng phải không ứng v.v... sau đó phải vô tư chỉ tùy cảm mà ứng hiện, vì hiện tướng không hiện nên nói như thế, như thế. Trước nói rằng: Công cao, bất nhân v.v... cũng có thể chính là vắng lặng, vì không ứng mà soi chiếu cho nên ứng, lấy ứng không ứng nay mà nói lên tâm của vô tâm ở trên, trên là thể đây là dụng. Do đó đạo ứng hội của Bậc Thánh, tin như chất của bốn thời, chính là lấy hư vô làm thể, ở đây không thể được mà sanh, không thể được mà diệt, đại quyền lợi vật là chỉ không cảm, cảm thì sẽ ứng, tín như bốn thời. Trực là chánh. Hư vô là lời mượn từ họ Lão, nghĩa là thể của Bát-nhã vắng lặng bặt tướng gọi là hư, dứt hẳn hoặc thủ gọi là vô, ở đây không kết thành. Đại sư Hiền Thủ nói: bốn tướng không sanh không diệt không thay đổi, nghĩa là lấy chí hư làm tánh thì cảm đến chẳng sanh, cảm mất chẳng diệt nên nói rằng không thể được v.v...

Hỏi: Vô Thánh trí, vô hoặc trí đều không sanh diệt vì sao khác nhau? Đây phân biệt chân vọng rõ ràng khác nhau mà nói đều không, đều không thì đồng với không sanh diệt thì khác gì với trí và hoặc?

Đáp: Vô Thánh trí là vô tri, vô hoặc trí là tri vô, cả hai vô tuy giống nhưng nghĩa vô thì khác. tâm Thánh vô tri vô hoặc vì chấp tướng tri kiến nên hoặc trí là tri vô, nghĩa là vọng biết duyên sanh, tánh nó vốn không nên tên nó tuy giống nhưng nghĩa thật có khác, cũng giống như chân tục đều thật nhưng nghĩa của thật vốn khác.

Vì sao? Tâm Thánh rỗng rang thanh tịnh, vô tri có thể nói vô tri hay không? Chẳng gọi là vô tri, hoặc trí hữu tri nên hữu trước có tự thể hay không có tự thể mà gọi là tri vô? Chẳng thể gọi là tri vô, nghĩa là tâm Thánh đã dứt kiến kế, tướng thức cũng diệt, không còn có tự thể vọng tri để khiến cho không, nhưng có thể nói vô tri là ngăn, chẳng thể nói vô tri là biểu. Nên ngài Vĩnh Gia nói: Vì tánh ấy rõ ràng nên không giống với cây đá, nghĩa là tuệ giác soi khắp pháp giới đâu thể nói rằng tri vô? Nên Hà Trạch nói: Biết một chữ thì biết các pháp môn mầu nhiệm. Hoa Nghiêm Thập Thủ hỏi cảnh giới trí của Phật. Thanh Lương giải thích rằng: Tri thì thể của tâm, trí thì là dụng của tâm, luận nầy trí

tri thể dụng đều bỏ, hoặc trí trái phần trước hãy nên suy nghĩ.

Vô tri chính là cái không của Bát-nhã, tri vô chính là cái không của chân đế. Nếu vọng tri đối với vọng cảnh thì vọng tri cũng là tâm. Nay dùng Bát-nhã soi chiếu, thì tánh không của vọng tri tức là cảnh chân đế. Như trước đã nói: Năm ấm thanh tịnh, hai tướng một tâm một cảnh đều rõ ràng, vì sao chỉ cho rằng không là giống còn không quán tâm cảnh đều khác.

Vì thế Bát-nhã và chân đế, nói dụng thì giống mà khác nói tịch thì khác mà giống, vì giống nên vô tâm ở kia, vì khác nên không mất công soi chiếu, giải thích câu đầu ở phân trước.

Do đó phân biệt giống là giống đối với khác, phân biệt khác là khác đối với giống. Đây là chẳng thể có một khác, chẳng thể được mà giống, trong đây có bốn câu nhưng văn kín đáo khô thấy, nay nêu ra đầy đủ giúp cho không còn nghi ngờ. Câu đầu dựa vào trước nêu lên cả hai tâm và cảnh, vì thể của pháp tịch dụng là sở y cho đồng khác, là pháp của tâm cảnh, là nghĩa tịch dụng. Đồng dị chỉ phân biệt tịch dụng. Nói tâm cảnh là ngay trí mà như cảnh, ngay như mà trí tâm, không hai mà hai, thể và dụng thường khác, hai mà chẳng hai, tâm cảnh nhất quán. Hoa Nghiêm Hồi Hướng chép: Chưa có như nào người trí năng chứng ở như, chưa có trí nào ngoài như làm sở chứng cho trí. Nay trong luận nói tịch tức là như, nói dụng tức là trí, chính vì như, trí đồng nguồn, thể dụng nhất trí nên đồng khác được tự tại. bốn câu đều hiện thể dụng, chẳng khác gọi là giống, chẳng phải một gọi là khác, đã biết nghĩa lớn, nói dụng trở xuống câu thứ nhất ngay nơi giống mà khác, nghĩa là ngay thể khởi dụng, dụng khác thể. Hạ nhiếp giải thích rằng: Vì khác nên chẳng mất công soi chiếu. Nói tịch trở xuống câu thứ hai, ngay nơi khác mà giống nghĩa là nhiếp dụng trở về thể, thể và dụng là một. Hạ nhiếp giải thích rằng: Vì giống nên vô tâm với kia đây, kia đây là tâm cảnh. Vì thế câu thứ ba đều kết hai câu trước thành câu thứ ba nầy. Do đó phân biệt giống là hợp cái giống ở câu trước. Cụ chép: Cho nên phân biệt khác mà giống là vì nó chỉ giống đối với khác nên nói là khác mà giống. Vì ngay nơi khác mà giống, nói dị là hợp khác câu đầu, có thể dựa vào trước mà nói cũng ngay giống mà khác. Lúc hai câu giống, đây là câu thứ tư chẳng phải câu dựa vào câu thứ ba ở trước mà thành, vì giống đối với khác nên chẳng giống, khác đối với giống nên chẳng phải khác, nên nói rằng không thể được ở khác mà giống, giống mà khác. Trong tịch dụng đều phân biệt chỉ nói về hai câu trước, hai câu sau từ hai câu trước mà có.

Vì sao? Vì bên trong có ánh sáng của đọc soi, bên ngoài có cái thật của muôn pháp, muôn pháp tuy thật nhưng chẳng soi chiếu thì không được, trong ngoài đối đãi nhau để thành công soi chiếu, đây là chỗ chẳng thể giống dụng của bậc Thánh. Giải thích câu thứ nhất trước lấy tâm làm bên trong, lấy cảnh làm bên ngoài. Độc giám là soi chiếu không hai, thật của muôn pháp là thật, nghĩa là chân thật là thật tướng của các pháp. Lại nữa không cũng gọi là thật vì là tánh không của duyên sanh. Trước đã nói: Thật tướng tánh không duyên hợp một nghĩa v.v... Trên đã trình bày tâm cảnh. Muôn pháp trở xuống nói về trí thể, lý rất sâu xa, Bát-nhã soi chiếu uẩn, v.v... đều không như vậy. Nội ngoại trở xuống nghĩa là cảnh như như cần Bát-nhã để chứng, cũng do công chứng cảnh thành Bát-nhã, đây thì phần dưới tạo thành câu khác.

Trong tuy soi chiếu nhưng vô tri, ngoài tuy thật mà vô tướng, trong ngoài vắng lặng đối đãi nhau đều không, đây là sự vắng lặng chẳng thể khác của bậc Thánh. Giải thích câu thứ hai ở trước. Nội ngoại trong đây đều không, như trí lẫn lộn, tịch cũng không lập, nếu tịch kia đồng thì bỏ dị ấy, dị đã bỏ rồi thì khác nhau biển quả chỉ chứng mới tương ưng, không thể nghĩ bàn, văn nghĩa rất dễ hiểu.

Vì thế kinh chép: Các pháp chẳng khác đâu thể nói rằng: Sẽ chân hạc nối chân le, san bằng núi đầy lấp vực sâu đó mới không khác ư? Thật do chẳng khác đối với khác, nên tuy khác mà chẳng khác, câu đầu là hợp kinh. Đại Phẩm Phẩm Biến Học của kinh chép: Các pháp không tướng chẳng phải một tướng, chẳng phải khác tướng. Nếu tu vô tướng là tu Bát-nhã v.v... Trong đây lược dẫn một câu, đâu nói rằng: Dưới dẫn sự hội giải thích ư? Le nhạn thuộc thứ chân ngắn, hạc thuộc thứ chân dài. Ý nói rằng: Các pháp khác nhau như le chân ngắn, hạc chân dài v.v... nhưng tánh đều không, vì không nên chẳng khác, không cần phải csẽ nối, lấp đầy rồi mới bình đẳng. Cũng mượn văn Trang Tử. Văn ấy chép: Chim le chân tuy ngắn nhưng buộc thì nó lo, cẳng hạc tuy dài nhưng chặt thì nó buồn, thật dùng hay không dùng các tướng là chẳng khác, chỉ vì tánh không bình đẳng nên không khác. Nên kinh chép rằng: Kỳ lạ thay, bạch Đức Thế tôn, đối với pháp không khác mà nói các pháp khác. Lại nói rằng: Bát-nhã và các pháp cũng chẳng phải một tướng cũng chẳng phải khác tướng. Phẩm Lục Dụ của kinh Đại Phẩm chép: Bạch Đức Thế tôn vì sao đối với pháp chẳng khác mà phân biệt nói khác tướng? Lại chép: Phẩm Chiếu Minh Biến Học của kinh Đại phẩm chép: Các pháp không tướng chẳng phải một tướng, chẳng phải khác tướng, hợp cũng không có chỗ hợp. Đoạn đầu không phân biệt tâm cảnh, ngay giống mà

khác. Đoạn sau tâm cảnh đối nhau, chẳng phải một chẳng phải khác, đều chứng minh văn trước. Tín nhận là vì Thánh giáo là định lượng nên cũng thấy pháp không nghi ngờ.

Hỏi: Luận chép: Nói dụng thì khác, nói tịch thì giống, nêu văn trước làm nhân khởi nghi, xin hỏi bên trong của Bát-nhã thì có dụng tịch khác hay không? Nghi tâm Thánh chỉ một vì sao có hai điều tịch và chiếu? Hai thì chẳng phải một, một thì chẳng phải hai nên thành ra trái nhau?

Đáp: Dụng tức là tịch, tịch tức là dụng, thể của dụng và tịch là một, đồng xuất hiện mà khác tên, lại không có tịch nào mà không có dụng mà chủ ở dụng. Hai câu sau cùng nói lên một, hai câu kế giải thích đều không khác, vì nhờ tức nhau cho nên không khác. Đồng xuất trở xuống mượn văn họ Lão cũng chẳng phải tịch dụng, lại có chung nguồn xuất hiện chỉ có điều là luận chủ khéo dùng văn kia, lại không thể theo văn mà lấy nghĩa. Hai câu sau cho rằng: Ngay nơi tịch dụng làm thể cho dụng, đâu có tịch riêng ngoài dụng mà đến làm chủ dụng ư? Chủ giống như thể. Cũng lại nói rằng: Không có dụng nào mà không có tịch, vì khách ở nơi tịch, dựa vào sự nặng nhẹ của thể dụng mà phân ra chủ khách. Vì thế trí càng tối chiếu càng sáng, thần càng tĩnh ứng càng động, đâu nói rằng: sáng tối, tĩnh động là khác ư? Ngoài tâm dụng rõ ràng không có cảnh tịch, ở đây chỉ thuộc về Bát-nhã, thành lập luận nầy. Nghĩa là hai trí đều là tịch mà chiếu, ngay lúc chiếu mà tịch đâu nói rằng sẽ trở về một? Trước nói tịch dụng chẳng phải hai trả lời thành một thể. Ở đây nói quyền thật nhất tâm, tịch chiếu lẫn nhau, thật tướng Bát-nhã gồm cả tâm lẫn cảnh, dung chứa chân vọng bao gồm muôn pháp Hai thừa, chưa có một pháp nào chẳng phải thật tướng. Nên Thành Cụ chép: Không làm mà làm xong. Bảo Tích chép: Vô tâm vô thức chẳng thể không giác biết. Thành Cụ là chánh văn của kinh. Đây là nói cùng thần tận trí, cực ngoài vật, văn đã nói tâm Thánh rất dễ biết, kết chung văn trên, nghĩa là tận cùng lý sâu xa của hai trí, bàn suông về tận ngoài vật. Minh Văn là trước đã dẫn Thánh giáo, dựa vào giáo mà có lý, đạo Bát-nhã có thể ngộ biết, nhưng chín phen hỏi ở trên, trả lời đều phân biệt tông trước. Nhưng phen đầu lựa chọn không khoe không nương của Nho Lão kia, xa chẳng phải Bát-nhã, khoảng giữa bảy lần hoặc quyền thật đều rõ, hoặc hai trí khác nhau, hoặc cảnh trí hợp nói, hoặc phân biệt đồng khác, cho đến thứ chín tịch dụng đồng nguồn trở về chỗ cùng cực của Bát-nhã.

Lưu Công Trí hỏi về trí chí, thuyết văn nói rằng Tống Nghệ, chư

thuyết công tên Trình, tự Trọng Tư, người ở Bành Thành là con cháu của Hán Sở Nguyên Vương, bên ngoài khéo an trăm nhà, bên trong nghiên cứu lý Phật, cùng các nhà Nho là Lôi Thứ Tông, Tông Bính Chu Tục v.v... đều nổi tiếng đương thời, thờ Viễn Công ở Lô Phụ gọi là Thập bát Hiền, cùng kết liên xã. Bấy giờ Pháp sư Sinh chùa Long Quang vào nước thì học với Thập Công, vì không nghịch với luận chủ, Sanh Công trở về Nam, bèn đem luận trước ra dạy chúng ở xã Lô Sơn. Di Dân biết được khen rằng: Bất ý mới lên ngôi lại có bình thúc, vì để khởi hỏi, thật nói rằng khởi ở chỗ tôi. Hòa thượng Dao nói: Tuy hành vi ở Di Dân nhưng thâm ý sâu của Viễn Công. Di Dân kính lễ khoảnh xan huy văn hữu hoài, dao định tuế mạt hàn nghiêm thể trung, vì sao âm ký ưng cách thêm dụng đầy đủ. Đệ tử bệnh trầm kha, người ở quê thường bị bệnh, nhờ Đạo nhân Tuệ Minh đi phương Bắc, xét rõ lòng tôi. Di là dật, nghĩa là giả dật tán dân, ngang với di dật của Ngu Trọng, cũng là tự hiệu. Công cũng có làm Sài Tang bệnh, đúng lúc Hoàng Huyền soán nghịch, bèn than rằng: Nhà Tấn không có tảng đá vững chắc, dân chúng có nguy như trứng xếp chồng, vì bỏ Lô Sơn, lệnh vua không đoái hoài, Thái úy Lưu Dụ thấy dã chí của mình vụt xa bèn phong cho người cao thượng làm tướng v.v... Hòa Nam là kính lễ ở Thiên Trúc. Khoảnh xan trở xuống Danh Đạt gọi là văn, nghĩa là gần vị ngon lúc xa thì có lòng mến mộ, đứng lâu nhìn xa, theo bổn truyện thì trữ là chữ ngưỡng. Uẩn là chứa nhóm không thông. Bấy giờ vì hai nước ở Nam và Bắc nên tin tức khó thông, lại thêm sự lấp bít. Trầm kha nghĩa là bệnh thân chìm nổi trong núi rừng, đầm lầy, lại từng bị bệnh khốn khổ.

Người xưa không vì sơ mà dẫn đến lạnh nhạt, hiểu ra sự quan hệ thì thân. Vì thế tuy là sông núi cách xa không gặp nhau khi ấy, cho đến Xí Hoài Phong vị cảnh tâm tượng tích, trữ duyệt chi cần lại càng sâu xa. Tuy xa xôi nhưng không vì ngắn ráng trời mà mãi mãi than thở. Lúc thuận thì yêu kính, mong nhờ hành lý nhiều lần có nhận tin tức. Dẫn xưa đo lường diệu khế nhất quán ngày nay, đâu vì đất khác mà ngăn cách ư? Biết giống thì thân, vì thế xí hoài nghĩa là Lưu công kính mến mà nhớ nghĩ. Phong vị nghĩa là phong cách đạo vị của Triệu Công. Tượng tích là dấu vết ảnh tượng của phong vị trên. Cảnh tâm nghĩa là gương soi ở nhân nầy của Lưu Công, đứng lâu mà vui vẻ kính mến, thường chăm chỉ không quên, vô nhân là không do một lần thấy, chỉ nhìn ráng mây xa xa mà than thở. Hành lý là du nhận. Văn là tin tức, lúc gặp người đi khiến cho ta thường nhận được tin tức của thầy.

Cúi mong đại chúng ấy an hòa, Pháp sư nước ngoài thường nhận

nạp. Pháp sư nước ngoài là là Thập. Bậc thượng nhân dùng khí ngộ phát mà gặp sư Uyên Đối nầy, vì muốn mở ra công nghiên cứu đủ để tường tận tư duy hơn một nửa, nên thường suy nghĩ trái với sự rộng xa, giận thẹn rất sâu?

Ngộ phát nghĩa là gặp Thập Công thì mình ngộ khai phát. Uyên Đối là chỉ cho Thập Công. Khai cứu nghĩa là thông hiểu nghiên cứu cùng tận đạo lý Bát-nhã. Tưởng lúc tận liễu hơn phân nữa, ý nói rằng: Đã tường tận hơn nửa lời nói để trói buộc lời, nghĩa là liễu ngộ chỗ cùng cực của tâm Thánh. Nên từ mỗi trở xuống, Lưu Công thường nghĩ Nam Bắc trái nhau sơ khuếch, không thân một lần rất đỗi giận thẹn.

Tăng núi nầy thường nói giới, càng thêm cố gắng, ngoài thiền ẩn ra thì chỉ nghiên cứu, giảng dạy dáng kính cẩn ôn hòa dễ mến. Một là cùng chỗ ở, hai là rất siêng năng tu giới, ba là thiền định ẩn dấu, bốn là ngoài thiền ra còn dạy học, năm là kính nhau hòa nhau lược nêu bốn hạnh, sáu hòa đầy đủ. Đệ tử vốn đã sẵn lòng nhưng nhìn thấy quỹ phạm cao thượng nầy thành tâm khắc bản rõ như trời trăng nghĩa là nếu xưa đã có niệm bỏ đời lại gặp phép tắc thượng diệu của pháp xả, thành tâm cảm kích gởi gắm, rõ ràng không lừa dối, chỉ trời trăng có thể ghi nhớ, rất là đầy đủ. Cũng bắt chước lời minh thệ của các quan thời Xuân Thu. Nguyên Công đời Trung Ngô nói rằng: Thành tâm khắc bản rõ như mặt trời mặt trăng, Dao vốn đến tác chí, rất thông suốt.

Pháp sư Viễn thường thực hành thích hợp, tư nghiệp thông thạo đến đêm tối trống vắng, tự chẳng phải đạo dụng ngầm trôi chảy, lý là thần nhóm họp, ai có thể lấy đuổi quá thuận, trạm khí sự chăm chỉ nầy, cho nên dựa vào sự an ủi đã lâu, kính tạ càng dứt.

Lý nghi nghĩa là hành vi đạo hầu thích hợp nhau. Tư nghiệp nghĩa là tư hạnh nghiệp khỏe mạnh. Dị Sơ Quải nói rằng: Trọn ngày rảnh không. Vì thế lập đức không mệt mỏi, ngày đêm siêng năng, tôi gần gũi bẩm thọ, Thượng sư Quán đảnh trước tư kết uyển, nguyện mau nói pháp hành đạo tinh kiện mạnh mẽ vắng lặng, học rộng đức cao, ở đời có một người chú, tự chẳng phải chánh thán, nghĩa là Viễn Công như chỗ rỗng không nầy, vì thần trí chứng lý tức đạo dụng thầm trôi chảy nên có thể như thế. Quá thuận là Khổng Tử tự cho rằng: Sáu mươi tuổi là Thuận, nay cho rằng Viễn Công là người trên sáu mươi tuổi cho nên lưu lại tự gọi là Thúc. Ý nói rằng: Viễn Công đức cao rộng cho nên gửi thân an ủi tâm cũng sâu, ân lớn khó đáp, đưa đến sự kính đức báo đáp, đường ấy rất bặt vời.

Cuối mùa hạ năm ngoái, mới được Sanh Thượng nhân dạy luận Vô

tri, mới vận dụng sâu xa trong chỉ thú cao đẹp, dẫn đến hợp với Thanh văn, tốt đẹp mà có chỗ quay về mang ý vị ân cần không thể buông tay, thật có thể nói là tấm lòng trong biển sâu Phương Đẳng mà ngộ nhập bến sâu xa, nghĩa là luận chủ tắm gội tâm trí trong biển Phương Đẳng. Bặt Minh là rất sâu. Tứ là như tứ của thị tứ (cửa hiệu) nghĩa là ngộ suốt tánh sâu xa.

Nếu làm cho bộ luận nầy được thông suốt thì các dòng Bát-nhã sẽ không nói mà vẫn biết, không đáng vui mừng hay sao, chẳng lẽ không vui mừng hay sao? Lý không rộng lược, học quý ở chỗ mấu chốt, nắm được mấu chốt rồi thì các dòng sẽ biết khắp, chẳng lẽ không vui mừng ư? Vui càng vui thêm nên nói chúng lưu là chỉ cho tám bộ Bát-nhã.

Nhưng hễ lý sâu xa thì lời hiểm hóc, xướng riêng thì phải thưa thớt. Nếu bên ngoài không dứt bặt lời nói thì sẽ do còn tượng mà bị trái ngược. Ý nói rằng: Dùng duyên cầu trí xoay vần cùng tận, rất là khéo léo, không hề xen hở. Câu đầu đều khen lý hay nghĩa sở thuyên Bát-nhã rất mầu nhiệm khiến cho luận từ năng thuyên nghiêm khắc. Câu kế khen luận chủ, đề xướng như Tuyết Khúc đề nêu riêng giúp cho hòa hợp cũng rõ ràng. Nếu chẳng phải dưới phản suy thì chỉ cần quên lời là biết. Chỉ tồn tại tượng là trái chỉ thú, ý nói rằng: Dưới nêu luận để làm khó. Xoay vần giống như triển chuyển. Gián nhiên là giống luận ngữ Vũ Ngô vô gián nhiên, họ giải thích rằng gián là kẻ hở, vì lý hoàn toàn ẩn mật nên không có kẻ hở để xen vào.

Ám nghĩa là khó hiểu liền như có một, hai điều nghi khác, nay liền đề vào. Như biệt tưởng từ vẻ mặt nhàn rỗi lại có thể thô thiển lược giải thích, từ dung cử động. Như biệt là hỏi ở ngoài sách, nay hợp lại.

Tựa của bài luận chép: Thể của Bát-nhã chẳng có chẳng không, rỗng rang không mất soi chiếu, soi chiếu không mất rỗng rang. Nên nói Biết bất động v.v... mà lập ra các pháp. Chương dưới chép rằng: Khác với người là thần minh nên không thể dùng sự tướng để tìm cầu. Lại chép: Dụng tức là tịch, tịch tức dụng, thần càng tĩnh, ứng càng động. Tự là chỉ cho sự hỏi đáp luận văn trước. Hai đoạn dưới của chương dưới nêu lên phần thứ nhất và thứ chín trong hỏi đáp, tâm Thánh rỗng lặng, lý cùng cực giống với không, không nhanh mà nhanh, không chậm mà chậm. Văn nhanh chậm mượn của Trang Tử. Ông ấy nói rằng: Chậm thì ngọt mà không bền chắc, nhanh thì đắng mà không vào. Cho nên tri không bỏ tịch, tịch không bỏ tri không hẳn là vắng lặng, chưa hẳn là không tri. Nên chuyển vật thành công, đạo hóa đời tuy đối với hữu danh nhưng xa thì giống với vô danh.

Bốn câu đầu nói chung về tịch dụng nhất trí của văn trước, nên dưới đó dựa vào trước nói hai câu thần càng tĩnh v.v... nghĩa là quyền trí có công chuyển vật hóa đời. Lúc ấy tuy đối với hữu danh vì tánh không của thế gian là hữu danh tức thật trí hợp với lý vô danh, nhưng hai trí chẳng khác. Văn hữu danh vô danh xuất sứ từ Lão Tử ông ấy nói rằng: Vô danh là cái đầu tiên của trời đất, hữu danh là mẹ của muôn vật.

Sự huyền thật của lý nầy, thường là chỗ mê muội, nghĩa là lý rất sâu xa ta thật còn mê muội chưa ngộ nhập, trên cho phép dưới được hỏi.

Nhưng nay bàn bạc về chỗ nghi, đối với ý nghĩa của cao luận, muốn tìm cầu sự khác nhau của tâm Thánh Di Dân muốn nạn thác ở hữu tình nên nói nhưng nay v.v... nghi ý nghĩa tịch dụng chẳng phải hai để tìm hai điều quyền thật khác nhau.

Để nói rằng cùng chân đế tận tục đế diệu tận minh phù hợp ư? Nghĩa là đem tâm thể hội tự nhiên, hư có lẽ độc cảm ư? Ngoài ra bổn hư là chữ linh, dao là chữ hư. Nay từ đó, ý hỏi rằng: Luận nói tịch dụng gần nhau là một, nghĩa là dụng của Bát-nhã chứng cùng cực sự rỗng rang của chân đế, dứt hết số của tục đế. Diệu tận minh phù là một ư? Câu hỏinầy thật trí minh chân là một. Là đem tâm tự nhiên, nghĩa là dụng của Bát-nhã không đối với cùng hư cực số, đương thể rỗng rang. Vô tướng độc tồn là một? Câu hỏi nầy nghi không có quyền trí. Nói độc là không ứng với căn cơ chúng sanh, nên hai chữ ư, lời nghi mà biết được, ở dưới đều có liên quan.

Nếu như cùng hư cực số diệu tận minh phù, thì gọi là tịch chiếu. Nên là thể của định tuệ. Nếu tâm thể tự nhiên rỗng rang độc cảm thì ứng của quần số vững chắc, đã hầu như chấm dứt. Nếu thật trí minh phù là một vì sao trước nói có hai cái tịch chiếu. Tịch là định, chiếu là tuệ, nên dựa vào đây mà tìm tâm, tâm ứng cả hai đều khác. Lại nữa, nếu trí thể rỗng rang độc tồn là một thì ứng cơ không hội ở quần số, đã độc tồn không ứng thì vì sao trước nói rằng ứng càng động. Nếu nói rằng ứng động tự hợp ngoài thật có một quyền trí riêng thì lúc dùng gốc vắng lặng của minh càng không thể ứng. Nên nếu thế thì hai tâm dường như khác nhau. Lời cơ tức v.v... là mượn văn của Chu Dịch. Ông ấy nói: Trời đất có lẽ đương nhiên chấm dứt.

Phàm tâm số đã mầu nhiệm mà cô vận soi, thần thuần hóa bên ngoài mà tuệ sáng riêng còn. Văn gồm bốn câu cũng thừa nhận câu hỏi về vô tri ở phần trước. Hai câu đầu vặn hỏi thật, ý nói rằng: Tâm và sự đã mầu nhiệm vắng lặng, có thể nói là vô tri, không phải nói là cô vận

chiếu soi, còn chiếu soi thì là hữu tri. Hai câu sau vặn hỏi về quyền, ý nói rằng: Thần đã thuần tĩnh ở ngoài vật, nên không đối cơ chỉ tuệ sáng tồn tại riêng có thể nói là vô tri. Nếu nói là ứng hội thì chẳng lẽ không biết? Văn nầy rất sâu kín, lời đáp rõ ràng dưới đây mới hiểu trọn vẹn được.

Phải có chứng sâu, mới có thể thử mở một cuộc tranh luận. Chứng sâu có hai nghĩa. Một là chứng giải của luận chủ, hai là chứng cứ của thâm kinh.

Nghi thì nên dùng tri an ủi sẽ ứng cơ thấy biến động, chẳng thể cho là: không có. Mà tông chỉ của luận chép: Tri vốn không có hoặc thủ mà chưa giải thích rõ lý vì sao không chấp thủ. Câu vặn hỏi nầy quyền trí có chấp lấy, ý nói rằng thật trí mầu nhiệm thầm khế hợp không chấp thủ có thể như thế; quyền an ủi vật cơ ứng đại ứng tiểu, quán sát sự biến động của vật, tri nầy chắc chắn là có, dựa vào quyết định trên mà trong tông chỉ của luận đưa luận ra để vặn hỏi, lý hợp là có chấp, trái lại luận cho là không, chưa rõ lý không chấp. Nghĩa là trước phải định tâm Thánh, cho nên đạo phải biết là chỉ soi chiếu vô tướng hay đều phải thấy sự biến động của nó. Nếu thấy sự biến động của nó thì khác với vô tướng. Nếu chỉ chiếu soi vô tướng thì chẳng biết có thể an ủi trước hay dựa vào cảnh hai đế mà khải định tâm Thánh. Nếu nói tâm là một thì nếu khi quyền trí ứng động quán vật là chỉ chiếu vật rỗng không vô tướng hay sao? Hoặc là soi tục động hữu tướng? Hoặc thấy phía dưới nêu ra điều sai, hoặc quán tướng phủ hội, chắc chắn mất vô tướng, hoặc chỉ thấy vô tướng lại mất phủ hội, tâm Thánh chỉ chắc chắn phải được một mất một. Hoặc khiến cho hai đế đều được thì lý hợp quyền thật cả hai đều khác. Đã không có hội để phủ, mà có công phủ hội, ý nói người chưa ngộ lại đi dạy người. Câu đầu nhờ câu trước sau mà biết sai, nếu nói không biết tâm Thánh là một lại trái luận như trước đã nói công đức vì sao. Cao vời chẳng thể không đúng v.v... Hai câu sau trái thì xin thông qua.

Luận chép: “Không đúng thì vật chẳng thể không đúng, không phải thì vật chẳng thể không phải, vì vật đều phải nên phải mà không phải, vật đều đúng nên đúng mà không đúng.

Nói về chánh luận trước để phát khởi mối nghi, phần sau là phần vặn hỏi chính.

Không đúng mà vật đều đúng, chính là chỗ đúng nhất, không phải mà vật đều phải chính là chỗ thật phải. Đã nói không thể không đúng nên rất đúng rất phải.

Há có thật phải mà chẳng phải, thật đúng mà không đúng, mà nói đúng mà không đúng, phải mà không phải ư? Nghĩa phải và đúng đã nói như trước, nhưng Lưu Công nêu văn trước đã phải là đúng rồi vì sao phần sau lại nói đúng mà không đúng v.v... chẳng biết lại làm trái văn tích đúng như mâu thuẫn nghĩa phù hợp gắn bó, dựa vào danh mà định lý?

Nếu nói rằng chí đúng chẳng thường đúng, thật phải chẳng thường phải, đây vì lời mê, ngộ vốn khác nhau, vì cố chấp luận chỉ nên không hiểu. Khủng Cứu nói: Ta nói không đúng chẳng phải không phải là phiếm thường phải đúng, nên nói rằng đúng mà không đúng v.v... Lưu Công lại nói: Nếu cho rằng đúng đây chính là ngộ thì cho là chí đúng thật phải, mê thì cho là thường đúng thường phải, vốn tự khác nhau như thế, sao được nói rằng đúng mà không đúng v.v...? Dựa vào đây mà nói không là sai. Cố chấp vào luận chỉ đưa đến trái với ý luận, e rằng sẽ làm dính mắc phải và đúng cho nên trái, Lưu Công lại chấp là chỉ đúng thật phải, tâm có chỗ trụ, chẳng phải Bát-nhã. Thấy phần dươi trả lời xin lập lại ví dụ để dứt bỏ mối nghi, nghi ngờ không từ chỗ thấy mà hiểu ra ở mối nghi ngờ, không thể tránh khỏi.

Bàn luận suốt ngày thì cùng Pháp sư Viễn biết rõ điều ấy, Pháp sư cũng đắc ý chấp nhận, chỉ nêu vị tương tự đều có nguồn gốc, hoặc sẽ không chắc là lý đồng hết. Hảo tướng lãnh là rất hứa khả. Bổn truyện chép: Viễn Công khen là không hề có. Đắc ý là được ý của tác giả. Tiêu vị trở xuống là nêu chỉ cho Bát-nhã, tông vị sư truyền thừa đều có nguồn gốc, lý ấy không hẳn là giống nhau hết, đủ trong một tâm có hằng sa nghĩa tướng, chuyên môn thọ nghiệp chẳng đều nhau.

Hòa-thượng Dao nói rằng: Tông pháp tánh của Viễn Công thật tướng của Thập chỉ là nhãn và mục khác nhau mà thôi.

Khoảnh Kiêm đã truyền đạt các cõi, nhiều lần nói lên điều ấy, nhưng tiếc là mình không được sanh cùng thời với vị nầy, không chỉ cùng Viễn Công biết rõ mà còn chỉ ra những vị có tâm với đạo, cũng thường có hòa hợp mà cho phép. Bậc danh sĩ cao nhân ở Lô Sơn như Tuệ Trì, Tuệ Vĩnh v.v... không ít mà hòa hợp thì cố chấp không nương vào đây. Tiết là âm tiết của nhạc như ngày nay đánh bảng để tiết nhạc. Thư đáp của luận chủ, thư lập lại thư trước, đáp giải thích câu hỏi trước. Không quay về xưa kia đứng nghĩ phải nhọc nhằn. Đạo Nhân Tuệ Minh đến được vào tháng mười hai năm ngoái, hỏi phi tâm nhiều lần vui mừng, nếu tạm thời đáp Lương Phong mất hết tiết tháo Khoảng thường như thế nào? Bần đạo vất vả thường không ở chỗ tốt, Tín Nam trở về

không hiểu rõ. Xưa không gặp nhau nhưng mong nhớ cần lao, Tuệ Minh trao sách cho Di Dân, tạm đối là nhờ sách mà thấy được ý tạm như đối diện. Bần đạo: Sa-môn thời xưa xưng hô khiêm nhường như thế, có bệnh tật hoặc lao tâm mà được nên nói như thế. Thư thức gồm có hai bức, ba bức, ở đây lược bớt nên nói hai bức, vì lược bớt giúp cho biết trước tình hình.

Ngày 15 tháng 08 Thích Tăng Triệu viết sớ trả lời rằng: Phục tượng tuy khác nhưng diệu kỳ không hai, núi sông tuy xa nhưng lý hợp thì gần, cho nên nhìn về con đường dẫn đến suy tưởng rỗng không mà có chỗ gởi gấm. Hai câu đầu là thuyết cũ bao gồm phần trước, nay nói rõ ý nghĩa cũng thông suốt rộng khắp, đầu đề lời tựa sớ đáp, tức là trả lời chung câu hỏi trước. Hai câu kế là hình tướng, y phục của Nho và Thích đều khác nhau nhưng trở về sự mầu nhiệm thì không hai, cũng như khác đường mà cùng trở về một chỗ. Hai câu tiếp theo nói rằng: Nam Bắc tuy xa nhưng lý mầu nhiệm chỉ có một khế hợp thì gần. Hai câu sau lý đã khế hợp thì gần, nhìn về con đường phía Nam mà khởi lên suy nghĩ.

Ông đã khéo ẩn chí tiêu biểu cho cái đẹp vượt lên trên thế tục một mình thản nhiên ngoài sự vật, khen đầy đủ tâm trí, mỗi một lời nhóm họp đâu từng không bảo cho biết rõ nhã vịnh ở Lâm Hạ cao hướng đến xa nhưng trong sạch tỏa ra chưa hy vọng tự giữ gìn, mỗi thứ đều nhờ hành lý thường có thừa vấn. Bốn câu đầu chỉ nói về sách trước chép, đã dừng thì sẵn có tâm v.v... khéo ẩn thì câu nói lãng của Chu Dịch vương vào chín ngũ, mỗi một lời tập là Triệu Công và người phương Nam đến một lời nói nhóm họp, đâu từng trở xuống đọc đến nhã vịnh là dứt câu. Lâm Hạ là chỉ cho Lâm Hạ ở Lô Sơn. Nhã vịnh tức là xã chúng ở Lô Sơn làm bài ca tụng, như vịnh Tam-muội niệm Phật, v.v... ý nói luận chủ hễ gặp người phương Nam đến tuy nói một lời nhóm họp như thế nhưng người kia không hề không tụng nhã tác ca vịnh của các vị ở Lô Sơn, dùng tướng để nói lên. Nhờ nghe nhã vịnh, thấy các vị từ cao hướng đến xa nhưng lâu dài.

Như ở dưới chép: Ông là Pháp sư phải thường có văn tập nguyên nhân đến thiếu gì? Nói chung văn chương hai triều đại nhà Tấn, câu đọc ra phần nhiều khó hiểu, thanh tán trở xuống rất dễ hiểu.

Mong sơn tăng kia không lo đạo tục cùng tốt đẹp, danh tiếng liên xã truyền bá tăng tục đều có, nhờ thắng thường của Pháp sư Viễn, lấy làm vui vẻ an lòng, tuy chưa được rõ ràng hết nhưng kính phục từ đáy lòng về phép tắc nghiêm ngặt, siêng năng đứng lâu là lâu ngày. Công

vì tuổi quá thuận, càng nghiêm khắc nuôi dạy đệ tử thật tốt, xa gần đều kính mến, bài vịnh sao hay như thế. Mỗi mỗi cũng đều học theo sự che chở cả một góc trời, không thể nào tả hết sự tôn kính, đưa đến cảm khái rất thân thiết. Thanh thừa trở xuống chưa thể bẩm thọ thanh quy mẫu mực của Viễn Công, nhưng đối với giềng mối phép tắc cao đẹp thì đã kính phục tận đáy lòng, cho nên khi kính mến cũng rất lâu. Từ công trở xuống chỉ nói về sách trước. Bào nhất là giữ đạo, không chỉ kính mến mà còn ca vịnh nữa. Mỗi cũng hạ tự trình bày một góc, nghĩa là do hai triều đại ở Đông Nam. Luận chủ thường nhớ đến những bậc có đức giáo hóa ở Lô Sơn, như che trùm cả chân trời, nhưng núi sông cách trở, chỉ kính mến chứ không thể nào đến được, thật cảm khái vô cùng. Vua đối với thanh quy suốt ngày vui vẻ khen ngợi có sự giác ngộ, chỉ muốn tả hết lòng cung kính tiếc là mình không thể nào. Vua chỉ đối với thanh quy, suốt ngày khen giác ngộ. Khoái là nhiều. Tức là đại chúng nầy, bình thường Thập Pháp sư, Như Nghi nghĩa học Thảo Đường, năm trăm chúng Tuấn Ngạn tổng cộng có ba ngàn.

Vua Tần nói tánh tự nhiên thiên cơ vượt hơn thế tục công việc hoằng đạo của Tam bảo quanh thành, do đó hơn các kinh điển khác nên tăng phương từ xa tìm đến, tin tức ở Linh Thứu nhóm họp ở đất nầy. Nghĩa là vua Tần có lòng mến pháp, xuất hiện từ căn tánh tự nhiên, nghĩa là tánh thông minh sáng suốt, cao hơn bậc vua chúa thế tục. Nhìn chung, Triệu Hưng tuy xếp vào hạng Ngũ Hồ nhưng thật ra cũng là bậc vua anh tuấn. Thành hào trở xuống: là hộ trì chánh pháp như thành như hào. Do đó trở xuống nghĩa là đức đã như thế thì thiện sẽ tương ưng. Dị điển thắng Tăng Thương nghĩa là không quản đường sá xa xôi tìm đến. Lược như dưới đây chỉ bày việc cao siêu của pháp môn không ngoài thời nầy giống như dời tin tức núi thú nhóm họp ở cõi nầy. Tập Thư Thập Truyện chép: La-thập vào nước, người được giáo hóa rất đông.

Lãnh Công Viễn nói đây là bến cầu của ngàn năm. Ở Tây Vực lại được hơn hai trăm bộ kinh Phương Đẳng bèn thỉnh một vị Thiền sư Đại thừa, một vị Tam Tạng Pháp sư hai vị Pháp sư Tỳ-bà-sa. Pháp sư Thập ở chùa Đại Thạch dịch ra các kinh mới, tạng pháp sâu xa, mỗi ngày có tiếng tăm khác thường. Thiền sư ở chùa Ngỏa Quan dạy tu tập thiền đạo, môn đồ có đến mấy trăm, sớm tối không lười mỏi, hòa kính đưa đến an vui. Tam Tạng Pháp sư ở chùa ấy dịch ra bộ luật tạng, gốc ngọn tinh tường như thấy ở phần chế tác ban đầu. Pháp sư Tỳ-bà-sa ở chùa Thạch Dương soạn bộ Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm. Bổn Hồ tuy chưa kịp

dịch ra nhưng trong khi hỏi, việc phát ngôn có điều mới lạ. Lĩnh Công là Chi Pháp Lĩnh. Y cứ vào truyện của Viễn Công thì giống như đệ tử của Viễn Công, cũng do Viễn Công sai đi Tây Vực. Bổn tiếng Phạm kinh Hoa Nghiêm v.v... đều do sư nầy tìm được, tiếc là không có chánh truyền. Hoa Nghiêm Đại Sao lược kể lý do. Thỉnh Thiền sư Đại thừa tức là Phật-đà Bà-đa-la, Hán dịch là Giác Hiền. Y cứ vào bổn truyện Trí Nghiêm sở thỉnh thì do Giác Hiền học thiền với Phật Đại Tiên ở nước Kế-tân, Nghiêm cũng học ở đây nên cố thỉnh Hiền đến để truyện việc ấy. Vào niên hiệu Hoằng Thỉ đến nước Tần dạy thiền đạo tại chùa Ngõa Quan. Ở Giang Nam có Tuệ Nghiêm, Tuệ Quán, ở Quan Trung có Huyền Cao v.v... đều học theo sư, luận chủ cũng là một trong số đó. Một vị Tam Tạng tức là Phất-nhã-đa-la. Bổn truyện chép: Người nước Kế-tân làu thông ba tạng, Diêu Hưng dùng lễ đối đãi như bậc thượng khách và thỉnh dịch luật Thập Tụng, công việc đạt đến phân nửa thì mất, Đàm-ma Lưu-chi tiếp tục dịch mới xong. Hai vị Pháp sư Tỳ-bà-sa là Đàm-ma Da-xá và Đàm-ma Quật-đa đều chép Lương Truyện không phiền dẫn ra. Xuất Tân về sau hoặc tự mang cho Phạm văn, hoặc chi công thu được. Bổn mạt v.v... Bổn là bốn giới trọng, mạt là thiên khác, bản dịch mới có nghĩa rõ ràng như thấy Đức Như lai đầu tiên chế giới, xem văn khác rất dễ hiểu. Bần đạo một đời thẹn tham gia vào vận may nầy, gặp được thời kỳ giáo hóa hưng thạnh, tự tiếc là không thấy được Đức Thích-ca và Thánh chúng hội ở Kỳ Hoàn, còn tiếc nào hơn mà than thở không được cùng các bậc quân tử kiết tập pháp nầy. Luận chủ tự vui mừng. Minh thời khó gặp mà được gặp, bạn tốt khó tương phùng mà được tương phùng, Phương Đẳng sâu xa quy luật thấy khắp nơi, gặp gỡ cảm thấy rất vui mừng, chỉ tiếc là thân không tham gia ở vườn Kỳ-hoàn, mắt không trực tiếp nhìn thấy dung nhan bậc Thánh, đồng xếp vào hạng người cùng nghe được viên âm, nhưng từ khái về sau, trước là than mình không được đích thân được truyền thừa ở Viễn Công, phần nầy lại than thở Di Dân cũng không được dự vào hội quý báu kia. Nhưng xem hai quyển sách dường như đều giành lấy việc tốt đẹp ở một phương và cũng do hai bộ sách nầy nêu bày sự thật ấy. Chuyện cũ rực rỡ trong truyện ký, để lại tiếng thơm cho đời sau, thưa thớt biết bao?

Thượng Nhân Khoảnh cùng sống ở đây mấy năm, đến nỗi khí nói năng thường khen ngợi. Giữa đường lại trở về Nam. Vua được gặp mặt, chưa đến gần liền hỏi: Buồn chán nói điều gì? Oai Đạo Nhân được bài vịnh Tam-muội niệm Phật của vua, đồng thời được vịnh Tam-muội và lời tựa của Pháp sư Viễn. Bặt tác nầy Hưng Ký đã có lối nói mềm mỏng,

làm cho các bậc văn sĩ đều khen hay cũng có thể nói là được dạo chơi ở cửa Thánh, gõ xướng ở cửa mầu nhiệm. Vua và Pháp sư phải thường có văn tập, người do đó kéo đến rất đông. Sanh công vào nước nương Thập Công mấy năm, ở chung với luận chủ, cũng thường khen Di Dân, vì không được làm bạn suốt đời nên nói rằng giữa đường trở về Nam. Từ ông được trở xuống cho rằng Sanh Công đi về Nam cũng trở về Lô Sơn nên lại gặp nhau nữa. Gần cũng chưa nhận thêm câu hỏi trong sách. Võng Khái nghĩa là mến mộ đã rất nhiều miệng không dễ nói ra. Truyền thuyết thông tình thì sanh Dung là thượng thủ, tinh nan thì coi Triệu là bậc nhất, vì chen vai sát cánh tám tuần liền nagng mười triết, đồng khí tương cầu, đồng thanh tương ứng, hai người không trái nghịch ngàn xưa bàn luận với nhau. Oai đạo về sau v.v... liên xã tu hành Tây phương nên các bậc hiền soạn vịnh niệm Phật, chủ liên xã cũng soạn vịnh, lại còn viết lời tựa. Oai công đến phương Nam gần đến trong nước. Tác nầy là chỉ cho bài vịnh và lời tựa, hưng dựa vào hưng nghĩa là gởi gắm, gởi vẫn còn lý. Nghĩa là ký thanh hưng đã cao mà cũng khiến cho lời lẽ khiêm tốn trong sáng, uyển là hay. Có thể văn ở dưới cho rằng: Người Quan Trung đều khen văn của Thập Công rất hay, cũng có thể nói rằng: Luận chủ khen ngợi, nghĩa là sáng tác bài vịnh các bậc hiền tài giỏi đến môn đình của Đức Như lai, gõ haip ca vịnh sự mầu nhiệm.

Vào năm Ngọ, Pháp sư Thập dịch kinh Duy-ma, khi bần đạo dự thính rảnh rỗi tham dự liền theo thứ lớp ghi chép thành câu gọi là chú giải, lời lẽ tuy không có văn chương nhưng nghĩa có nền tảng. Nay vì tin nhận nên nhận lấy một bổn về phương Nam, vua rảnh rỗi hãy lấy xem thử. Ngọ niên tức là năm Bính Ngọ niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ tám. Dịch kinh Duy-ma v.v... nghĩa là Thập Công vừa dịch vừa giảng, luận chủ nhờ tham gia phiên dịch mà được nghe và bẩm thọ lời dạy liền theo hệ thống ghi chép lời của Thập Công chú giải một bộ kinh đó là do khiêm tốn. Tựa của Sư chép: Tôi dự thính vào thời ngu tối thiếu sót tuy thiếu suy nghĩ tham huyền nhưng được sơ ý văn liền theo chỗ nghe soạn thành chú giải, lược ghi thành lời kể mà không làm, lời tuy khiêm tốn nhưng có nền tảng. Nghĩa là đích thân lãnh hội ở Thập Công, vua nhàn rỗi, Dao Bổn chép rằng: Bàn bạc rõ ràng lấy xem rất thông suốt. Đến hỏi điều tốt đẹp, thật sự hỏi là người của châu, bần đạo suy nghĩ không khớp với chỗ sâu xa, bèn đào bới ở bút ngữ, lại chí thú chỗ vô ngôn, nói ra sẽ trái chỉ thú, nói năng bặt dứt, cuối cùng phiền não chỗ nào? Tạm để nói cuồng, chỉ bày thực hiện đến mục đích. Dĩnh là tên châu. Trang Tử lược chép: Người đất Dĩnh bôi vôi trắng trên chót mũi

mỏng như cánh con ruồi, sai thợ khéo đục vào, người thợ bèn chuyển rìu thành gió, rìu gọt hết lớp vôi trắng mà mũi không bị thương tổn. Người đất Dĩnh đứng mặt cũng không mất sắc, ý nói rằng: Thợ đẽo tuy khéo nhưng người nhận rất khó, lấy ví dụ câu hỏi của công hay mà thỏa đáng, ví như thợ khéo đẽo. Luận chủ trả lời câu hỏi giống như người đất Dĩnh, vì khiêm tốn như thế. Vân vân là nói năng, nói nhiều thì mất chân thật, nên nói rằng như vậy. Liêu trở xuống là khen.

Sớ chép: Khen tâm bậc Thánh vắng lặng sâu xa lý rất giống với không, tuy đối với hữu danh nhưng xa thì giống vô danh, đồng với lý sâu xa nầy vốn thường ở chỗ mê muội, lấy đây làm bản hoài tự mình sẽ quên lời, bên trong nắm chắc tâm trí lại đâu đủ để khác lòng người mà cầu cái khác của tâm Thánh? Tự sớ chép: Chí giả tức là trước Lưu Công đã nói về lời của luận chỉ, từ đây trở xuống ba câu có thể sở đắc không khác, lại làm sao đủ để trách họ mê muội lại câu tâm khác, thông ý nầy nói rằng: Đã biết tâm Thánh vắng lặng có không đều nhất trí, tự có thể bên ngoài quên tên khác của quyền thật, bên trong được cái không khác của tâm Thánh, trong lòng ấn định không còn tìm cái khác được. Vì sao lại dùng tâm phân biệt của tình người mà cầu hai thứ quyền thật khác nhau của tâm Thánh?

Sớ chép: Đàm nghĩa là cùng hư tận số diệu tận thầm khế hợp thì tên tịch chiếu, nên là thể của định tuệ. Nếu tâm thể tự nhiên rỗng rang riêng cảm ứng, thì ứng quần số vốn dĩ dường như chấm dứt. Ý nói rằng: Diệu tận minh phù không thể lấy định tuệ làm tên, hư phạ độc cảm không thể gọi là quần số để dứt, nêu ra đại ý câu hỏi, nghĩa như trước đã giải thích.

Hai lời nói tuy khác nhưng sự diệu dụng là một. Theo dấu ta thì trái, ở bậc Thánh chẳng khác. Lưỡng Ngôn, Hòa-thượng Dao nói: Diệu tận minh phù là một lời, hư pha độc cảm là một lời. Nguyên Công cho rằng quyền thật là hai lời, ý nghĩa rất giống, nay dựa vào đó. Hai câu trước chỉ nói về quyền thật của tâm Thánh chẳng khác. Hai câu sau thầm trách cầu khác. Tích nghĩa là hai trí khác tích soi lý đạt sự nhưng ta phân biệt nhân tình là khác, chẳng phải hai cái khác về quyền thật của tâm Thánh, ta tuy thường gọi nhưng thuộc về Lưu Công. Vì sao? Vì tâm sâu xa của Bậc Thánh thầm soi lý rất giống với không. Đã nói rằng: Vì giống, giống chẳng thể không cực, vì sao có cực giống với không mà có tên định tuệ. Tên định tuệ không giống tên gọi bên ngoài. Trả lời câu hỏi đầu ở phần trước, bốn câu đầu nói: diệu tận minh. Phù tịch chiếu đều bặt, làm sao có trở xuống hai câu trái lại trách phải giống với chỗ

vô cực nầy, đâu chấp nhận định tuệ khác tên ư? Hỏi rằng: Nếu vậy thì vì sao trước nói rằng tịch tức là dụng, dụng tức là tịch. Dưới giải thích rằng: Tên định tuệ không có xưng ngoài đồng, ý nói rằng: Tên định tuệ tức là tịch chiếu đồng vô, đâu lìa cái giống mà có hai tên riêng?

Nếu xưng sanh trong đồng thì có xưng chẳng có đồng, nếu gọi sanh ngoài đồng thì xưng chẳng phải là ngã, vì để dứt vọng chấp. Nói sanh là sợ vọng chấp v.v... đồng chẳng phải định tuệ, nhưng định tuệ sanh đối với đồng. Hạ khiển chép: Có xưng chẳng có đồng nghĩa là có hai tên định và tuệ, dựa vào danh mà chấp lấy tướng thì chẳng phải đồng. Nêu gọi sanh ngoài đồng thì có nghĩa là hai tên định tuệ từ đồng và khác mà có. Phần dưới lại bác bỏ mà nói rằng: Xưng chẳng phải là ngã, ngã chỉ cho đông vô, Bát-nhã vô đắc thì làm sao có không ngoài đồng mà sanh tên định tuệ riêng?

Lại nữa tâm Thành rỗng lặng mầu nhiệm, cảm chẳng thể không ứng, hiểu chẳng thể không thông, âm thầm vận chuyển dụng ấy chẳng thường xuyên ứng hiện quần số, cũng phải làm sao để dừng được? Trả lời hai câu hỏi trước. Hai câu đầu, chánh trí vô tướng cũng vô vi. bốn câu kế lượng trí ứng hiện cũng chẳng thể không làm. Hai câu sau là phản trách, thanh tịnh vì vọng chiếu nên nói là hư vi chẳng phải sắc chẳng phải tâm nên nói là mầu bặt. Minh giống như lặng lẽ, sâu xa, cơ mục trí. Tiềm cũng là minh tiềm, như lượng vô tư không ứng mà ứng, dụng của trí đâu thường xuyên nên Vi-đề-hy khẩn thiết, vận thông mà xuất hiện đối với cung, Thắng-man kính cầu, ứng niệm mà hiện ở hư không. Trí thì chính là thật mà thân quyền cũng chính là chân mà ứng hiện nên nói là dường như dứt bặt, là nói gì?

Hơn nữa, có tâm phàm vì có ấy là có, có chẳng phải tự có. Từ đây trở xuống, trả lời hai trí và thể ở trước khác nhau, nghĩa là trả lời tâm khác gồm chung hữu tri. Câu đầu nêu vọng, hai câu kế phân biệt giải thích, các tâm và tâm sở do bốn duyên mà khởi, vì duyên vào có của có nên chẳng thể tự có.

Tâm Thánh không có mà có, vì không có mà có, nên phải có chẳng phải chẳng có, vì có chẳng phải có thì không chẳng phải không. Vì không chẳng phải không nên tâm Thánh chẳng phải có cũng chẳng phải không. Vì chẳng có cũng chẳng không nên tinh thần mới rỗng rang. Câu đầu dựa vào có chẳng phải có của vọng tâm ở trước để nói lên tâm Thánh chẳng duyên vào có mà có, nên không có mà có. Gồm ba chữ nầy lần lượt giải thích thành chẳng phải có chẳng phải không, Trung đạo không nghiêng lệch về đâu cả, tâm rỗng rang vắng lặng xem

văn sẽ hiểu. Vì sao? Vì cũng đều chứng minh chân và vọng.

Phàm có không đều ảnh hưởng của tâm, ngôn, tượng cũng là chỗ phan duyên của ảnh hưởng, muốn nói Thánh trí đều sai. Trước nêu vọng niệm có và không, vi trở xuống đều trái nhân của nghĩa. Hai câu đầu ảnh nhờ chất mà khởi lên, hưởng từ tiếng mà vang ra, nghĩa là khi tâm duyên vào có và không thì tướng có không là ảnh hưởng của tâm, tâm thì giống như chấn như âm thanh Ngôn dã v.v... nghĩa là tâm duyên hai cảnh có không lại sanh ra lời nói, lời nói đã lập tâm đối với đó, chấp có chấp không, chạy theo duyên lự, ở đây đồng với luận Khởi Tín, do tâm hiện cảnh, trí lại phân biệt, liên tiếp chấp thủ v.v... Hai mươi bài tụng của Đại thừa lược chép: “Như người vẽ Dạ-xoa tự vẽ lại tự sợ”.

Có không đã bỏ thì tâm không ảnh hưởng, ảnh hưởng đã mất thì lời nói không lường được, lời nói không lường được thì đạo dứt bặt quần phương, vì đạo bặt các phương nên có thể cùng linh cực số, cùng linh cực số mới gọi là diệu tận, đạo của diệu tận vốn ở vô ký. Câu đầu thuộc về không phải có, không phải không ở trước, kế ba câu sau thuộc về tướng nhưng trái lại âm vọng tâm trước. Sau có tám câu cũng nhờ tướng mà thành, đến diệu tận vô ký, tâm cảnh đều quên, tịch dụng lẫn nhau đều là vô ký, đoán định đại ý bao gồm một bài xướng ở sau, chỉ y cứ vào lời vặn hỏi nhiếp mà thông, nói lên sự khác nhau của hai phi.

Phàm vô ký ở minh tịch, vì minh tịch nên rỗng rang thông suốt, diệu tận tồn tại ở cực số, vì cực số nên số ứng hiện, vì số ứng nên động hợp với sự, vì hư đã thông nên đạo vượt ngoài danh. Ba câu đầu nói về chân thật sâu xa, ba câu kế nói về thành tựu quyền, xoay vần giải thích, ý nói lên rõ ràng chẳng khác, văn cũng rất khó hiểu. Nay chỉ bày cặn kẽ. Hỏi: “Làm sao được vô ký?” Đáp: “Do minh tịch nên minh tịch hoàn toàn cùng hư”. Hỏi: “Làm sao được diệu tận?” Đáp: “Vì cực số nên số đã ứng, thì thật thành tựu được quyền. Hiểu rõ thế tục do chứng chân, chứng chân không lìa các số há chẳng phải là ứng hay sao? Trong đây diệu tận không phải giết thịt, ngộ tánh không tức là tận nghĩa. Hai câu kế là ứng sự, hai câu sau là hợp, nghĩa là tâm cảnh minh tịch chẳng phải danh chẳng phải tướng, chỉ y cứ vào câu hỏi của Lưu, hai tri khác gì nhau? Đạo vượt ngoài danh, do đó gọi là không, động hợp với nhân đó gọi là có. Vì gọi đó là có nên hễ thật có, thì gượng gọi như vậy, kia vì sao như vậy?

Có không của luận nầy gồm có hai nghĩa: Một là có không phải hữu thể và vô thể, hai là sự có không của hữu tri và vô tri, trước sau đồng thể lệ, ý trong đây là vượt qua danh tướng nên nói là luận, không

há đoạn diệt để hợp với sự nên nói là có ư? Có ấy đâu thường còn ư? Nhưng Bát-nhã lược nêu bốn câu đều là chế ngăn bốn câu đều sai, nêu lên để nói lên đức, ngăn để lìa lỗi, nên bốn lò lửa rất nóng ở bốn bên trong đó có núi đao chạm vào thì thiêu đốt xung quanh, tâm rỗng rang thì chiếu thông suốt, phân biệt thì chặt đứt thân thể, quên đi thì dứt hoặc. Sau đó có bốn câu lại trái ngược, vì chân trí khéo tồn tại là hữu danh. Ở đây giống như dư thừa, chân đâu thuộc về hữu, về sau lệ không ở trước cũng là gượng nói ư?

Kinh chép: Thánh trí vô tri mà chẳng có chỗ nào không biết, vô vi mà chẳng có chỗ nào không làm. Phẩm Xá-lợi chép: "Bồ-tát thực hành Bát-nhã Ba-la-mật, biết tâm của tất cả chúng sanh cũng không thật có, chúng sanh cho đến tri kiến cũng không được". Phẩm Chiếu Minh chép: "Bát-nhã năng chiếu soi tất cả pháp thảy đều thanh tịnh". Phẩm Tam Tuệ chép: "Tất cả không có chỗ làm, Bát-nhã cũng không có chỗ làm v.v... Trong đây nhóm họp trước sau, dẫn ra để nói lên tâm Thánh, biết mà còn làm, chứng quyền thật chẳng khác, đều chứng minh hữu tri vô tri là nhất trí.

Đạo nầy vắng lặng vô ngôn vô tướng, đâu nói rằng có mà là có, không mà là không ư? Động mà trái tĩnh, tĩnh mà phế dụng. Câu đầu hiển thể đều chính là trách có không chẳng trói buộc, vì sao gọi là hữu tri? Vì động tĩnh không trái ngược nhau. Sao gọi là tâm khác? Vì trên kia đã trả lời hai trí và thể khác nhau, dưới đây mới đáp hai trí, hữu tri, cũng chính là trả lời hữu tri để ngầm chỉ cho tâm khác. Vì trong câu hỏi thứ nhất rõ ràng hỏi tâm khác ngầm hỏi vô tri. Nên đáp bên trong cũng rõ ràng là đáp tâm khác, ngầm chỉ cho hữu tri. Trong câu hỏi vì tiếp nhau mà khởi, nên lúc trả lời cũng lần lượt trả lời. Nhưng nay nói ra thì phần nhiều chính là nói để định ý nghĩa, tìm thoải mái mà trưng cầu một góc, mang thức trước để chỉ sự mầu nhiệm, chấp lấy chỗ tồn tại sẽ đúng. Câu đầu chỉ chung thế hệ cũng đối với câu hỏi, câu kế theo âm thanh chọn nghĩa, rất nhiều lầm lỗi không cần giống như sấm nên nói rằng nhiều v.v... chữ Đa chung xuống các câu. Hai câu kế, đại phương, tiền thức đều xuất xứ từ văn của Lão Tử. Văn ấy chép rằng: "Đại phương không có góc". Lại chép: "Thức trước là hoa của đạo như người muốn dạo chơi ở đại phương mà trái lại tìm góc xó, huống chi là muốn ngộ Bát-nhã phi hữu phi không, trái lại tìm cầu đối với hữu tri và vô tri". Tiền thức tức là hoặc thủ, tồn tại thức phân biệt, chỉ trí mầu nhiệm không phân biệt, vừa đúng trái nhau. Sở tồn ở câu sau nghĩa là trong lòng đã thấy, chấp thấy trong lòng, chắc chắn là đúng. Vì thế nghe hữu tri của bậc Thánh

cho là hữu tâm nghe vô tri của Thánh cho là rỗng rang, do bốn câu trước sai lầm nên trở thành hai kiến chấp nầy. Cảnh có không, biên kiến sở tồn há là đối với đạo chẳng có hai ư? Không hợp Trung đạo, trái lại rơi vào đoạn thường.

Vì sao? Vì muôn vật tuy khác nhưng tánh vốn thường nhất, không thể là vật nhưng cũng chẳng phải không có vật. Hai câu đầu vì duyên sanh nên muôn vật khác nhau, vì tánh không nên thường nhất. Cảnh Hai đế chẳng phải một chẳng phải khác. Hai câu sau vì duyên sanh không tánh nên chẳng thể là vật, vì vô tánh duyên sanh nên cũng chẳng phải không có vật.

Nhưng vật đối với vật thì danh tướng khác trần, không có vật đối với vật thì vật tức là thật. Hai câu sau là mê. Có thể nói rằng chấp trước thì thành danh tướng, danh tướng rắc rối thì không thông đạt tam giả, nên nói rằng khác trần. Đại sư Hiền Thủ nói: “Chân không ngưng đọng đối với lòng, thường làm cảnh duyên lự, thật tế ở trước mắt làm thành cảnh danh tướng, hai câu sau là ngộ. Vật chẳng có chủ tể, thọ nhận cũng không, không bỏ danh tướng mà nhân Viên thành thật. Hai câu sau sợ sai lầm, nên nói rằng ngay vật là chân. Vì thế Bậc Thánh không chấp vật, chẳng thể không có, vật đối với vật, không có vật đối với vật thì vật chẳng thật có. Chẳng thể không có vật đối với vật, vật chẳng phải không. Hai câu đầu vì từ duyên chẳng thật có nên nói không vật, duyên khởi chẳng thể không nên nói là chẳng phải không. bốn câu sau đều dựa vào trước để phân biệt Trung đạo.

Vì phi hữu cho nên không chấp, chẳng có cho nên không xả, vì không xả nên khéo tồn tại ở ngay chân. Vì không chấp nên danh tướng chẳng có nhân. Vì danh tướng chẳng có nhân nên chẳng phải hữu tri. Khéo tồn tại ở chân nên chẳng phải vô tri.

Bất thủ là danh tướng vốn không, chấp lấy không được. Bất xả là thật tướng khéo tồn tại, lìa không được. bốn câu kế tiếp là bất xả, ngay nơi sự mà chân thanh tịnh vô tướng nên nói là khéo tồn tại. Vì chẳng chấp nên danh tướng không có nhân mà khởi, lại nữa danh và tướng nhờ nhau mà sinh ra, nếu không chấp tướng thì nhân tự mất. bốn câu sau thuộc phần giải thích trước thành hai lỗi. Phi hữu tri là vì sở tri không. Phi vô tri là tâm khéo tồn tại.

Nên kinh chép: Bát-nhã đối với các pháp không chấp, không xả, vô tri, vô bất tri. Đây là sự phan duyên bên ngoài, bên trong thì bặt tâm mà muốn đem có không để vặn hỏi, cũng chẳng phải là đi quá xa ư? Trong kinh Phóng Quang phẩm mười ba chép: Bát-nhã Ba-la-mật đối

với các pháp v.v... vô tri. Còn ở trong quyển khác như trước đã dẫn, vì năm ấm cho đến mười tám giới không xếp chung v.v... vì tướng không nên chẳng chấp, không chấp thì vô tri. Vì khéo tồn tại nên không xả, không xả thì không bất tri. Đây là phan duyên, v.v... luận nêu thể để trách, nên biết.

Hỏi: Trình bày có không là sự phát sanh của trí cùng cực trong tướng, pháp vốn vô tướng thì Thánh trí làm sao biết? Đời nói vô tri là các thứ cây, đá, hư không thuộc thứ vô tình, gương sáng chiếu soi ở vị triệu, đạo không ẩn cơ đâu nói là vô tri ư? Câu đầu hỏi vặn lại phần trước, nhưng nay nói là phần trí v.v... đối vọng bày chân để chỉ rõ vô tri. Đời gọi v.v... phân biệt khác gỗ đá để chỉ hữu tri. Linh giám v.v... chính là nói lên thể của trí. Hình vu trở xuống v.v... là chỉ cho dụng của trí. Vì biến tri vị lai nên nói rằng vị triệu. Vì biết rõ hiện tại nên không ẩn cơ. Hiện tại vị lai đã như vậy thì quá khứ lẽ ra cũng như vậy. Kinh Hoa Nghiêm chép: Trí ở ba đời thảy đều bình đẳng". Sao nói rằng vô tri, bốn vô sở úy đã chứng minh mà mồ hôi lại không đổ, mười lực có thể chiếu soi mà việc chẳng thể không khế hợp. Rõ số lượng của Tăng-kỳ, bụi mực khó viết tên, tận cùng nguồn gốc của pháp giới, hư không đâu giới hạn, biết khắp cũng như vậy, đâu nói rằng vô tri ư?

Vả lại vô tri sanh khởi ở vô tri, nên không có vô tri, không có hữu tri, nhầm chữ nên nói rằng vô tri sanh khởi ở hữu tri, nghĩa là vô tri cũng đối đãi nhau mà có nên trong nghĩa đệ nhất hai tên gọi ấy đều không.

Vô hữu tri là chẳng thật có, vô vô tri là chẳng phải không. Cho nên rỗng rang không mất chiếu, chiếu không mất rỗng rang, thản nhiên vắng lặng không chấp, không bó buộc, ai có thể động vào làm cho có, tĩnh khiến cho không ư? bốn câu đầu nên biết, cho nên hai câu sau dựa vào sự giải thích trước trở thành quyền thật song hiện. Câu kế đều mất, câu sau lìa chấp trước, cả hai năng sở đều mất chẳng chấp có không đều sai không câu nệ ai có thể kết trách v.v..., nghĩa là hai trí động tĩnh không khác thì hữu tri vô tri có gì khác nhau.

Nên kinh chép: "Chân Bát-nhã chẳng thật có chẳng phải không, không sanh không diệt, không thể nói chỉ cho người, chứng minh xong nghĩa trước".

Thế nào chứng minh lời nói phi hữu ấy là nói phi thị hữu, phi nghĩa là thị phi hữu, phi vô nghĩa là phi thị vô, phi nghĩa là thị phi vô, phi hữu chẳng phải phi hữu, phi vô chẳng phải phi vô, lại nêu phi hữu phi vô trong kinh để giải thích. Câu đầu là nhắc lại kinh, theo luận Khởi Tín giải thích đều là nghĩa ngăn lỗi, vì chấp Bát-nhã là có nên nói phi hữu, trái lại chấp

là thị phi hữu v.v... lại phá rằng: Phi là thị phi hữu, vô cũng ví dụ như vậy. Hai câu sau, ngăn tội nặng, vì nghe lời nói trước không trụ hữu vô lại trụ ở phi hữu phi vô. Nên nay dứt bỏ nói rằng: "Chẳng phải chẳng có trái lại chẳng có, chẳng phải chẳng không, trái lại chẳng không". Tuy nói rằng: "Chẳng có chẳng không há lại trụ ở chẳng có chẳng không ư?"

Vì thế Tu-bồ-đề suốt ngày nói Bát-nhã mà nói rằng: không nói, đây là đạo dứt bặt ngôn ngữ, biết làm sao truyền thừa, hy vọng bậc quân tử tham huyền có sự lãnh hội.

Phẩm Vô Trụ trong kinh Phóng Quang lược chép rằng: "Tu-bồ-đề bảo các Thiên tử: lời Ta nói thường không thấy một chữ, dạy cũng không có người nghe v.v... đây là dứt bặt vốn lìa ngôn ngữ, cũng không có tướng tưởng. Vì lấy tri cầu thì làm sao truyền, trừ chung lời nói. Quân tử là chỉ cho Di Dân dựa vào sự giải thích chung nầy có thể lãnh hội. Phần trước chép rằng: Phải có sự chứng đắc sâu xa v.v... nên ở đây kết luận.

Lại chép: Phải định tâm Thánh trước thì đạo mới ứng hội, là phải soi riêng vô tướng ư? Hay là đều thấy nó thay đổi? Y cứ vào câu vặn hỏi trước thì thấy tri thay đổi nghĩa là có sở chấp, sau đó nói rằng phải định tâm Thánh trước. Câu hỏi nầy gồm có hai ý: Một là hỏi có chấp; hai là hỏi tâm khác. Nay trả lời dị tâm trước, sau trả lời phần không chấp, văn nghĩa thuận nhau.

Nói tợ nghĩa là vô tướng không thống nhất với ý nghĩa thay đổi, thấy thay đổi thì khác với vô tướng, chiếu vô tướng thì mất ở phủ hội, theo lời trình bày Di Dân tìm tâm có khác.

Như vậy thì đối với nghĩa chân thật có lẽ có sự dính mắc, thì chân v.v... tức là nghĩa của tục mà chân, có lẽ giống như dính mắc chưa thông.

Kinh chép: "Sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc, sắc tức là không, không tức là sắc". Kinh Đại Phẩm quyển hai chép: "Kinh ấy chép chẳng phải sắc khác không, đẳng hữu chấp sắc xứ chẳng phải không, không xứ chẳng phải sắc. Nên kinh chép: "Sắc chẳng khác không, đẳng hữu chấp phân tích sắc mới không, không chẳng có trong sắc". Nên kinh chép: "Sắc tức là không v.v...". Luận Bảo Tánh chép: "Bồ-tát mới phát tâm chưa liễu ngộ không có ba điều nghi v.v..." Nay vì sắc không hợp nhau, hai đế nhiếp nhau, trước phân biệt cảnh chung, sau đó chỉ bày tâm chuyên nhất. Nếu tông chỉ của Đức Như lai khi quán sắc không thì phải nhất tâm thấy sắc, nhất tâm thấy không, nếu thế thì mất gì?

Nếu nhất tâm thấy sắc thì chỉ có sắc chẳng có không, nếu nhất tâm thấy không thì chỉ toàn không mà chẳng có sắc. Như vậy thì cả hai không sắc đều khác, nếu định bổn ấy thì bốn câu trước mỗi câu đều quyết định mà nêu ra lỗi. Nếu chỉ có sắc mà chẳng có không vì sao kinh chép sắc chẳng khác không, sắc tức là không? Chỉ toàn không lệ đồng, như vậy thì chính là nói sai. Bổn nghĩa là kinh cũng là bổn chỉ. Nếu không sắc quán khác thì há không trái yếu chỉ không và sắc hợp nhau của kinh ư? Văn tuy hai mà không hai.

Vì thế kinh chép: "Chẳng phải sắc thật là chẳng phải sắc đối với sắc không có phi sắc đối với phi sắc. Nhắc lại kinh đã giải thích sắc tức là không, nên kinh nói chẳng phải sắc. Đầu tiên nêu ra chánh lý nghĩa là phàm phu chấp tướng xanh vàng v.v... đều cho là thật có mà không rõ lý theo duyên tánh không nên kinh phá chấp ngay trong màu xanh vàng, tìm sắc không thật có, như huyễn như mộng nên nói chẳng có sắc đối với sắc. Nếu phi sắc ở phi sắc thì hư không là chẳng phải sắc, phi sắc nói ở đâu?

Ở đây giải thích không có phi sắc ở phi sắc trước bốn là sở chấp, trong sắc phi bác bỏ như huyễn để nói lên chân không nên nói chẳng phải sắc. Nếu phi sắc đối với hư không thì hư không vốn là phi sắc, cần gì lại là phi? Nên danh nghĩa của phi sắc tự không thành lập.

Nếu lấy phi sắc đối với sắc thì phi sắc chẳng khác sắc, phi sắc chẳng khác sắc thì sắc tức phi sắc. Hai câu trước nói sắc không chẳng khác, hai câu sau nói lên không sắc hợp nhau, thành ý của kinh trước. Nên biết thay đổi thì vô tướng vô tướng thì thay đổi. Vì chúng sanh khác nhau nên giáo pháp có khác nhau, xét Thánh ý sâu xa đâu lại có chân ngụy khác tâm, không, và hữu khác chiếu ư? Theo ý kinh điển, vì sở chiếu không có hai mà không hai?

Đáp: Tâm năng chiếu hai trí một thể, chúng sanh v.v... cũng sẽ trái vì sao cũng có thuyết nói rằng: Chân đế và tục đế rõ ràng hai trí đều chiếu. Giải thích rằng: Do chúng sanh v.v... Huyền Tịch là chỉ cho kinh đã dẫn ở trước, chân ngụy là tâm, không hữu là cảnh, ngụy đặt là quyền trí.

Do đó vì vô tướng nên chẳng mất công phủ hội, thấy biến động không trái nghĩa vô tướng, tạo có chẳng khác không, tạo không chẳng khác có, không hề không có không hề chẳng không, dựa vào tâm soi cảnh. Bốn câu ngắn gọn đều nói lên chẳng khác, câu đầu vô tướng tức là lúc trí tướng chiếu soi, câu hai thật mà thường quyền, về biến động tức là tĩnh, nên quyền mà thường thật, câu ba, có không khác không

chẳng phải không, không khác không chẳng phải không, không khác có chẳng phải không. Vì khi cảnh chẳng có không do tâm tạo lý lượng đều dứt. Trong bốn câu cũng dựa vào phần trước mà khởi, tuy chẳng có chẳng không, không trở ngại vừa có vừa không. Hoặc tâm hoặc cảnh già biểu bốn câu đều đủ; già cũng chẳng khác, biểu cũng chẳng khác. Trong đây chiếu và phủ hội, đổ, tạo v.v... thuộc về tâm, vô tướng biến động và trong ba hữu vô là cảnh trong bốn hữu vô chung với tâm, lý văn rõ ràng, không dám tóm lược bừa bãi.

Nên nói: "Đẳng giác bất động mà thành lập các pháp tức chân đế thành tục đế". Lấy đây mà suy ra thì tịch dụng đâu ngăn ngại? Như thế sao nói rằng: Thấy tri khác biến động soi vô tướng? Hai câu đầu dựa vào phần trước để nói nhất tâm, như thế vì sao phần dưới lại trách khác?

Khủng Đàm nghĩa là hai tâm chẳng có tĩnh động khác dụng, nên nói thấy tri biến động chẳng thể nói là không có. Dựa vào chẳng khác trước để trả lời không chấp nên lại nêu ra bàn bạc thì đây chỉ là nêu ra ý của câu hỏi trước, sau đó mới trả lời. Sai nghĩa là dùng tâm quyền thật không thống nhất, quán cảnh có không cả hai đều khác, nghĩa là nói trí tĩnh vô tri, trí động thấy thay đổi, há vô tri chấp thủ ư? Có lẽ cũng sơ ý. Nếu có thể xả tâm mình để phủ kín bên trong, tìm huyền cơ ở ngoài sự, cùng muôn hữu ở nhất hư, biết chí hư là chẳng phải không thì nên nói bậc chí nhân suốt ngày phải biết thay đổi cùng vật, thừa cơ hội mà giáo hóa, chưa hẳn là có. Huyền cơ là chân trí. Câu đầu khiến bỏ tình chấp ngăn lấp không đoái hoài đến thức trước để nêu huyền tồn sở tồn là đúng. Sự ngoại làm cho không tức là nói định chỉ tìm đại phương mà trưng cầu góc xó. Cùng muôn vật v.v... nghĩa là quán muôn duyên khác, tánh không giống, đều chẳng phải có. Chí hư chỉ đối với duyên chẳng phải không, nên nói dựa vào trước để nói không chấp thủ. Hễ có thể quên tình rõ cảnh như thế mới được cùng nói về tâm. Đã suy di nghĩa là Dao Sư nói là tiến lùi. Quyền đa phương tiến thoái chắc gì? Tâm Thánh như thế làm sao có thể chấp mà nói chưa giải thích lý bất chấp ư? Làm tức là không làm, vì sao hữu tình biết chấp?

Lại nói: Vô thị chính là thật phải, vô đáng tức là chí đáng, cũng có thể là Như lai nói.

Nếu có thể vô tâm ở vi thị thì thị ở vô thị, vô tâm ở vi đáng thì đáng ở vô đáng, suốt ngày thị không trái với vô thị, suốt ngày đáng chẳng trái với chẳng đáng. Đây chỉ dứt bỏ tình chấp không ngăn ngại thị và đáng. Vì thế đối với đáng nếu có vọng tâm thì suốt ngày thị đáng

không trái với vô thị vô đáng. Ta làm cho lìa vọng tâm chấp trước ở thị và đáng, ai bác bỏ chẳng phải thị chẳng phải đáng? Chỉ e rằng có thị ở không thị, có đáng ở không đáng, cho nên là tai họa. Tâm có trụ ở thị, đáng cũng là tai họa của hoặc thủ. Vì sao? Vì nếu chân thị có thể thị, chí đáng có thể đáng là có sở chấp. Dưới đây trình bày lỗi lầm v.v...

Danh tướng đã hình thành, tốt xấu đã phát sanh, đời đời cạnh tranh ai dừng lại được, danh tướng cũng khởi, tốt xấu theo nhau phát sanh, phiền não rối loạn, các nghiệp theo đó gây ra, bôn tẩu vào loài tứ sanh, rong ruổi năm đường, từ đời nầy sang đời khác ai có thể dừng lại được. Vì thế bậc Thánh rỗng rang tâm mình, không hay không biết, nhưng đối với cõi động dụng mà dứt cảnh vô vi, ở bên trong hữu danh mà ở chỗ bặt lời, lặng lẽ rỗng rang, không thể dùng hình danh, được như vậy mà thôi.

Hai câu đầu đều nói lên tâm Thánh, vì không có sự phân biệt rõ ràng nên nói rằng không biết vì cũng chẳng hay biết nên nói là vô tri. Hai câu kế hợp nhau ở vô tướng, hai câu kế tiếp danh tức là vô danh, đạo phẩm danh gọi là Tịch, chẳng phải Tướng gọi là liêu. Hư khoáng trở xuống thành rỗng rang ở phần trước.

Bèn nói rằng chân thị có thể thị, chí đáng có thể đáng, chưa biết nhã chỉ, e rằng sanh vật của thị và đáng gọi như vậy thật ra kia không như vậy, làm sao đủ để như vậy?

Tâm thị đáng chỉ đối với vật của danh tướng, như thế mà chuyển, thể chân chí của Bát-nhã đều bặt, đâu đủ lấy chân thị, chí đáng làm Bát-nhã?

Nói về chỗ khởi của dấu vết và lý do phát sanh của Dị Đồ, mà nói có chỗ không nói, dấu vết có chỗ không có dấu vết, tìm dấu vết đã không thật có. Đây có hai nghĩa: Một là Di Dân dựa vào lời nói để tìm lý; hai là luận chủ dựa vào lời nói để trả lời câu vặn hỏi, nay đều dứt bỏ. Một là khiến nói dối hiểu nghĩa; hai là hiển ngôn tức là vô ngôn. Hai câu đầu đều trình bày lý do lầm lỗi là đối với lời nói. Dị Đồ nghĩa là dị chấp tông đồ. Nhi hạ... hai câu có hai nghĩa: Một là lời nói vốn không; hai là tâm Thánh vốn vắng lặng. Vì thế trở xuống chánh văn trước để trình bày, văn rất sâu xa, đáng gọi là thiện ngôn ngôn, ngay lời nói đã không có lời để nói, nghĩa là lý chẳng phải do lời nói mà được, nên nói rằng lời nói đã không thể nói, vì dựa vào lời nói hiển lý nên nói rằng đương ngôn. Như kinh chép: “Không nói không chỉ bày há không nói ư?” Lại nói rằng: “Lìa tánh văn tự, đâu chấp vào lời nói vì dứt bỏ ngôn ngữ, nói lý lìa lời. Mới là lời nói không có lời để nói như vậy, tích có

thể nói.

Chí lý suy xét tâm suy đoán đã sai, huống chi là có lời nói, e rằng chỗ trình bày càng xa để rõ lòng bậc quân tử, có thể hẹn nhau ở ngoài văn. Nghĩ tâm trở xuống nghĩa là khi một niệm khởi lên đã rơi vào phân biệt, huống chi là dựa vào phân biệt mà khởi lời nói, há chẳng phải càng xa ư? Văn khác rất dễ hiểu. Nhưng sư Di Dân nhờ xa chủ và các bậc hiền khắp nơi há thật chấp khác ư? Chỉ khen Nhã Luận khéo léo sâu xa chẳng thể không cùng tột. Nếu hỏi xin nói phát huy mầu nhiệm ấy, không thể chấp vào dấu vết để xem thường bậc quân tử.

■

TRIỆU LUẬN TÂN SỚ

QUYỂN HẠ

Trụ trì khai sơn chùa Hựu Quốc Đại Muôn Thánh, Ngũ Đài dịch.

Tông chủ Tặng Bang Quốc Công và Đại sư Hải Ấn khai pháp chùa Bạch Mã, Nguyên Đại, Sa-môn Tu Hạnh giảng, là Văn Tài biên soạn.

Phần kế nói về Niết-bàn vô danh. Niết-bàn đời Đường dịch là Viên Tịch, nghĩa là đã có bốn đức nên gọi là Viên, ba chướng đã dứt nên gọi là tịch, tức là chân đế đệ nhất nghĩa, ắt thông với không, có của Phật tánh. Nên trong đoạn văn dưới cũng nói nghĩa đệ nhất, ý ở chỗ nầy, cũng gọi là tận đê, như trong tông nói về vị thì phàm phu đều có nhưng chưa chứng, người Ba thừa mà chưa rốt ráo, đạo quả của Phật tròn chứng rốt ráo, khắc thể thì nhân quả đồng nguồn dựa vào chánh bình đẳng, ở xiển-đề không bớt, ở Cực hỷ địa không thêm. Hạ luận chép: Trời đất và ta đồng căn, muôn vật và ta cùng một thể nhưng nói về xuất xứ có bốn thứ: Một là tự tánh; hai là hữu dư; ba là vô dư; bốn là vô trụ xứ. Thể dụng lẫn lộn thành bốn mà chẳng phải bốn. Tướng trở xuống rất dễ hiểu. Vô danh có hai ý: Một là đối đãi nghĩa là thuận dòng gọi là sanh tử, ngược dòng gọi là Niết-bàn, đối đãi nhau mà sanh, do đó gọi là Niết-bàn, nếu sanh tử vắng lặng, Niết-bàn bặt đối đãi, đó gọi là Niết-bàn? Nên kinh chép: "Sanh tử và Niết-bàn, cả hai đều không thật có; hai là y cứ vào bản thể, nghĩa là danh nhờ tướng mà khởi, tướng theo danh mà hiện. Niết-bàn không tướng danh từ đâu sanh ra? Hạ luận chép: "Không thể lấy hình gọi là Đắc", như kinh nầy cũng nói: "Niết-bàn gọi là gượng lập, cho nên Tịnh Danh cứng miệng biến hữu quên lời, chỉ vì vô danh nên không nói bày, tuy vua Tần đề xướng luận chủ phát huy nhưng cùng bẩm thọ nguồn giáo nói mà không làm".

Tăng Triệu nói: "Triệu nghe Trời được một để trong, đất được một để an, vua chúa được một để trị thiên hạ". Biểu đoan không xưng thần mà xưng tên là sự cao cả bên ngoài, đời sau không có khả năng cũng có xưng thần. Trời được v.v... ngôn ngữ nầy xuất xứ từ họ Lão, một là đạo

tự nhiên, ba là được một, sau đó có thể trong sáng bình an v.v...

Cúi mong, Bệ hạ sáng suốt khâm minh đạo và thần hội khế hợp đạo lý trong vòng rộng lớn chẳng thể không thông suốt, thành thạo muôn cơ hoằng đạo suốt ngày, oai đức trùm cả chúng sanh, thùy văn tác pháp, cho nên đối với nước có bốn đại, mà vua ở một đại.

Thượng thư sáng suốt đức vua Thuấn, Khâm Minh đức vua Nghiêu vì đức của hai vua tốt hơn vua Tần. Đạo nghĩa là chí đạo thuộc về Niết-bàn. Thần nghĩa là khởi thần trí chứng hội nầy. Hoàn Trung là xuất xứ từ văn của Trang Tử, văn ấy chép: “Sao xu ban đầu được trong vòng ấy để ứng vô cùng”. Kia là dụ cho phải trái lẫn nhau ở đời, đây và kia trái nhau như vòng mà vô cùng, khoảng trống trong vòng thì không có đúng sai nào để gởi gấm huống chi là đạo, lý chẳng thể không thông nghĩa là các lý đều thông suốt. Oai bị... là khen vua Vũ dùng ngự nan văn để làm sách cho đời, nghĩa là ban bố văn giáo cho đời làm phép tắc. bốn đại, họ Lão nói là thiên đại, địa đại, đạo đại, mà vua cũng là đại v.v...

Đạo Niết-bàn chính là chỗ quay về của ba thừa là nguồn gốc của Phương Đẳng, là cõi bát ngát mênh mông bặt chỗ thấy nghe, ý nghĩa sâu xa mầu nhiệm gần như chẳng phải là chỗ suy lường của chúng sanh, nguồn gốc có ba chỗ trở về vốn có một, ba thừa ra khỏi ba cõi tuy khác nhưng buông bỏ thân mạng cùng lấy Đại Niết-bàn làm nơi rốt ráo. Mênh mông là dáng của thủy đại, thuyết trí v.v... như là tòng quân, chỗ mãn trí vân trí của Thân Tử Địa còn không biết huống chi là phàm phu cạn cợt?

Triệu là người thấp hèn, nhờ ân nước mà được rảnh rỗi học tập, làm môn hạ của Thập Công hơn mười năm, tuy các kinh có khác dẫn đến chỉ thú cao siêu chẳng phải một nhưng nghĩa Niết-bàn thường lấy nghe học tập làm trước. Thập hữu, v.v... Dao Công nói: Mười chín tuổi yết kiến Thập Công, ba mươi mốt tuổi thì mất. Tuy chúng v.v... theo giải thích của kinh nhưng tông thú vô cùng, nghĩa Niết-bàn trước đã nghe tập. Nhưng tài thức ám độn, tuy thường mong dạy dỗ nhưng vẫn nghi ngờ mù mịt, làm tận ngu không dứt. Cũng giống như có kiến giải nhưng chưa trải qua bậc cao hơn xướng trước nên không dám tự quyết định, chẳng may Thập Công qua đời, không còn chỗ tham hỏi lấy làm tiếc nuối. Mạt: Dao Công nói rằng không rõ ràng.

Nhiên vị trở xuống, luận chủ khiêm tốn nói rằng: Tuy giống như có kiến giải nhưng không hề trải qua người cao hơn chỉ bày trước nên không dám tự phán quyết cho là điều tất nhiên, Thập Công vào niên hiệu Hoằng Thỉ thứ mười một thì thị tịch. Nhưng Thánh đức của Bệ hạ

không lẻ loi, riêng thần khế với Thập Công, mục kích đạo tồn, vui trọn tấm lòng trong đó, nên có thể nêu huyền phong kia để gởi gắm mở mang đời mạt tục.

Luận ngữ chép: "Đức không lẻ loi sẽ có gần gũi, do Tần lập đức, đều từ Thập Công mà ra, đồng thanh tương ứng diệu thú chẳng trái, nên tâm thần phù hợp". Mục kích trở xuống, Trang Tử nói lược rằng: "Ôn Bá và Tuyết Tử đến nước Tề, Trọng Ni thấy hai người không nói một lời. Tử Lộ hỏi: "Nếu người thì mục kích mà đạo tồn ư?"". Nghĩa là mắt chạm nhau đã đạt ý Đạo. Tấc vuông là tâm, hai người đồng tâm dùng việc hoằng pháp giáo hóa khai ngộ đời mạt. Phong tức là giáo. Khải tức là khai.

Một hôm gặp Mông Đáp An Thành Hầu Diêu Tung Thư hỏi vô vi tông cực. Vì sao? Vì chúng sanh sở dĩ từ lâu đã trôi lăn sanh tử đều do mê đắm dục lạc. Nếu tâm dứt ham muốn thì không còn sanh tử, đã không còn sanh tử thì trí tuệ tiềm ẩn sâu xa và đức ấy hợp với hư không gọi là Niết-bàn. Đã nói là Niết-bàn vì sao lại dung nhiếp hữu danh trong đó? Diêu Tung cũng là tông nhánh của Tần, dựa vào Hoằng Minh Tập quyển mười tám đời Đường lược chép: "Vua Tần trước có chiếu chỉ rằng đạo lấy vô vi làm tông". Diêu Tung vặn hỏi rằng: "Xin hỏi đạo vô vi phải lấy gì làm thể? Nếu lấy diệu làm tông thì tuy ở thượng đế trước nhưng chẳng phải cùng cực, v.v...".

Vua Tần lược đáp rằng: "Ý ta cho rằng đạo dừng ở vô vi, chưa nói rõ lý do về tông".

Phần cuối lại chép: "Đạo lấy vô ký làm tông, nếu tìm nguyên nhân của ký thì e rằng chính là mê lầm lớn". Văn phần nhiều không chép, vô vi tức là Niết-bàn. Vì dựa vào sanh tử suy đến Niết-bàn nên gọi là trôi lăn v.v..., quả của sanh tử phải từ nhân vời lấy nên nói là trước dục. Nếu dục trở xuống nói ngược sanh tử trở về Niết-bàn. Vô Phục trở xuống thuộc phần trước để nói tiềm phần nghĩa là tâm trí sâu kín. Huyền Mặc là chuẩn tịch, Mặc và chữ mạt đều thông. Mầu nhiệm tịch mặc nghĩa là Niết-bàn. Nêu ví dụ hư không và vô tướng giống nhau nên nói hợp đức, đức trong tập là chữ thể. Đã nói trở xuống chính là nói lên ý nghĩa là vô vi tông cực, trái lại là sanh tử hữu vi, chứng Niết-bàn vô vi. Vô tướng vô danh cái nào là thể cái nào là tông? E rằng tâm có sự dính mắc, nên lấy vô ký làm tông. Đây chính là hiểu ý sâu xa của lời nói, cực lời nói ngoài tượng, tự chẳng phải đạo bằng với Văn thù, đức ngang với Từ Thị thì ai có khả năng giảng nói huyền đạo là hào thành của pháp?

Ví như đại giáo thu lại mà còn duỗi ra, ý chỉ sâu xa diệt mất mà lại nói lên. Hai câu đầu nói về mỹ là hiểu sâu xa. Vi ngôn là kinh luận, được hiểu rõ kinh luận, hướng về chỗ nói năng ngoài vật. Tự chẳng phải trở xuống là khen đức của Viễn Công. Vua là chủ tôn kính Tam bảo của bốn biển, lời khen tuy quá sự thật nhưng khế hợp như vậy. Sử phàm trở xuống, nghĩa là đại giáo của Phật pháp thu vào mà lại phát ra, vô danh nói chỉ ẩn mất mà lại nói lên đều là thế lực của vua.

Tìm đùa chơi ân cần không thể tạm bỏ, vui ngộ trong lòng tay múa không ngừng. Nghĩa là sở đắc đã sâu, hân cảm cũng dày, không đợi ở tay tự múa không dừng cũng phải chân đạp.

Há chỉ gánh vác giềng mối lúc ấy mới là cầu bến của nhiều kiếp? Giáo đã mở mang truyền bá thì lợi lạc đến vô cùng.

Nhưng Thánh chỉ suy xét, lý kinh luận thiếu có thể dùng pháp, kia trước tiến vào cứu giúp bậc cao sĩ, sợ bọn chấp danh ngôn, chưa hiểu hết ý vua, bắt chước Khổng đổi làm mười lực, lại tham văn dồi dào, ý đồ vì mở mang thuyết chỉ, liền soạn luận Niết-bàn Vô Danh, luận có chín chiết mười diễn, tìm tòi các kinh nhờ đó để chứng minh thành vì dụ, dâng lên bệ Hạ luận vô danh đâu cho rằng liên quan đến thần tâm ư? Nghiên cứu cùng tột sẽ nói để dự tính huyền môn, ban bố dẫn dắt người học. Khả dĩ trở xuống, nghĩa là ý chỉ sâu xa mầu nhiệm của vô danh, chỉ có được pháp ở tiên tiến dứt nghi cho bậc cao sĩ. Cụ ngôn đề v.v... nghĩa là bọn chấp danh ngôn chỉ nghe vô danh, chưa thể hiểu hết ý vua, thượng là vua.

Tư Mã Thiên ký sự lấy Đế làm Thượng (vua), nên thử nghĩ trở xuống nghĩa là so sánh mười dực, để làm mười diễn vẫn được. Bọn chấp danh ngôn hậu tiến, bản dịch, Phục Hy vẽ quẻ, lời nói của Văn Vương chi hào của Chu Công, Khổng Tử làm mười dực, tức là trên thoán v.v... Nay chín chiết mười diễn giống như ở đây, há tham v.v... không ở văn rộng mà ở ý nghĩa của diễn ư? Liền làm v.v... rất dễ hiểu, đâu nói rằng trở xuống, tuy soạn diễn luận nhưng không dám tự cho rằng liên quan đến tâm thần diệu? Cùng cực lý sâu xa thỏa đáng, liêu trở xuống chỉ bắt chước theo pháp môn diệu lý, truyền đạt cho người học.

Chương cuối luận chép: “Các nhà thông nghĩa đế bậc nhất đều nói rộng lớn vắng lặng không có Bậc Thánh”. Tôi thường cho rằng khác nhau quá đổi, khác nhau rất xa không gần lòng người. Nếu chẳng có Bậc Thánh thì biết không là ai? Mạt chương là trả lời chương cuối cùng của sách Diêu Tung. Khuếch nhiên trở xuống thường chấp thắng nghĩa vắng lặng không cho có bậc Thánh.

Tôi thường trở xuống chánh minh, quai thù là khác nhau. Hai câu sau là văn của Trang Tử. Lâm Hy Dật nói: "Ranh giới xa nhau". Nay nói quá đổi, vì xa lại càng xa. Nếu không trở xuống lặp lại, vì chứng thắng nghĩa nên làm Bậc Thánh. Nay là không có thì chứng không chẳng phải Thánh là ai? Không chỉ cho vắng lặng.

Thật như minh chiếu, thật như minh chiếu, đạo dường như vắng lặng trong đó có sự tinh túy. Nếu không có Bậc Thánh thì ai giao du với đạo, khoảnh khắc các học đồ chẳng thể không chần chừ, đạo môn không thỏa mãn ý nghĩa nầy, nghi ngờ suốt ngày không ai có thể sửa được. Hai câu đầu chánh hứa, phàm đạo trở xuống xuất xứ từ lý, hoảng hốt trở xuống văn mượn của họ Lão. Văn ấy chép: "Hoảng chừ hốt trong đó có vật, yểu chừ minh trong đó có tinh túy, nghĩa là có không khó biết nên nói là hoảng hốt, sâu xa vắng lặng chẳng thể đoán biết nên gọi là minh yểu, lấy yểu minh để nhìn vắng lặng, lây tinh túy để nhìn Bậc Thánh. Trú trừ là đáng vừa tiến vừa lùi, ưởng ưởng nghĩa là trong lòng uất nghẹn chẳng thông.

May mắn gặp được bậc minh quán cao kiến phán quyết, tông đồ mới hoạch phá, nhưng những người gõ cửa, hưng thịnh huyền thất, thật có thể nói là bánh xe pháp lại xoay ở cõi Diêm-phù, ánh sáng lại tỏa rang đến ngàn năm. Hoạch Phá, Bạch Thanh, dụ cho tâm nghi ngờ. Phá cũng là úy là dáng cỏ cây tươi tốt. Huyền thật nghĩa là thắng nghĩa Niết-bàn, ý nói rằng: May gặp được bậc minh quân cao kiến phán quyết, lưới nghi rõ ràng được cởi mở. Khấu quan là bước lên huyền thất, thật có thể nói trở xuống là khen ngợi.

Nay Diễn luận lập tông chỉ bày, khúc biện thể vô danh của Niết-bàn, thể phải rộng lớn vắng lặng bác bỏ lời nói ở bên ngoài, có ba ý, một là diễn vô danh, hai là bỏ dị thuyết, ba là dựa vào Lương Truyện, cũng có Trường Vãng của Thập Công, kiều tư di lệ hoặc mà làm. Vân Am nói: "Tịch là dừng, dừng các nhá mở rộng chấp đoạn, bài xích chạy theo". Văn trước đặc biệt không nói đến thuyết bên ngoài, nay đều bác bỏ, ý cho rằng ngay lúc ấy những người học chấp trống không chẳng có Thánh. Phương là ngoài vật hoặc là bác bỏ quyền của Tiểu thừa là sanh tử của nội giới, Niết-bàn ở ngoại giới v.v..., nay thể dụng đều không hai thì ai là nội ai là ngoại? Nên phần dưới chép: Nêu bên ngoài ấy cũng chẳng xa xôi ư?

Điều nhắc lại như trên, kính cẩn dâng trình. Nếu thiếu tham cùng Thánh chỉ thì xin sắc lệnh còn nhớ, nếu có sai mong được chỉ dạy, đây là lời Tăng Triệu nói. Điều nghĩa là điều đoạn, nhắc lại nghĩa là lúc

giấy chưa có chỉ viết trên giản nhắc lại nay đều theo xưa mà dùng. Điều đoạn mười giảng ở trên nhắc lại để dâng lên vua.

Chỉ thọ là chỉ bày truyền trao, khiêm lễ với vua. Bổn truyện chép: "Xem qua trả lời Thánh chỉ ân cần hoàn toàn khen ngợi; sắc lệnh sao chép lại để ban phát cho con cháu, việc ấy được thời thế mà tôn sùng như vậy.

Nê là Nê-hoàn, là Niết-bàn, ba tên nầy lần lượt xuất hiện khác nhau, vì sở hạ khác nhau, gọi Niết-bàn là âm chính. Các vị tăng Ấn-độ ở Tây Trúc đến khác với năm xứ Thiên trúc, âm bản xứ thành khác, cũng giống như nặng nhẹ của sở hạ xứ nầy.

Chín chiết mười diễn, chiết nghĩa là phân tích, hữu danh hưng nạn gọi là chiết. Diễn nghĩa là lưu diễn, vô danh gọi chung gọi là Diễn.

Khai thị bậc nhất, một trong mười diễn, là khai trương là tông bổn. Đầu tiên là lược mở bày tông bổn khiến cho biết đại nghĩa, sau đó mới phân tích diễn quanh co khéo léo chỉ bày, khiến người thâm nhập, dường như ở Mệnh Chương trong Hiếu Kinh chép như thế. Sau đó chín diễn tông nầy, diễn nầy.

Vô danh kinh gọi Niết-bàn hữu dư, Niết-bàn vô dư, đời Tần dịch là vô vi, cũng dịch là diệt độ, vì muốn nói sự tinh vi của Vô sanh nên chép có hai tên, lại nói lên hai ứng vật giả hiệu nầy để ngộ chân thường mầu nhiệm của vô danh.

Vô vi là lấy hư vô vắng lặng mầu nhiệm ở hữu vi. Diệt độ là nói đại hoạn ấy, biến mất vĩnh viễn, siêu độ bốn sanh. Vô vi là nói theo thể, diệt độ chấm dứt chướng ngại mà gọi, phần đoạn thay đổi thành đại hoạn, muốn thấy có ngu si làm bốn dòng.

Đây chính là chỗ quay về của gương và vật, bặt xưng gọi đó là nhà tối.

Câu đầu ví dụ tình huống để nói chỗ trở về, câu sau là nói pháp, lược trình bày vô danh, dấu vết có không như hình tượng trong gương, tượng đi thì trở về gương, vết gương trống thì trở về tánh, câu nầy bặt tướng, câu sau lìa danh. U trạch là Niết-bàn, vì là chỗ quay về của ba thừa và chín loài, nghĩa là Trạch.

Hỏi: Nếu nói là bất xưng vì sao lập hai tên, mà nói rằng hữu dư vô dư, hay là xuất xứ khác tên, vì ứng, vật nên có tên giả? Xuất xứ giống như động và tĩnh, xuất gọi là hữu dư, xứ gọi là vô dư, xuất xứ không giống, có và không khác tên, ứng vật mà có và chẳng ứng thì không, nên gọi là Giả.

Tôi có thử nói về điều ấy, hễ là đạo Niết-bàn thì lặng lẽ rỗng

rang không thể dùng hình tướng danh tự mà được, mầu nhiệm vô tướng không thể dùng hữu tâm mà biết, vượt qua chúng sinh mà cao siêu, đo hư không mà vĩnh chín, tìm theo nó không thấy dấu vết, đón tiếp không thấy, sáu đường không thể gồm sanh trong đó, dùng năng lực gánh cũng không được hóa thể của nó, mênh mông mù mịt như còn như mất năm thứ mắt không nhìn thấy nghi dung ấy, hai tai cũng không nghe tiếng ấy, lặng lẽ sâu xa ai thấy ai biết? Di luân (tổ chức làm việc) chẳng có chỗ nào không có mặt, mà chỉ kéo ra ở ngoài có không. Phàm Niết-bàn trở xuống gồm có mười chín câu, câu đầu nêu thể, các câu khác đều phân biệt về tướng, tức là Niết-bàn tự tánh thanh tịnh chung cho cả phàm và Thánh, như xuất hiện môn thể tánh chân thường của kinh. Hai câu đầu đáp đều là câu trên nói lên tướng, câu dưới hiển ly, trước lìa danh tướng sau lìa tâm duyên. Các cõi trở xuống hai mươi lăm cõi là lìa khổ. Lượng hư không trở xuống là do bằng với hư không mà tồn tại mãi mãi. Khéo tồn tại chẳng phải không. Tùy trở xuống hai câu chẳng phải trước sau và khoảng giữa, lìa vô thường.

Sáu đường trở xuống hai câu là lìa sanh diệt, cũng lìa vô ngã, nghĩa là Niết-bàn chấp ngã có nghĩa chủ tể tự tại chân thật, chẳng thể bao gồm khiến cho sanh hóa khiến cho diệt, đây là nói về việc phá Hai thừa. Bốn câu cuối giải thích ngược lại. Hoàng Mãng trở xuống là chứa nước thành ao gọi là hoàng, nước tràn ngập gọi là mãng, nay lấy nghĩa rộng lớn, còn mất khó định nên nói là mênh mông, nghĩa là nói còn xa xôi ở đây đến chỗ kia, nghĩa là nói đến kia, tự nhiên còn đây. Cũng như họ Lão, phần lớn là đi qua và trái lại cũng có thể nói tồn vãng giống như có không. Ngũ mục trở xuống, thành vô tướng trước. Ngũ mục tức là năm thứ mắt, hai thỉnh tức là hai tai, thành vô danh trước. Minh minh trở xuống nghĩa là sâu xa. Mục thâm nghĩa là sâu thẳm, nay chọn nghĩa sâu, thấy ai biết thành lìa tâm ở trước. Di luân là nghĩa bao gồm, không có chỗ nào chẳng có mặt. Kinh Hoa Nghiêm chép: "Pháp tánh trùm khắp tất cả chỗ v.v...".

Như vậy, nói điều ấy thì mất chân thật của mình, biết đến điều ấy thì ngược lại cái ngu của mình, có điều ấy thì ngược với tánh mình không có điều ấy thì thiệt hại thân mình. Không biết phi danh phi tướng mà gượng nói gượng biết, nên mất đi chân tánh mà trở lại ngu si, chẳng biết phi hữu phi vô mà gượng cho rằng có và không nên trái với tánh mà tổn hại thân mình. Tổn hại đến thân là bản tánh của thân khởi, nay đã là không nên tự tổn hại thân mình. Đông An Trang Công nói: "Có chất không thành tìm nguồn thì tăm tối, chẳng có chất thì không thành,

duyên khởi muôn hình.

Cho nên am thất của Đức Thích-ca ở Ma-kiệt-đà, Tịnh Danh ngậm miệng ở thành Tỳ-da, Tu-bồ-đề xướng vô thuyết để nói lên đạo, Thích Phạm bặt thính mà mưa hoa. Dẫn chung ba việc, hai việc trước nói về vô thuyết, một việc sau nói cả vô thính. Ngược lại chứng minh phần trước nói đến điều ấy là mất chân thật của mình. Ma-kiệt là tên nước. Pháp Hoa chép: "Đức Như lai thành Phật trong hai mươi mốt ngày mà không nói pháp". Trí Luận quyển bảy chép: "Phật đắc đạo, năm mươi bảy ngày mà không nói pháp, v.v...". Nghĩa nói là am thất. Sự việc trong Kinh Tịnh Danh rất dễ biết. Thích Phạm v.v... Kinh Đại Phẩm Bát-nhã từ phẩm Thiên Thủ về sau, Tu-bồ-đề dựa vào dụ huyễn hóa, nói rộng lý Bát-nhã sâu xa vô thuyết vô thính. Đến phẩm Tán Hoa, Thích Đề Hoàn Nhân và trong Tam thiên Đại thiên thế giới, bốn vị thiên vương v.v... hóa thành hoa trời rải trên Phật và đại chúng v.v... ý nói Tu-bồ-đề vì thuyết thính không nên nói là không nói để nói lên thật tướng, các vị trời hiểu không thính mà vô thính vì cúng dường pháp sâu xa nên rải hoa.

Đây đều là lý làm thần ngộ nên miệng vì đó im lặng, đâu nói rằng không phân biệt ư? Phân biệt chỗ không thể nói. Tư giai là chỉ có chứng mới cho ba việc trên, chỉ chứng tương ưng, cho nên miệng đều im lặng. Không nói là Thích-ca Tịnh Danh không thích nói tranh luận, chỉ có tranh luận mà không thể nói.

Kinh chép: "Chân giải thoát là lìa nói năng, vắng lặng vĩnh viễn an vui vô thỉ vô chung, không sáng không tối không lạnh không nóng, vắng lặng như hư không, vô danh vô thuyết". Luận chép: "Niết-bàn chẳng phải có cũng chẳng phải không, dứt đường nói năng, bặt chỗ tâm làm". Nghĩa dẫn kinh Niết-bàn và kinh Tịnh Danh. Kinh Niết-bàn quyển năm nói rõ chấp tướng giải thoát. Trong phẩm hai mươi mốt cũng chép: "Niết-bàn chẳng có các tướng". Phẩm A-súc Phật trong Kinh Tịnh Danh nói quán thật tướng, văn phần nhiều cũng giống nhau, cẩn thận dẫn ra e rằng rối rắm đại nghĩa Niết-bàn. Thể tức là thật tướng bậc nhất nghĩa của các pháp, không bặt ở danh số lìa các đối đãi, tánh vốn tự lìa chẳng dùng phương tiện, luận tức là Trung luận.

Phàm lập kinh luận đâu có hư cấu? Nếu có việc ấy lẽ ra không có vì không thể được mà có. Có việc ấy cho nên chẳng thể không vì chẳng thật có mà không.

Thuyên lý là giáo, nếu không có lý ấy há hư cấu ra văn ấy hay sao?

Vì sao? Vì vốn có cảnh thì năm ấm hoàn toàn diệt, suy đến không phương hướng thì u linh không hết, u linh không hết thì ôm lấy cả một sự trong lặng. Năm ấm hoàn toàn diệt thì muôn lụy đều bỏ, vì muôn lụy đều bỏ nên thông đồng với đạo, vì ôm lấy trong lặng nên thần mà không công, vì thần mà không công nên chí công thường còn, vì thông đồng với đạo nên sâu mà không thay đổi, vì sâu mà không thay đổi nên chẳng thể thật có, vì chí công thường còn nên chẳng thể là không. Hai câu đầu đáp có không đều không, hai thứ khổ ấm đã mất nên nói là diệt hẳn, không cũng chẳng có hướng, nhưng ranh giới có không cả hai đều khác, nghĩa nói là hương. Bát-nhã khéo tồn tại nên nói không hết, thầm khế hợp với lý nên nói ôm một. Sự khổ của hoặc nghiệp như bụi như cát nên muôn lụy đều bỏ, chân giải thoát nên cũng có thể là năm ấm, diệt hẳn là lạc, u linh không hết là ngã vậy, ôm một vắng lặng là thường, muôn lụy đều trừ là tịnh. Thông đồng với đạo là ba việc bốn đức chẳng khác thể, nên tư bao nhất trở xuống là nói về thể, thần nhi trở xuống là nói lên dụng. Vô công tức là thần mà thường trong lặng. Thường tồn là tuy nói vô công nhưng thần ứng không dừng. Nên kinh Niết-bàn chép: “Có thể lập đại nghĩa”. Bốn câu sau dựa vào thể để nói chẳng phải hữu, dựa vào dụng để nói chẳng phải vô, vì thể dụng cùng nguồn nên chẳng thật có chẳng thật không. Nếu mỗi mỗi đều nói thì vì năm ấm diệt nên muôn lụy mất, vì muôn lụy mất nên đồng với đạo, vì đồng với đạo nên sâu mà không thay đổi, vì sâu mà không thay đổi nên chẳng thể là có, hợp nhau giải thích thành hữu cảnh vốn có ở trước v.v... phần trên y cứ vào thể dụng để nói.

Như vậy thì có và không dứt bặt ở bên trong, xưng, vị lưu lạc ở bên ngoài, chỗ thấy nghe không kịp, chỗ bốn không mơ hồ, điềm nhiên mà bằng phẳng, rõ ràng mà thông suốt, chín thứ vì thế được cùng về, các Thánh vì thế mà được hiểu rõ, đây cũng bao gồm phần trước mà nêu. Câu đầu dứt hai thứ tướng, câu kế lìa hai thứ danh. Thấy nghe trở xuống, vì chẳng phải danh tướng nên thấy nghe cũng chẳng bằng được. Bốn không là bốn Vô sắc. Hôn muội là Niết-bàn chẳng phải định Bốn không, nếu lấy đây mà cầu thì làm sao biết rõ được, nên nói là hôn muội. Điềm nhiên trở xuống, lại thành nghĩa trước, vì sao? Vì điềm nhiên mà bình đẳng. Chín dòng có hai: Một là chín địa, hai là chín dòng trị thế, tức là tên của Nho, Mặc, v.v... các bậc Thánh ba thừa. Ý nói đạo Niết-bàn là chỗ trở về của chín cõi là chỗ hội hợp của các bậc Thánh, Vương thành không hai, khác đường mà cùng trở về.

Đây chính là cảnh hy di, hương thái huyền, mà muốn lấy có không

viết danh sách chỉ ở phương cõi ấy mà nói đạo mầu nhiệm ấy, cũng chẳng xa xôi lắm sao?

Đạo Niết-bàn chẳng phải thanh, chẳng phải sắc đâu thể lấy hữu dư làm có, vô dư làm không? Dựa vào băng tên nêu mục tiêu, chỉ chỗ nghĩa là cung vua dựa vào vật chất làm có, song lâm bặt dấu vết làm không mà nói đạo mầu nhiệm ấy há không xa xôi lắm hay sao? Vì thành tựu văn trước giả, danh ứng vật như thế. Xét thể thứ hai là một trong chín chiết, xem xét sát hạch. Vì trước đã nói thể của Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không, nên nay phân tích thể rốt cuộc ở đâu? Đây là mượn câu hỏi có không của người Hai thừa để phá chấp cho họ.

Hữu Danh chép: “Danh hiệu không luống sanh, xưng vị không tự khởi”. Xưng vị là ngôn thuyết. Dựa vào nghĩa mà có tên, nhờ tên mà khởi thuyết.

Kinh nói Niết-bàn hữu dư Niết-bàn vô dư là tên thật của phản bổn, diệu xưng của thần đạo, xin thử trình bày, phản bổn là tên của vô dư, thần đạo là hiệu của hữu dư, nghĩa là ẩn hiện khôn lường gọi là thần, chỗ đi qua còn gọi là Đạo.

Hữu dư là Như lai đại giác mới có, pháp thân mới lập tắm dòng nước trong tám giải thoát, nghỉ ở rừng xanh thất giác chi, chứa nhóm muôn điều lành trong nhiều kiếp, bỏ vi trần từ vô thỉ, người Ba thừa dứt phiền não chướng, vắng lặng không ồn ào, đó gọi là Niết-bàn. Hữu dư vì duyên v.v... chưa diệt nên gọi là hữu dư, ý của luận cho rằng: Chánh giác thành Phật chứa đức dứt chướng, tự lợi lợi tha v.v... đều là vui của hữu dư. Như lai là nương vào đạo như thật mà thành Chánh giác, chọn giác ở phần nhỏ nên nói là Đại giác. Năm phần như giới v.v... gọi là pháp thân, y báo mà trụ nên trước sau như vậy. Tám giải là nhờ tu tám quán theo đó mà được giải thoát, tức là bên trong có sắc v.v... đây có thể tịnh hoặc dụ tắm dòng nước trong. Bảy giác nghĩa là giác phần niệm trạch v.v... Đức Phật đã tu tròn đủ như nghĩ ngơi ở trong rừng tươi tốt, trên nói quả mãn, dưới nói nhân tròn. Tích muôn trở xuống, Đại Tiểu thừa đều nói ba tăng-kỳ số sáu độ muôn hạnh, nhưng nghĩa lại khác không phiền nêu hết. Đãng vô trở xuống là nói về dứt hoặc. Thọ trở xuống là hợp đoạn, nghĩa là ba mươi bốn tâm v.v... trí dơ sạch dụ cho bụi trần.

Ba minh chiếu bên trong, thần quang soi bên ngoài, kết tăng-na ở tâm ban đầu, đem trọn đại bi để ra đi cứu giúp. Ba minh tức là trí biết sanh tử trong ba đời, đối với tâm là bên trong, soi nơi khác là bên ngoài. Tăng-na là tiếng Phạm, Hán dịch là Hoằng thệ. Nạn là cõi sanh tử, vì

Đức Như lai ban đầu phát tâm thệ nguyện độ hết chúng sanh, nên thành Phật rồi, đáp lời nguyện mà lợi sanh.

Ngước lên dựa vào lý cúi xuống thì nâng đỡ sự yếu kém, vượt ra ba cõi một mình giẫm cả đại phương mở con đường bình đẳng tám chánh và con đường bằng phẳng cho chúng sanh, phi ngựa thần sáu thông, cưỡi xe an toàn năm thừa, đây là nói lên nghi thức lợi sanh. Ngưỡng là hướng lên trên, phủ là cúi xuống. Huyền căn là dụ cho lý. Nhược táng là yếu hèn để mất nước, dụ cho bỏ giác theo trần, đây có ý nói như muốn cứu người bị chìm, trên nhờ vào gốc cây, dưới cứu giúp người chìm thì thân mới không bị lún. Đức Như lai cũng như thế, dùng bổn trí soi chân, hậu trí cứu vật, sanh tử không trói buộc được.

Hai câu kế nói vượt ra ba vực chính là ba cõi, bên ngoài cõi gọi là Đại phương, cũng là lý hai không. Đức Phật riêng mình bước qua đại phương ấy, dùng giáo lý Tiểu thừa nói pháp chỉ có một mình Tất-đạt có tánh biến giác. Tám chánh là chánh kiến, chánh tư duy v.v... Chúng thứ: thứ nghĩa là thứ nghiệt, tức là ngoại đạo dị kiến, nghĩa là mở rộng tám chánh để tồi phục các thứ tà kiến, đường tà không dẹp bỏ do bình đẳng mà dẹp bỏsính nghĩa là phi nhanh, ngựa hay gọi là ký, thần thông hóa vật ứng cơ nhanh nhẹn, nên dụ là ngựa thần. Tiếng Phạm là Diễn-na, Hán dịch là thừa, tức là pháp năm thừa, đó là giới thiện đế duyên sáu độ v.v... về An Xa Vân Am nói: "Ba thừa ra khỏi ba cõi, nhân thừa ra khỏi ba đường". Nên nói là an, hóa nghi rộng lớn, mở chánh phá tà, vận thần thông nói pháp. Đến nỗi ra vào sanh tử đổi dời theo vật, đạo chẳng thể không đạt, đức chẳng thể không thí, cùng hóa vô thỉ vật, cực diệu dụng của trí. Hai câu đầu nói tùy căn cơ nên sanh thì xuất, nên diệt thì nhập, chỉ lấy lợi ích chúng sanh làm bản hoài, dời đổi đâu chắc chắn? Y gồm giáo hóa tùy thứ. Hai câu kế nói giáo hóa rộng khắp, nghĩa là tám chánh đạo bình đẳng truyền khắp ba cõi đều thấm nhuần. Năm thừa đều chuyển chở chúng sanh đều cứu giúp. Hóa vô trở xuống, sách đạo lấy khí làm hóa vô.

Vân Am nói: "Nhân duyên sanh ra các pháp như hóa vô. Huyền xu dụ cho trí, môn xu vận chuyển dụ cho hậu trí ứng động, nhưng câu trên đây nêu hóa cảnh, câu dưới nói hóa trí nghĩa là cùng tận lý nhân duyên sanh ra vật, cực dụng của trí ấy, nói gọi là nhân duyên sanh diệt, biết người đáng độ thì độ, không đáng độ thì giữ lại. Lại biết thích hợp Đại thừa, thích hợp Tiểu thừa v.v... do đây mà biết ngọn ngành và cực dụng thần diệu của trí mà giáo hóa. Tĩnh lặng rỗng rang ở vô tận. Trí Nhất thiết soi sáng nơi u tối, sẽ dứt nhìn về chín cõi, ngập chìm mãi mãi ở thái

hư. Câu đầu là sở chứng, câu kế năng chứng. Tiếng Phạm là Tát-vân-nhà, Hán dịch là Nhất thiết trí nghĩa là phát ra ánh sáng trí soi rõ lý trước. Trẫm là điềm báo trước. Chín chỉ là chín địa. Thái hư là vô dư. Muốn kết tên hữu dư, trước nêu chứng lý nhập tịch, phân tích rõ ý nầy nghĩa là Như lai vốn muốn đắm chìm trong thái hư nhưng dư do không tận ở hữu dư, mà hữu dư do bất tận, dấu vết của dư không lẫn lộn, nghiệp báo giống như hồn Thánh trí còn tồn tại, đây là Niết-bàn hữu dư.

Gồm có bốn việc: "Một là dư duyên tức là độ căn cơ khác; hai là dư tích tức là thân sở y; ba là nghiệp là cảm nghiệp báo vẫn có hồn khí; bốn là Thánh trí chưa diệt đều là hữu dư".

Kinh chép: "Đào thải bùn đất như luyện vàng ròng, muôn lụy đều hết mà linh giác vẫn còn. Hai câu đầu dụ cho bụi cát như muôn lụy, vàng như linh giác, lọc bỏ cầu bẩn đi thì vàng ròng hiện, muôn lụy hết thì linh giác còn. Đào là đào thải, dã là rèn luyện.

Vô dư là duyên giáo hóa xong, linh chiếu hoàn toàn mất rộng lớn không bờ mé nên gọi là vô dư, duyên tích đã kết thúc, nghiệp trí đã mất không có dư thừa. Thế nào là mối lo lớn của phàm phu chẳng có gì bằng có thân, nên diệt thân để trở về không, siêng năng khổ nhọc không gì bằng trước là có trí, cho nên bặt trí để chìm vào thái hư. Văn có hai đối, câu đầu đều nêu về mối lo, câu sau vui với vắng lặng, đầu tiên là thân hậu trí như văn chép rất dễ hiểu. họ Lão nói: "Ta có mối lo lớn vì ta có thân".

Như vậy thì trí do hình hài mà mệt mỏi, hình hài do trí mà nhọc nhằn, trôi lăn đường dài, mệt mỏi mà không dừng, muốn dưỡng hình hài ấy trí suy nghĩ đặt ra kế hoạch, trí ấy vì hình hài mà mệt mỏi, trí đã suy nghĩ tính toán, trái lại làm cho thân ngày đêm làm việc, thân ấy vì trí mà nhọc nhằn, do đây phục dịch lẫn nhau trong con đường dài sanh tử, như bánh xe xoay vòng tuy có mệt nhọc nhưng không dừng.

Kinh chép: "Trí như chất độc lẫn lộn, thân như gông cùm. Thân trầm lặng lẽ lấy đó để xa xôi, hoạn nạn lấy đó mà khởi". Vì trí lự không chung nhất nên nói là Tạp, độc như thuốc độc thế gian, làm tổn hại tánh mạng.

Trất cốc là dụng cụ hình phạt, cùm chân gọi là trất, trói tay gọi là cốc, gông cùm giam giữ người, người quã thật rất chán ghét, thân làm tai họa cho người nhàm chán cũng phải như thế. Uyên mặc trở xuống là chỉ lỗi, uyên mặc nghĩa là vô dư, thân trí đều tồn tại nhưng có hai lỗi: một là xa vô dư, hai là sanh ra vất vả hoạn nạn.

Cho nên bậc chí nhân tàn nguội bặt trí, xẻ bỏ thân thể dứt trừ

vọng lự, bên trong không siêng năng soi chiếu, bên ngoài dứt gốc đại hoạn, thoát ra ngoài trần thế phân chia hẳn với các cõi, lẫn lộn như thế cùng thể với thái hư. Vắng lặng ở đây mà chẳng nghe thấy, sợ hãi ở đây không triệu chứng, mờ mịt đi mãi không biết chỗ đến. Chí nhân là Như lai, thể chất gọi là thân, dung nghi là hình, nguội thân là tổn đến thân tâm mình.

Hai câu kế giải thích thành vô lự. Siêu quần trở xuống sáu câu là nói về lợi ích: Một là vượt qua các cõi lìa tướng sanh diệt; hai là cùng thái hư nói lên lợi ích vô vi; ba là chẳng phải thanh chẳng phải sắc; bốn là rốt ráo không lui sụt.

Đây giống như đèn hết lửa tắt, chất dầu khô cạn, đây là Niết-bàn vô dư. Đấng hỏa dụ cho thân trí, cao minh dụ cho hình lự.

Kinh chép: "Năm ấm đều hết, thí như đèn tắt, thân tâm năm ấm không có tự thể". Như vậy thì hữu dư được gọi là hữu xưng, vô dư được gọi là Vô danh, Vô danh được lập thì tông rỗng lặng, thưởng thức ở chỗ sâu xa lặng lẽ, hữu xưng danh thì giữ lại đức, càng kính ngưỡng công đức của bậc Thánh. Đây chính là lời dạy của kinh điển, là phép tắc của bậc Thánh đời trước.

Hai câu đầu cho rằng có hai lý nầy, được đặt bằng hai tên, hai câu kế là nói về lợi ích. Tông hư nghĩa là Hai thừa căn cơ nhỏ hẹp tánh vốn thích nhập diệt, dựa vào danh cầu thật mà nhập vào Niết-bàn vô dư. Hoài đức nghĩa là bậc Đại nhân tu hành sáu độ, tánh thích lập đức, dựa vào danh cầu thật mà kính mến hữu dư. Hai câu sau, một là Thánh giáo định lượng, hai là phép tắc của bậc Thánh đời trước. Mà nói: "Có không bặt ở bên trong, xưng vị lặng ở bên ngoài, sự thấy nghe không kịp, chỗ nghĩ không hôn muội làm cho chỗ hoài đức của phàm phu tự dứt. Tông hư là chẳng nương tựa. Bốn câu đầu dẫn văn trái lại âm ở trước, hai câu sau nói về hai cơ còn mất. Chẳng khác bịt tai mắt ở thai sanh và noãn sanh, che huyền tượng ở ngoài bầu trời, mà đòi hỏi sự khác nhau về cung thương của phàm phu, phân biệt sự khác nhau giữa tăng và tục. Huyền tượng là ánh sao trên trời, Tiêu là bầu trời. Cung thương là hai trong năm âm, nêu cả hai ví dụ, lấy ví dụ bên ngoài mất danh tướng, bên trong bặt có không, hai ví dụ lược nói, đầy đủ là che huyền tượng (ánh sao) ngoài bầu trời, đóng cung đàn đối với nhà, lại trách bọn mù quáng làm cho phân biệt sự khác nhau của huyền tượng đen trắng, sự khác nhau của tiếng đàn cung thương, do đâu mà được?

Pháp Trung ý nói: Bên trong còn có không, bên ngoài còn xưng gọi, còn sợ không vào. Nay trong ngoài đều bặt, thì lấy gì ký gởi mà ngộ

nhập. Bọn đệ tử biết viễn suy Niết-bàn ở ngoài có không, cao vận bặt xướng ở ngoài hình danh, mà luận chỉ không hề biết chỗ về. Vì đường tối tâm nên tự ẩn mà chưa nói lên. Tĩnh tư u tầm không có chỗ gởi lòng. Hai câu đầu nêu được, mà trong luận lại hiển mất.

Chí nhân là Niết-bàn. xuất hiện sớ chép: Tuy nói hiện thân tức là đại dụng của Niết-bàn nhưng có không trở xuống tham thuyết, nghĩa là không danh tướng mà nảy sinh ra vật, vật không thể tạo là tự tiềm tàng. Tĩnh tư trở xuống tức là có danh, tầm tư không có chỗ để lòng, đâu gọi là sáng rực rỡ đối với nhà tối, tấu huyền hưởng chỗ không nghe ư?

Đại minh nhật nghĩa là nếu danh tướng đều bặt không hợp với căn nghi thì không thể nói là mặt trời chói sáng trong phòng tối, khiến thấy tướng ấy tấu lên âm thanh mầu nhiệm ở chỗ chưa nghe, giúp cho nghe âm thanh mầu nhiệm ấy đều vặn hỏi theo danh tướng.

Vị thể thứ ba là hai trong mười diễn. Vị còn là an, cũng chính là lập.

Vì có danh xét thể, không có chỗ gởi lòng, nên nay an lập. Vô danh chép: Hữu dư vô dư là tên khác của Niết-bàn, chỉ giả danh ứng vật. Tên khác cũng là gượng gọi, còn tên gọi khác là phong danh, chí khí tượng là mê hình. Do nói phong danh, chí khí mê tượng cho nên đều mất.

Kinh Lăng-già chép: Danh tướng thường theo nhau mà sanh vọng tưởng.

Danh cũng cùng cực ở đề mục, hình cũng tận ở vuông tròn, vuông tròn có chỗ không tượng, đề mục có chỗ không truyền, đâu thể dùng danh ở vô danh hình ở vô hình ư? Hai câu đầu nêu danh tướng đã hết, vật tượng thế gian không vuông thì tròn. Hai câu kế nói về diệu thể, vì chẳng phải tượng nên vuông tròn đâu phải năng tượng, vì chẳng phải danh nên đề mục đâu phải sở truyền. Đại sao tượng là viết chữ. Hai câu sau là nói lên không thể, danh chỉ danh ở khả danh, tượng chỉ tượng ở khả tượng thể không danh không tượng, đâu thể gượng gọi là danh, tượng ư? Đề là Niết-bàn vô danh. Nan Tự chép: Hữu dư vô dư là tin bổn ý lập giám quyền tịch, cũng là thành tích ẩn hiện của Như lai. Câu đầu nhắc lại văn kể về hữu dư vô dư của danh gia ở trước. Tín thị trở xuống, tung là quyền nghi, tung có hai ý, một quyền tịch là vô dư, tùy nghi phương tiện, nên gọi là quyền. Lập giáo là hữu dư, đều là bổn ý hóa sanh của Như lai. Hai là thật tích ẩn hiện, ẩn là vô dư, hiển là hữu dư. Nhưng chưa phải là chỗ cùng tột của huyền tịch bặt lời. Lại chẳng phải quyết định đạo mầu nhiệm trong vòng Niết-bàn. Trước là ý lập

giáo quyền tịch, chẳng phải cùng tột huyền tịch bặt lời. Vì vô tướng nên huyền, vô danh nên tịch. Trước là tích ẩn hiện, cũng không phải bặt sự mầu nhiệm trong vòng, mầu nhiệm trong vòng đâu cho phép ẩn hiển ư? Bọn đệ tử không nghe nói chánh quán ư? Duy-ma-cật nói: Ta quán Đức Như lai vô thỉ vô chúng, sáu nhập đã qua, ba cõi đã ra, không ở phương không lìa phương, chẳng phải hữu vi chẳng phải vô vi, không thể dùng thức biết, không thể dùng trí biết, không lời không nói chỗ tâm hành diệt, dùng đây mà quán mới gọi là chánh quán, dùng quán khác thì chẳng thấy Phật.

Kinh Phóng Quang chép: Phật như hư không, chẳng đến chẳng đi, ứng duyên mà hiện, không có nơi chốn. Câu đầu hỏi kinh nói chánh quán, chỉ có đệ tử chưa nghe chăng? Duy-ma trở xuống cũng theo nghĩa dẫn ra. Vô thỉ trở xuống ba câu hiểu siêu. Vì tướng sanh đã hết nên nói vô thỉ, tướng diệt đã mất nên nói vô chung. Lại nữa, ba đời đã cùng tận nên nói sáu nhập sáu căn. Căn cảnh hợp nhau nên gọi là sáu nhập. Dĩ quá là vô lậu tịnh sắc không nhập trần lao. Ba cõi trở xuống vì sự trói buộc trong ba cõi đã hết. Chẳng còn trở xuống bốn câu ngăn biểu đồng thời. Không thể trở xuống bốn câu hiển thể tham huyền. Từ đây trở xuống kết chọn tà chánh, đều là kinh xưa dịch có chút khác với kinh dịch nay. Kinh Phóng Quang trở xuống tức là nghĩa, dẫn quyển mười ba kinh ấy, Bồ-tát Pháp Thượng trả lời ý đã hỏi của Tát-đà-ba luân.

Đại Sớ chép: Nếu có nơi chốn đây hiện kia không, vì không có nơi chốn nên cảm nơi nào thì hiện thân nơi ấy. Đây trước đều chỉ bày tự tánh Niết-bàn, dưới chỉ bày vô trụ cũng ứng hóa Niết-bàn.

Như vậy thì Bậc Thánh ở thiên hạ lặng lẽ rỗng rang không chấp trước không cạnh tranh, dẫn dắt mà không đi trước, cảm nhận mà ứng sau, nương vào ý kinh trước để phân tích. Kinh trước chép: Phật như hư không tùy duyên hiện ra, nên nói rằng đối với thiên hạ, nghĩa là ứng đều cùng khắp đồng với thể. Tịch mặc trở xuống là nói lên chẳng phải thanh sắc vì thân không chấp thọ hai chấp không bao giờ nên cạnh tranh, không cạnh tranh là Niết-bàn, dẫn dắt trở xuống cảm mà dẫn dắt, trước khi chưa bệnh thì không có thuộc.

Ví như tiếng vang trong hang tối, vật trong gương sáng, đối với những điều ấy không biết nơi đến, theo nó cũng chẳng biết chỗ đi, mơ mơ mà có, màng màng mà mất, động mà càng lặng, ẩn mà thêm rõ, ra tối vào tối, biến hóa vô thường. Hiển vô trụ, bốn câu đầu là dụ thuyết, sáu câu sau là pháp dụ đều chung, hang và gương đều dụ cho thể vô danh, chất đối gương người kêu trong hang đều dụ cho căn cơ có công

năng chiêu cảm.

Hoặc tiếng vang hoặc bóng vật đều dụ cho ứng. Trong đó vật dụ cho ứng thân, tiếng vang dụ cho nói pháp, cảm mà đến gọi là hữu dư, đến mà thật chẳng phải thật đến, tuy đối diện mà không biết chỗ đến là không trụ ở hữu dư, cảm tạ mà đến gọi là Vô dư. Đi thật chẳng phải đi, muốn theo mà không biết phương hướng là chẳng trụ vô dư, dụ ý rất dễ biết, động tức là có, ẩn tức là không, tùy căn cơ thấy bậc Thánh có qua lại mà không có chỗ trụ nên nói là động mà bình đẳng. Xuất u trở xuống giải thích thành, ra không mà vào có, bỏ có vào không, biến hóa quyền nghi lý rất chuẩn xác. Đạo vô danh thí như vầng trăng đầy đặn in trên hư không, chẳng dời đổi ra vào, thường mãi trong lặng, đó là tên gọi. Nhờ ứng mà làm, hiển tích là sanh, bặt vết là diệt, sanh gọi là hữu dư, diệt gọi là vô dư, sanh diệt nhờ ở hiển bặt, có không lại do sanh diệt, theo tích mà khởi, chẳng phải giả danh sao?

Như vậy thì tên có không vốn ở vô danh, đạo vô danh ở đâu không tên, có không là tích. Mạt cũng vô danh thật. Bổn cũng theo Tích, thật hiện chẳng từ trên của bổn. Vì thế, Niết-bàn ở vuông thì vuông, ở tròn thì tròn, ở trời là trời, ở người là người, nhờ trước ở chỗ nao không tên, để chỉ dụng. Đuổi theo khí ứng thân chẳng thể không có năng lực. Vuông tròn dụ cho căn cơ khác nhau, ứng trời làm trời, ứng người gọi là người đồng thứ nhiếp sanh không phân biệt hươu, ngựa, cư sĩ, tể quan v.v..., như kinh nầy đã nêu rõ. Tận cùng có thể làm trời,có thể làm người thì há chẳng phải năng lực của trời người ư? Thật vì chẳng phải trời chẳng phải người nên có thể là trời là người, là quả báo chắc chắn của trời người kia, đâu thể ứng trời ứng người mà hiện thân ư? Chính là do chẳng phải trời người cho nên có thể ứng trời người, có thể mới có dụng, đó là giáo hóa. Ứng mà không làm, nhân mà không thí, vì nhân mà không thí nên không rộng, vì ứng mà không làm nên làm không lớn. Hiện thân gọi là ứng, cảm thì sau đó ứng là Thánh không làm. Hiện thông nói pháp gọi là thí, nhân cơ mà làm đó là bậc Thánh không làm. Bình Thanh, luận Khởi Tín nói về Dụng Đại rằng: Nghĩa đế bậc nhất không có thế đế, lìa việc bố thí chỉ theo sự thấy nghe của chúng sanh được lợi ích. Mạt-chi gồm có hai ý, thứ nhất là lớn nhất rộng nhất, như cõi chúng sanh nhất thời đều cảm ứng cũng nhất thời ứng khắp, ứng nầy rộng lớn lại không lớn đây là thí lệ; hai là tướng vọng rộng lớn cũng nói là Mạt-chi, như ở dưới trình bày, vì chẳng phải lớn nên mới trái lại thành nhỏ, thí không rộng nên mới trở về vô danh. Mạt-chi cũng là vọng ở tướng lớn nhất rộng nhất. Vì vọng ở chỗ lớn nên nói thành nhỏ, chỉ

gởi nhỏ để bỏ lớn, đâu trụ ở thành nhỏ ư? Vì vọng ở chỗ rộng nên trở về vô danh. Gom ý trước nói rằng đó là nương thể khởi dụng thì dụng hằng thể, lúc chẳng phải dụng thì không có dụng, khi là dụng thì chẳng có tự thể, thể dụng chẳng trụ, chẳng thể không trụ.

Kinh chép: Đạo Bồ-đề không thể suy lường, cao không còn gì trên, rộng không thể cùng cực, sâu mà chẳng thể đo xét mà không thể lường, lớn bao gồm cả trời đất, nhỏ mà vào Vô gián, nên gọi là Đạo. Kinh là kinh Thái Tử Bổn Khởi Thụy Ứng. Vì Bát-nhã chứa đựng kín đáo trong Bồ-đề. Đồ độ là suy lường. Vì sao không có tự thể? Vì cao nên không còn gì trên v.v... nghĩa là cao sâu không có bờ mé để suy lường, vì trên dưới vô cùng nên không có tự thể. Trời đất rất lớn trí lại bao gồm, vô gián rất nhỏ, trí lại vào trong Vô gián, như phân tử cực nhỏ chẳng có khoảng giữa, để chứng thể đại dụng rộng lớn của Niết-bàn.

Như vậy thì đạo Niết-bàn chẳng thể nói có không mà được.

Mà người mê hoặc thấy nhân thần biến gọi là có thấy diệt độ bèn cho là không, cảnh có không là chỗ vọng tưởng, đâu đủ để tâng bốc huyền đạo ư? Mà nói tâm Thánh. Chấp Tích mê Bổn, cũng vân chạy theo phe nhóm mà mất nguồn gốc. Lại lược nêu Niết-bàn, khiến cho biết có mà ở chánh vị còn bị thừa tên, chấp tích là thật kết quả như hoa đốm trong hư không.

Ý cho rằng Niết-bàn vắng lặng không có triệu chứng ẩn hiển đồng với người. Còn chẳng phải là có, mất chẳng phải không. Niết-bàn là đức pháp thân. Trong chánh vị có không dường như nhỏ bé, cũng chẳng có hình dáng, nên nói là vắng lặng ngoài ra rất dễ biết. Thế nào là lời Phật dạy, ta vô sanh không sanh, tuy sanh mà không sanh, vô hình không hình. Tuy hình mà không có hình vì biết còn chẳng phải thật có. Câu đầu phát ra ánh sáng, tức là văn trong phẩm hai mươi sáu của kinh ấy nói vô hình trở xuống cũng là nghĩa, dẫn kinh Phóng Quang, Niết-bàn v.v... Để biết trở xuống luận đoán, sanh là bốn loài sanh. Vô sanh là bất sanh, giống như nói: Không một chúng sanh nào bất sanh. Hình là hình dáng của muôn loài trong sáu đường, giống như nói: Không một hình nào mà chẳng có hình. Vì sao? Như thai sanh của Thái tử Nhẫn Nhục v.v... như noãn sanh Nhạn chúa Anh Vũ. Đảnh sanh, thủ sanh, thấp sanh là trời và quỷ hóa sanh. Bốn sanh thuộc về muôn loài, như kinh Niết-bàn phẩm ba mươi ba chép: Đại Bồ-tát thọ thân gấu cho đến thân nai, thỏ, rồng, rắn, v.v... nhưng chỉ vì cảm khởi liền ứng mà chân thật.

Lại chép: Không sanh không hình thì chẳng phải có.

Kinh chép: Bồ-tát nhập vào vô tận Tam-muội đều thấy Chư Phật

thời quá khứ diệt độ. Lại chép: Nhập vào Niết-bàn mà không tương xứng Niết-bàn, vì biết mất chẳng phải là không.

Ban đầu dẫn rộng về Hoa Nghiêm, tức là Trưởng giả An Trụ, thành tựu pháp môn gọi là không diệt độ đã được tam-muội tên là Vô Tận Phật Tánh, đời đường dịch là Phật Chứng Vô Tận. Tiếng Phạm là Tam-muội Hán dịch là Chánh tư, cũng dịch là chánh thọ. Vô tận là vì Phật tánh vô tận nên nhập vào Tam-muội nầy thấy Chư Phật ba đời cũng vô tận. Lại trong tông nầy ba đời hiện lẫn nhau nên ở hiện tại thấy Phật quá khứ vị lai, như kinh có nêu rõ. Sau dẫn nghĩa đồng tức là nghĩa trong phẩm hai mươi mốt của kinh nầy, là biết tháp chiên-đàn trở xuống, thắng quan vốn còn. Đức Thích-ca thường còn ở núi Linh Thứu, theo vọng tưởng mà thấy có đến đi.

Mất chẳng phải là không, nên tuy không mà có, còn chẳng phải có nên tuy có mà không, nghĩa là chẳng có, tuy không mà có nghĩa là chẳng phải không.

Theo trước để biết trong hai phi thì chẳng trụ Niết-bàn tích không nên chấp.

Như vậy thì đạo Niết-bàn quả thật vượt ngoài sự có không, bặt lối tắt của lời nói. bốn pháp đều phi, chân ứng không ràng buộc, có không không trụ lời nói đâu bằng. Giáo sáng như gương, lý chẳng như dây đàn, dụ cùng phù hợp nghĩa sáng tỏ như ban ngày, vắng bặt trội hẳn, không làm theo hoặc trước.

Tử bèn nói: Bậc Thánh lo rằng có thân nên diệt thân để trở về không, cần cù không gì trước ở nơi có trí. Nên bặt trí để rỗng rang, không mới trái với thần cực, thương tổn huyền chỉ. Đây không trả lời ngay câu hỏi trước, để nói danh gia trước nhập vào vô dư. Cho nên nói rằng: Thân là mối lo lớn trí là tạp độc. Ở đây thấy cạn cợt lỗi lầm rất sâu nên đáp hỏi xong thì đều phá bỏ. Vô nãi trở xuống là trách phi. Thần cực là lý thần diệu tột cùng. Huyền chỉ là yếu chỉ của kinh sâu xa.

Kinh chép: Pháp thân vô tướng, ứng vật mà hiện thân, Bát-nhã vô tri, đối duyên mà chiếu. Tấn Kinh Tam Thập Hai lược chép: Pháp thân riêng, chẳng phải có chẳng phải không, tùy theo nhu cầu của chúng sanh, đều có thể thị hiện. Hạ đối tức là ý của các bộ Bát-nhã, chẳng có thân mà có hình, chẳng phải tâm mà chiếu, dẫn ý nầy thì rõ thân tâm còn không nhọc nhằn làm sao khởi.

Muôn cơ chợt đến mà không ngăn thần minh, ngàn khó, khăn khác nhau nhằm vào nhưng không liên quan đến niệm lự của mình, động như mây bay, dừng như cốc thần, đâu có tâm kia đây ư? Tính trói

buộc ở nơi động tĩnh. Bát-nhã là vô tri. bốn câu đầu pháp thuyết muôn cơ đại số. Bất náo có hai, một là vì cơ cảm, như nước trong thì trăng hiện; hai là vì vô tư nên như Ma-ni sanh ra. Thiên nan lệ đồng. Hai câu kế dụ nói hữu dư gọi là động như mây bay, vô dư gọi là tĩnh như cốc thần. Cốc thần xuất xứ từ Đạo kinh, kinh ấy chép: Cốc thần bất tử, hai câu sau là nói về vô tâm.

Đã vô tâm trong động tĩnh thì cũng vô tướng ở đến đi, pháp thân là vô tướng. Câu đầu thuộc về trước, câu sau dụ cho thân, vì giải thích văn trước, pháp thân là vô tướng, khí là vô dư, lại là hữu dư. Đến đi chẳng là tướng, nên chẳng có không thì chẳng có hình, động tĩnh không là tâm nên không có cảm thì không có ứng. Nhiếp trước đều nói về thân tâm để thành văn trước, ứng vật mà hiện thân, đối duyên mà chiếu.

Như vậy thì tâm sanh ở có tâm, tướng hiện ở có tướng cơ cảm có thân tâm mà Thánh ứng có thân tâm.

Tượng chẳng phải ta làm ra, vàng đá chảy mà không cháy, tâm chẳng phải là ta sanh nên sử dụng hằng ngày mà bất động, lộn xộn phần nhiều là từ đó, đối với ta là gì? Tượng chẳng phải do bậc Thánh làm ra, tâm chẳng phải Thánh sanh, đã do cơ cảm mà hiện thì thân nầy tâm nầy lo gì, nhọc gì? Nên xuất hiện sớ chép: Tượng chẳng phải ta có, từ chỗ đầy đặn của khỉ kia, tâm chẳng phải ta san, đâu hiện khắp trước sau ư? Kim Thạch trở xuống thì thiên Tiêu Dao của Trang Tử chép: Đại hạn vàng đá chảy, đất núi cháy bỏng mà không nóng v.v...

Cho nên trí đi khắp muôn vật mà không mệt nhọc, hình lấp đầy tám cực mà không tai họa, lợi ích không được đầy đủ mà tổn thất không thể thiếu, tám cực là tận bờ mé của tám phương, tâm vô tâm biết khắp tất cả mà không nhọc nhằn. Thân chẳng phải thân phân ứng tám phương mà không tai hoạn. Đến đổi sai người hầu thăm hỏi thì chỉ nói về lễ nghi, trả lời dùng khinh an xin theo khuôn khổ của đời. Đâu nói rằng trẻ nhỏ bệnh cần sữa bị Lôi cư sĩ quở trách ư?

Hai câu sau vì thân tâm vô vi nên chẳng có sự thêm bớt. Câu đầu đặt hệ từ. Đâu còn con đường trong bệnh nhọt độc, thọ cực song thọ, linh kiệt thiên quan, thể đều đốt cháy ư?

Kinh Tạp A-hàm, v.v... chép: Đức Như lai đến thành Câu-thi-la giữa đường bị bệnh đau lưng nên sai đệ tử xếp y Tăng-già-lê nằm nghĩ dưới gốc cây, v.v... thiên quan tức là kim quan, theo nghi thức an táng vua Thánh luân vương thuở xưa mà làm nên nói là thiên quan. Ý nói rằng: Thân tâm chẳng có tự cảm mà có, chẳng phải thêm mà đầy chẳng phải bớt mà bị thiếu, đâu đồng với cái thấy của Tiểu thừa là giữa đường

đau lưng rồi qua đời ở song thọ, linh trí diệt ở thiên quan, Thánh thể ra tro vì đốt cháy ư? Mà người mê hoặc đối với cảnh thấy nghe tìm dấu vết ứng khác, chấp lấy khuôn phép để xác định phương trời rộng lớn, muốn dùng trí lao nhọc Niết-bàn, hình tai họa Đại Thánh. Nghĩa là bỏ có vào không, vì để gọi, đâu thể nói tìm lời mầu nhiệm ở sự tiếp thu bên ngoài, chiếm được huyền căn ở chỗ hư hoại ư? Hai câu đầu là pháp thuyết, hai câu kế là dụ minh. Phương là quy, viên là cũ, thợ mộc ngày nay đã sử dụng đấu thước. Ý nói rằng: Tùy theo sự thấy nghe, chấp tích thù ứng muốn tìm chỗ mầu nhiệm của vô danh, như tay người cầm đấu thước định lượng đại phương, không biết chừng độ của nó. Nên kinh nầy gọi là Hai thừa khúc kiến. Từ dục trở xuống chính là nói về sự lầm chấp, từ khởi trở xuống trách cứ trí thấp kém của họ. Ngôn là danh ngôn, nghĩa là tên hữu vô ứng quyền mà lập bày, chẳng có tánh thật thể, danh phi danh, nên nói là vi ngôn, hiểu ý quên tên nên nói là thính biểu. Huyền căn dụ cho Niết-bàn vì sanh ra điều thiện thế xuất thế, sự tướng vốn không nên nói là hư hoại. Ý nói rằng: Hai thứ có và không, danh tướng cả hai đều rỗng không, Niết-bàn vô tướng vô danh hiển hiện, nghĩa là phân biệt.

Trưng xuất thứ tư, hai của chín chiết, trưng là trách. Chương trước chép: Đạo Niết-bàn thật vượt ngoài cảnh có không. Trưng ý chép: Hai pháp có và không bao gồm tất cả vì sao ngoài có không lại có thể của Niết-bàn riêng. Nay nói rõ chứng minh, gồm nêu thuyết có không của Nho là Lão, còn dẫn hai thuyết có không của Tiểu thừa làm ví dụ để chứng minh. Dưới vượt trong cảnh đều vượt ngoài có không nầy. Hữu danh nói: Phàm lẫn lộn căn bản phân tích tạp phần muôn hữu có thì có chẳng được chẳng không, chẳng thể không tự vô phải nhờ ở có. Cho nên cao thấp nương nhau, có và không sanh lẫn nhau, đây là tự nhiên, thường cuối cùng ở đó. Hỗn nghĩa là hỗn độn, nguồn là nguồn gốc, phẩu phán nghĩa là chia chẻ, muôn hữu tức là muôn vật, các sách vở thế gian nói nhiều, nguyên khí rộng lớn mênh mông mà bị hỗn độn, hình dáng như con gà, từ nay trở đi thanh khí lên cao vòm trời làm trời, khí trược xuống thấp lan tràn làm đất, tức là lẫn lộn nguồn gốc chia chẻ cũng là một sanh hai. Khi bàn cổ sanh một muôn tám ngàn tuổi v.v... là hai sanh ba, sau khi Bàn cổ chết hình phân triệu vật, muôn vật mọc um tùm, là ba sanh muôn vật. Nay ý lẫn lộn nguồn gốc đã thuộc về không trước, một hơi thở vừa nẩy mầm liền vào cảnh có, là không mà sanh có. Hai câu kế nói có không thành tựu lẫn nhau, nên ở dưới dẫn họ Lão để kết, đều nói nhờ nhau mà có, đây là hiểu biết định số ấy, chẳng nhờ sai khiến nên

nói là tự nhiên.

Lấy đây mà quán sở dục của hóa mẫu lý không sâu cạn, rộng lớn nguy hiểm quái lạ không chẳng phải có, có hóa thành không, không chẳng phải không. Như vậy thì cảnh có không, lý thống nhất. Hóa mẫu là đạo, cũng là khí, lý không trở xuống y cứ vào lý mà suy, bất luận là trong hai đường cạn sâu. Vật có rộng mà lớn, nguy mà lạ, quất mà lừa dối, quái mà yêu quái. Xấu đẹp nhiều đầu mối, lớn nhỏ muôn hình dáng, không chẳng phải có, đã nhờ không mà có, phải từ có mà không, muôn hình muôn trạng đều rơi vào chỗ không. Như vậy thì về sau chính là nói liên quan khắp. Một câu khôi nguy, dùng văn của Trang Tử, Nho lão trở lên đều dùng nầy, vì sao Yên Vương giúp đỡ các Nho gia đều có nói rõ. Nghĩa là giải thích rõ, sư ở chỗ thông các sách, nên nay luận chủ tạm hỏi để dứt bỏ.

Kinh chép: Hai pháp có không bao gồm tất cả pháp, lại gọi ba vô vi là hư không, số duyên tận, phi số duyên tận. Số gọi là tuệ số, duyên tức là tuệ, tận là diệt đế, nghĩa là tuệ vô lậu dứt trừ các phiền não, chứng lý diệt đế, đời Đường dịch là Trạch diệt vô vi. Phi số duyên tận là các pháp duyên lìa tự diệt, đối với ba pháp nầy chọn pháp thứ hai làm Niết-bàn Tiểu thừa pháp thứ ba đồng với Nho Lão ở trước. Từ có vào không để nói có không gồm pháp thế và xuất thế, vì vô dư tức là pháp xuất thế.

Nhưng luận chép: Ngoài có không có diệu đạo riêng, diệu ở có không gọi là Niết-bàn, xin xét kỹ bản thể của diệu đạo thật như có. Tuy diệu chẳng phải không, liền nhập vào cảnh có quả như không, không tức là không sai, không mà không sai liền nhập vào cảnh không, tóm lại giữ gìn gần mà nghiên cứu chẳng có khác có mà chẳng phải không. Chẳng có khác không mà chẳng phải có thì rõ.

Bốn câu đầu dẫn văn trái trước, xin xét trong câu hỏi. Ý nói thể của đạo mầu rốt cùng có, thể tuy mầu nhiệm nhưng chẳng thể nói là không, liền nhập vào cảnh có, dưới không thí dụ đồng thâu tóm mà dưới nói lên sự tiếp nhận. Ý nói rằng diệu vốn chẳng thật có, chẳng phải không thì chẳng có tức là không, chẳng không tức là có, không hề thấy một pháp khác ngoài có mà chẳng là không, câu dưới là lệ thuyết.

Nhưng nói rằng: Ngoài có không có diệu đạo riêng chẳng có, chẳng không là Niết-bàn, tôi nghe lời ấy nhưng, gần ở tâm, tai tuy nghe lời ấy nhưng tâm chưa ngộ lý ấy, tôi nghe lời ấy rồi nói về ngữ văn.

Siêu cảnh thứ năm là ba trong mười diễn. Siêu là vượt. Cảnh tức là cảnh sáu trần có không. Trong trưng muốn dùng có không gồm thâu

Niết-bàn. Trong Diễn chỉ cảnh của hai pháp tục đế, Niết-bàn chân đế đặc biệt vượt qua để phá kiến chấp có không của tông ngoài.

Vô Danh nói: Số có không, thật chẳng có pháp nào không bao gồm, lý chẳng thể không thống nhất, nhưng chỉ thống nhất tục đế mà thôi. Có không tuy rộng thâu tất cả nhưng không thu được chân đế.

Kinh chép: Chân đế là gì? Là đạo Niết-bàn. Tục đế là gì? Là pháp có không. Nghĩa dẫn từ Đại Phẩm. Phẩm Đạo Thọ chép: Bồ-tát dùng thế đế chỉ bày chúng sanh hoặc có hoặc không, không dùng nghĩa đế bậc nhất. Hỏi dùng thuộc thể thay đổi của hai đế, nhưng kinh Nhân Vương cũng lấy có không làm tục đế.

Sao là có thì có ở không, không thì không ở có? Vì có không nên gọi là Có, chẳng có nên gọi là Không. Như vậy thì có sanh đối với không, không sanh đối với có, lìa có thì chẳng có Không, lìa không thì chẳng có Có, có không sanh nhau, giống như cao thấp dựa vào nhau, có cao thì có thấp, có thấp thì có cao. Hai câu đầu nói về tướng nhân của hai pháp, vì có ở không cho nên là có, câu dưới ví dụ, hai câu sau nhờ phần trước để sanh hai tên gọi. Như vậy thì dưới thuận nói hai tướng đối đãi mà thành.

Lìa có trở xuống trái lại nói lên không đối đãi đều sai, có không sanh nhau trở xuống dẫn theo chủng thứ. Chẳng những có không đối đãi nhau mà cao thấp, phải trái, trước sau v.v... cũng đều như vậy.

Như vậy thì có không tuy khác nhưng đều không tránh khỏi có. Đây là lý do dấy lên của lời nói, lý do sanh khởi của phải trái, đâu đủ để hệ thống u cực ấy mà xét định thần đạo ấy ư?

Hai câu đầu trong khi đối với có không mới là không, hoặc hai pháp đối đãi nhau nhân có sanh không đều là duyên có. Đây chính là tùy theo có không mà khởi lời nói, dựa vào lời nói mà khởi lên đúng sai, đâu đáng để hỏi về đạo u thân thần diệu ư?

Vì thế luận nói vượt ngoài có không, dù số có không chỉ đối với sáu cảnh, trong sáu cảnh chẳng phải chỗ ở của Niết-bàn nên mượn xuất để dứt bỏ. Câu đầu nhắc lại văn kết trong vị thể trước. Sáu cảnh là, xưa dịch sáu trần là sáu cảnh đều là sự hình của duyên sanh. Triệu nhập có duyên, tán nhập không, đâu phải là chỗ ở của Niết-bàn ư? Nên giả mượn lời nói xuất để nói lên cao tuổi. Nhiều hạng mong đạo, phảng phất đường tối gởi lòng vùng hẻo lánh, được ý quên lời thể chẳng có chẳng không, đâu nói rằng ngoài có không có một có riêng để gọi ư? Phảng phất là tương tự so sánh. Như nói lần theo pháp huyền đạo mà ngộ. Thế nào là Pháp? Một là bặt tướng, hai là quên lời, chẳng thể

vâng theo lời có không mà cách huyền ngộ, thể chỉ có thể cứu chẳng có chẳng không, không sanh tri giác, tự hợp với huyền. Nếu chấp ngoài có không có Niết-bàn riêng, lại nhập vào cảnh có, thì đâu thể vượt ra?

Kinh chép: Ba vô vi là phiền nhiễu của chúng sanh, sanh ở đốc hoạn, sự sai trái của đốc hoạn không gì bằng hữu, xứng bặt hữu không gì bằng vô, nên dùng không để nói chẳng có, không có, phi tức là không. Kinh là kinh Nhân Vương do ngài La-thập dịch.

Phân nhiễu là phiền não, cũng gọi là Nghiệp. Đốc hoạn là sanh tử. Hữu là ham hữu, vì hữu là hữu lậu. Bặt hữu trở xuống là muốn nêu ra hữu vi, là vô vi bậc nhất, ý nầy Phật nói là vô vi khiến cho chúng sanh dứt lỗi hữu vi. Vậy dùng vô trở xuống chỉ giả mượn tên vô vi để dẫn vật có khiến ngộ chẳng thật có. Nên kinh Phóng Quang chép: Nếu chẳng có hữu vi cũng chẳng có vô vi v.v..., phi là chẳng có là đoạn vô của vô, e rằng phái Nho Lão chấp có không nhiếp rộng tất cả, nghĩa là Niết-bàn cũng không thu nhiếp. Khúc dẫn hữu vi vô vi của kinh Phật, cho là thứ ví dụ. Niết-bàn đã là vô vi thì cũng hợp với vô nhiếp, vì hợp với vô nhiếp nên đặt câu hỏi nầy để chọn. Một là chọn Niết-bàn chẳng có vô nhiếp; hai là chọn vô của vô vi chẳng phải sở chấp vô hữu vô của hai nhà.

Tâm huyền thứ sáu, ba là trong chín chiết, cũng nương vào trước mà khởi, thấp nhất rất dễ biết.

Hữu danh nói rằng: "Luận chỉ chép: "Niết-bàn đã không ngoài có không lại không đối với có không"."

Câu đầu nói phần trước, đâu nói ngoài có không v.v... ư? Câu kế nói phần trước do có không v.v...

Chẳng ở trong có không thì chẳng thể đối với có không mà được. Chẳng ra ngoài có không thì chẳng thể lìa có không mà tìm cầu. Tìm chẳng có chỗ liền phải ứng đều không. Hai chỗ chẳng được thì phải tìm chỗ không, rốt cuộc chẳng có tự thể luống nói làm gì?

Nhưng đạo lại không phải không, đạo ấy chẳng phải không thì đường tối có thể tìm, cho nên ngàn Thánh đồng vết chưa hề uổng phí trở về. Câu đầu nói về thể của huyền chẳng dứt cho nên ngàn Thánh cùng về phải có lý thật.

Đạo ấy đã còn mà nói không ra không ở, sẽ có nghĩa khác, sẽ được nghe chăng?

Nếu đoạn có thể nói không ở không ra, đã còn vì sao đều lìa?

Khéo tồn tại thứ bảy là bốn trong mười diễn.

Không ra không ở gọi là diệu, thể chẳng đoạn dứt gọi là tồn, cũng

nói lên chỗ sâu xa vô trụ.

Vô Danh nói: Hễ nói năng là do danh khởi danh vì tướng mà sanh, tướng là khả tướng, không tướng nên không danh, không danh nên không nói, không nói nên không nghe. Ba câu đầu nêu vọng, ba câu sau bày chân. Khả tướng là tướng do tâm khởi tâm đối với tướng ấn khả phân biệt nên nói là khả tướng, như nói tướng do tâm hiện.

Kinh chép: Niết-bàn là phi pháp chẳng phải phi, pháp. Không nghe không nói chẳng phải chỗ tâm biết được.

Kinh nầy quyển hai mươi mốt chép: Nói lược Niết-bàn chẳng phải tướng, chẳng phải chẳng phải tướng, chẳng phải vật chẳng phải chẳng phải vật v.v... vô văn vô vị v.v..., cũng là văn của Tịnh Danh. Lý sự thiện ác v.v... đều gọi là Pháp. Nay thuận theo ý luận, lại lấy có không làm pháp, phi pháp chẳng có ở trong, chẳng phải phi pháp thì chẳng ra ngoài. Không ra vào không nói, không nói thì không nghe, không nghe thì không biết. Tôi đâu dám nói mà ông muốn nghe. Đây do danh gia chấp tên vào mà phân tích sự mầu nhiệm chẳng ra chẳng vào, nguyện ưa muốn nghe. Nên đối với mầu nhiệm trả lời trước là nêu diệu thể để bỏ tướng nghe làm cho quên tên mà hiểu ý.

Tuy nhiên Thiện Cát nói chúng sanh nếu dùng vô tâm mà thọ, không nghe mà nghe thì tôi sẽ dùng vô ngôn mà nói cho họ nghe, ngõ hầu nói lại lời ấy, cũng có thể nói được. Nghĩa dẫn ý của Đại Phẩm ngài Tu-bồ-đề bảo Thích Đề Hoàn Nhân và các Thiên tử, chẳng phải chánh văn. Sự như trước đã dẫn ra. Tôi dùng luận để xét lại kinh. Luận chủ dẫn dụng thật có nhiều phương thức, hoặc dẫn chánh văn, hoặc chọn nghĩa mà dẫn, hoặc xuất xứ từ tên kinh, hoặc nêu chung, hoặc chỉ dẫn tên người trong kinh, hoặc nhóm họp văn chữ trên dưới, hoặc nhóm họp hai kinh mà dẫn, hoặc lược nêu hoặc nêu rõ, hoặc cẩn thận nêu ra kiến giải của mình.

Tịnh Danh nói: Không lìa phiền não mà được Niết-bàn. Thiên Nữ nói: Không ra khỏi cõi ma mà vào cõi Phật. Phẩm Đệ Tử trong kinh Tịnh Danh chép: Không dứt phiền não mà vào Niết-bàn. Thiên Nữ trở xuống tức là kinh Bảo Nữ Sở Vấn quyển bốn. Bảo Nữ nói kệ đáp lời Xá-lợi-phất rằng: Như cảnh giới ma, cảnh giới Phật thì bình đẳng tương ưng thành một thứ, dùng ấn ấy mà kiến ấn.

Như vậy thì huyền đạo ở diệu ngộ, diệu ngộ ở tức chân, tức chân thì có không đều quán, đều quán thì kia đã không hai. Câu đầu đối với đạo quý ngộ, làm sao để ngộ? Vì ngay vọng chính là chân. Như ở trước nói: Không lìa phiền não mà được Niết-bàn v.v...

Câu kế đã không lìa duyên mà tức chân, khi quán sắc chẳng thể chẳng thấy không, khi quán không chẳng thể chẳng thấy sắc, nên nói đều quán, kia đích thân nhìn tâm cảnh, tâm cảnh như một nên nói chẳng hai.

Cho nên trời đất cùng căn với ta, muôn vật một thể với ta, trời đất muôn vật đều là cảnh, đã nói là đồng cân một thể thì vốn không hai, văn giống văn của Trang Tử.

Giống ta thì chẳng còn có không, khác ta thì trái với hội thông. Giống ta là tâm cảnh chẳng khác, lý sự cũng ngầm giống nhau. Chẳng còn có không là sự có không lẫn lộn hết cả. Khác ta thì tâm cảnh, sự lý cả hai đều khác, chẳng thể hội chứng minh là đồng. Rõ ràng hai câu nay chỉ giống chỉ khác đều sai, vừa giống vừa khác mới lìa các lỗi, ra ngoài cả hai thì thành. Vì sao? Vì khác nên sự lý trái nhau cho nên chẳng ở trong. Nay nếu chỉ giống chẳng còn có không thì chẳng ở trong, nghĩa không thành. Vì giống nên sự lý tức nhau cho nên chẳng ra ngoài, nay nếu chỉ khác thì trái với hội, thông, không ra ngoài nghĩa ấy không thành, vì Niết-bàn là lý, có không thuộc về sự, nên nhiếp nhau đều có hai lỗi nên biết.

Cho nên, chẳng ra chẳng vào mà đạo tồn tại đối với ấy.

Thế nào là Niết-bàn rỗng tâm thầm chiếu lý chẳng thể không thống nhất, ôm cả sáu hợp đối với lòng mà linh giám hữu dư, gương muôn hữu có trong tâm trí, mà thần ấy thường rỗng rang. Hai câu đầu nói lược một trí đều rỗng lặng. Hai câu kế chỉ bày chánh trí chiếu lý. bốn phương và phương trên phương dưới gọi là sáu hợp. Hai câu sau chỉ bày hậu trí thông sự. Cảnh muôn trở xuống nghĩa là muôn hữu đối với tâm trí mà không suy nghĩ. Nên nói rằng thường rỗng rang, ở đây nói trí huyền trở xuống là nói về chứng diệu.

Cuối cùng có thể bỏ huyền căn ở vị thỉ, ngay các động để tĩnh tâm, thanh đạm sâu xa lặng lẽ, khéo khế tự nhiên. Chí năng trở xuống dựa vào trước để nói. Huyền căn dụ cho chân, bạt dụ cho chứng. Vị thỉ có hai ý, một là chưa giống không vì lý vô thỉ nên trí mới hợp thời chẳng chiếu có nay; hai là trí tuy cùng cực nhưng chân chưa hẳn soi chiếu nên như trước nói rằng tâm rỗng rang v.v... Quần động là thế tục. Vì khi quyền ứng ban đầu không ứng tướng nên nói là tĩnh tâm. Hai câu sau như thứ lớp thành tựu hai trí vô tướng ở trên. Tự nhiên là cảm rồi mới ứng, không thêm công lực.

Luận Khởi Tín chép: Tự nhiên mà có nghiệp không thể nghĩ bàn, có thể hiện khắp mười phương làm lợi ích chúng sanh.

Cho nên ở chỗ có chẳng phải có, ở chỗ không cũng chẳng phải không, vì ở chỗ không chẳng phải không nên chẳng có không ở chỗ không. Vì ở chỗ có không phải có nên chẳng có ở nơi có, nên có thể chẳng ngoài có không mà chẳng ở trong có không, vì thế trở xuống nói lược hai chữ chí nhân (Niết-bàn). Hai câu đầu dựa vào trước giải thích thành, đối với có, không nói là chẳng ngoài, chẳng có không chẳng nói không đối với. bốn câu kế nhiếp trước đều nêu không trụ. Cố năng trở xuống kết thành.

Như vậy thì pháp chẳng có tướng có không, bậc Thánh chẳng có biết có không, Thánh chẳng có biết có không thì vô tâm đối với pháp, chẳng có tướng có không thì vô số (tướng) ở bên ngoài, ở ngoài vô số đối với vô tâm, đây kia vắng lặng, vật và tâm ta hợp một. Sợ ông không thấy mới nói Niết-bàn. Niết-bàn như dứt bặt sự suy nghĩ nầy. Hai câu đầu nói lên tâm cảnh vô tướng. bốn câu kế nói tâm cảnh đều mất. Bốn câu kế nói tâm cảnh hợp một. Phạ-nhĩ trở xuống kết lìa tâm suy nghĩ. Đồ độ là suy nghĩ.

Đâu được trách nó đối với có không, lại có thể chứng minh nó ở ngoài có không ư?

Nạn sai thứ tám, bốn trong chín chiết. Ở đây cũng dựa vào sự mầu nhiệm của tâm cảnh không hai ở trước để vặn hỏi sự tu chứng khác nhau của ba thừa.

Hữu Danh chép: Niết-bàn đã dứt bặt sự suy nghĩ thì vượt ngoài sáu cảnh, không ra không vào mà huyền đạo vẫn còn, đây là lý cùng tánh tận, đạo mầu nhiệm rốt ráo hoàn toàn chẳng khác, lý là như thế. Nói chung lý trước, lời lý cùng tánh tận xuất xứ từ sách của Chu Dịch. Kia nói rằng: Lý cùng tánh tận cho tới ở nơi mệnh, lý ấy như vậy là hứa khả lý ấy.

Kinh Phóng Quang chép: Đạo ba thừa nói đều nhờ vô vi mà có khác nhau. Tức là văn trong phẩm hai mươi bốn cũng có chút ít khác nhau nghĩa thì chẳng khác. Kim cương cũng chép: Tất cả pháp của Hiền Thánh đều là nhân v.v...

Phật dạy: "Thuở xưa ta làm Bồ-tát tên Nho Đồng ở chỗ Phật Nhiên Đăng đã nhập Niết-bàn, khi Bồ-tát Nho Đồng đối với thất trụ được Vô sanh nhẫn, tiến tu ba vị". Duyên khởi như Bổn Hạnh đã nói, ý rõ ràng khi Nho Đồng ở thất trụ dựa vào vô sanh nhẫn thấu lý vô sanh, gọi là nhập Niết-bàn, ý phân tích vì đã được Niết-bàn nghĩa là rốt ráo vô tu vì sao còn tu ba Trụ sau? Xưa dịch là Thập địa cũng dịch là Thập trụ.

Nếu Niết-bàn là một thì không nên có ba, nếu có ba thì không rốt

ráo, đạo rốt ráo mà có lên xuống khác nhau, các kinh khác nói lầy gì thủ trung. bốn câu đầu vặn hỏi ba thừa có khác nhau vì ba và một trái nhau nên chẳng rốt ráo, thì thuộc về vô thường. Hai câu kế nhiếp trước để vặn hỏi ba vị khác nhau là lên xuống cao thấp. Trung nghĩa là chiết trung cũng là chánh.

Phân biệt khác nhau thứ chín là năm trong mười diễn. Biện là phân biệt.

Vô Danh chép: Nhưng đạo lý rốt ráo không khác nhau. Lý không hai, thật cho nên rốt ráo.

Kinh Pháp Hoa chép: Đạo lớn bậc nhất không có hai chánh, ta cho phương tiện là chểnh mảng, đối với đạo Nhất thừa chia ra nói thành ba, ba thứ xe ra khỏi nhà lửa, tức là việc ấy. Cũng là nghĩa dẫn văn trước sau của Pháp Hoa, phẩm Thiện Quyền trong kinh Chánh Pháp Hoa chép: Là nơi vắng lặng của đạo Nhất thừa không có hai thừa trên. Phẩm Hóa Thành trong Diệu Pháp chép: Phật vì người cầu đạo giữa đường mà lười bỏ, vì ý dừng nghĩ nên dùng năng lực phương tiện đối với đạo Nhất thừa chia ra nói thành ba. Lười bỏ cũng là chểnh mảng, nhà lửa nên biết.

Vì đều ra khỏi sanh tử nên đồng gọi là vô vi, vì sở thừa chẳng phải một nên có ba tên, gom lại quy về một mà thôi, ba thừa gọi là khác tránh được lỗi giống ấy. Sở thừa trở xuống chung cả lý giáo hạnh quả. Nay lược y cứ vào giáo hạnh để giải thích. Giáo là dựa vào Nhất thừa phiền não nói thành ba, tức là đế duyên độ. Hạnh là ba thừa ba hạnh, Đại thừa và Tiểu thừa không thống nhất. Thống kỳ trở xuống ý nói là người năng thừa theo pháp sở thừa, không thống nhất nên có ba tên, trở về lý chỉ là một không hai.

Mà có vặn hỏi rằng: Đạo ba thừa đều do vô vi mà có khác nhau. Ở đây dùng nhân ba, ba ở vô vi, chẳng phải vô vi có ba. bốn câu đầu nói về vặn hỏi. Thử dĩ trở xuống nêu lý, ba khác nhau đối với cơ không ở lý.

Nên kinh Phóng Quang chép: Niết-bàn có khác chăng?

Đáp: Không khác, chỉ Như lai kết tập đều hết, Thanh văn kết tập chưa hết, tức là văn trong quyển hai mươi bốn của kinh ấy chép là chỉ có Đức Như lai các kết tập đều dứt hết còn Thanh văn thì chưa dứt hết. Tức là hạt giống tập khí của hai chướng. Ở đây y cứ vào sự dứt hoặc cạn sâu của ba thừa để chia ra ba thừa khác nhau chớ chẳng phải Niết-bàn có ba.

Xin lấy dụ gần dùng tình huống xa để chỉ. Như người chặt cây, bỏ

thước hay không thước, bỏ tấc hay không tấc, sửa thiếu sót ở thước tấc, chẳng ở nơi không. Đã thấy bên là gần, chưa thấy bên là xa. Nhân dụ cho ba thừa, chặt dụ cho trí đoạn, cây dụ cho chủng hiện, vô dụ cho vô vi, thước tấc dụ cho sự dứt hoặc nhiều ít của ba thừa, lấy dụ để lượng pháp có thể thấy rõ ràng.

Chúng sanh muôn mối căn thức khác nhau gương trí có cạn sâu, đức hạnh có dày mỏng.

Câu đầu chỉ chung câu kế nói thức là thức tâm tức, là ưa muốn khác nhau như thích Đại thừa, thích Tiểu thừa. Căn là căn tánh tức là chủng tánh khác nhau, là đại cơ, tiểu cơ.

Câu kế Đại thừa song chiếu hai không gọi là sâu. Tiểu thừa chỉ thấy Nhân không gọi là cạn. Đức hạnh trở xuống là hạnh tự lợi gọi là mỏng. Hai hạnh song hành gọi là dầy. Cũng có thể hạnh đế duyên gọi là mỏng, sáu độ muôn hạnh gọi là dày. Cho nên đều đến bớ kia, mà lên xuống khác nhau, bờ kia đâu có khác ư? Khác là tự mình thôi, vì căn thức khác nhau cho nên đều đến bờ kia, mà cao thấp không giống nhau. Dụ lấy sanh tử làm bờ kia, phiền não làm trung lưu, Niết-bàn làm bờ kia, bờ kia chỉ hoàn toàn là lực, vì bất đồng nên thành khác.

Như vậy thì các kinh đặc biệt phân tích sự tinh vi ấy không khác nhau. Vì trước nói rằng các kinh khác thuyết lấy gì làm trung? Nay dẫn Pháp Hoa nói ba thừa cùng một nơi, ba tuy khác nhau nhưng chí đạo chỉ có một, ba vị lệ cũng như giống vậy.

Trách dị thứ mười, năm trong chín chiết, lý sở chứng đã một, vì sao người chứng ba thừa khác nhau? Đây cũng thuộc về trước mà hỏi, văn dưới tự đầy đủ.

Hữu Danh chép: Đều ra khỏi nhà lửa thì không tai hoạn, cùng ra khỏi sanh tử thì là vô vi. Nhưng nói rằng: bờ kia chẳng khác, khác tự ở ta. Bờ kia là bờ vô vi. Ta là thể (chứng) vô vi. Câu đầu thí dụ, câu kế pháp tránh khỏi tai họa hoàn toàn giống, vô vi nhất định mà nói rằng trở xuống là nêu trái văn trước. Bờ kia trở xuống là y cứ vào pháp và nhân. Trước định lý ấy rồi sau vặn hỏi v.v...

Xin hỏi ta và vô vi là một hay khác?

Nếu ta tức là vô vi thì vô vi tức là ta, không được nói vô vi, chẳng khác, khác là tự ở ta.

Nếu ta khác vô vi thì ta chẳng phải vô vi, vô vi tự vô vi, ta tự thường hữu vi. Thầm hội tinh vi lại dính mắc mà không thông suốt.

Hai câu đầu đều xét. Nếu ta trở xuống là nêu lỗi thứ nhất, nói tướng nhân pháp thì hoàn toàn là tướng nhân pháp tức là nhân ba pháp

ba, vì sao pháp một?

Lại nếu ta trở xuống là nêu lỗi thứ hai, nói cả hai nhân pháp đều khác, vô vi, hữu vi đều phân biệt hữu vi ba thừa lẽ ra không thầm hội với lý vô vi vì sao nói ba thừa thầm hội?

Như vậy thì ngã và vô vi một cũng không ba, khác cũng không ba, tên ba thừa do đâu mà có, lấy nhân từ pháp, pháp một nhân một, khác thì không chứng ở đâu có ba?

Hội dị thứ mười một, sáu trong mười diễn.

Hội nghĩa là hội thông, đoạn văn dưới tự rõ.

Vô Danh chép: Hễ dừng đây thì ở đây, đến kia thì ở kia, cho nên đồng với được thì được cũng được, đồng với mất thì mất cũng mất, đây thấy bờ nầy, kia thấy bờ kia, như nói ở bờ sanh tử thì đồng với mối họa sanh tử. Vô vi lệ giống như vậy. Cho nên trở xuống là dựa vào trước đã nói, văn phỏng theo họ Lão, đồng với được trở xuống giải thích phần trước đến chỗ kia thì là kia. Đắc nghĩa là chứng đắc rõ ràng chung năng sở, khi người năng đắc đồng với lý sở đắc, lý cũng giống với người năng đắc. Như ở dưới chép: Ngã tức là vô vi, vô vi tức là ngã. Đồng với mất trở xuống trước giải thích, dừng đây thì ở đây, năng sở không đắc nhau, trái lại trước rất dễ biết.

Ngã đến vô vi thì ngã chính là vô vi, vô vi tuy một đâu trái với bất nhất?

Khi người chứng pháp, nhân pháp phải tức nhau cho nên cũng là ba, lý tuy một vị nhưng chứng có cạn sâu, đối với pháp lược nêu, dưới vì dụ và trong hợp đủ rõ. Thí như ba con chim thoát ra khỏi lưới cùng bay đến chỗ yên ổn, chỗ an ổn tuy giống nhau nhưng các con chim đều khác, không thể vì chim đều khác mà nói nơi an ổn cũng khác. Lại không thể vì an ổn đều là một mà một ở bầy chim. Như vậy thì chim tức là an ổn, an ổn tức là chim, an ổn đâu khác nhau? Khác là tự ở chim thôi. Bốn câu đầu nêu về dụ thể, ba chim là nêu bậc đại, trung, tiểu. Đối với lưới là tai họa, khi ra khỏi lưới xa gần tuy khác nhưng đều là chỗ an ổn, để dụ ba thừa dứt hoặc ra khỏi ba cõi. Không thể trở xuống tai họa của chim hướng về nhau trái lại trách một và khác. Như vậy thì trở xuống giải thích thành tức nhau, lại không ngăn ngừa khác của chim. Tốt thay, dụ nầy nghi gì không bỏ.

Chúng sanh ba thừa như thế đều vượt qua lưới vọng tưởng, đồng đến cảnh vô vi, vô vi tuy giống mà mỗi thừa đều khác, không thể vì mỗi thừa đều khác mà nói vô vi cũng khác. Lại không thể cho vô vi là một mà một ở ba thừa. Như vậy thì ngã tức là vô vi, vô vi tức là ngã, vô

vi há khác ư? Khác là tự ở ngã thôi. Ba thừa gọi là chúng sanh thì các uẩn chưa chuyển, hai tử vẫn còn, tâm tương tục còn sanh, thức hòa hợp chưa phá, bậc Đẳng giác đã hàng phục được đều có tên nầy. Cũng bốn câu trước nói nhân chứng pháp. Không thể trở xuống bốn câu là dùng nhân hội lý, hội ở cạn sâu, nhân có thể nói là khác, lý khác gì? Cũng chẳng thể nói vì lý là một, không được chứng có cạn sâu khác nhau. Vì sao nói một cũng không ba ư? Như vậy thì trở xuống kết thành tức nhau, lý thì vốn một mà chứng thì có ba, mỗi câu hợp với trước không chỉ lại rườm rà.

Cho nên an ổn tuy giống nhưng bay lên không có xa gần, vô vi tuy một mà u giám có cạn sâu, dựa vào pháp dụ trước để đáp về khác cũng chẳng có ba. Hai câu đầu dụ minh, hai câu sau là pháp thuyết. Trước nêu ba chim tuy khác, tránh lỗi thì giống, tránh thì hợp nhau không trở ngại nhân khác để nói một cũng có ba. Ở đây nêu tránh tai họa tuy giống nhưng xa gần có khác, để nói khác cũng có ba, nhưng khác ở xa gần không ở nơi pháp u giám là trí ba thừa.

Vô vi tức là thừa, thừa tức là vô vi, đây chẳng phải ngã khác vô vi vì chưa tận vô vi nên có ba.

Hai câu đầu nói hợp nhau chẳng khác. Từ đây chẳng phải trở xuống vì hợp nhau nên chẳng khác, vì chẳng khác nên thầm hội, ai bảo rằng khác ấy mà trái với mình hội ư? Vì chưa cùng tận nên có ba, ai nói rằng khác cũng không có ba? Mạch máu ngầm chảy, hãy cẩn thận nêu ra giải thích.

Cật tiệm thứ mười hai, sáu trong chín chiết. Cật là vặn hỏi. Vì trước chưa cùng tận nên có ba vì tiệm nghĩa ấy nên nay vặn hỏi.

Hữu Danh chép: Muôn lụy tăng thêm rõ ràng vốn ở vọng tưởng, vọng tưởng đã dứt thì muôn lụy đều dứt. Hai thừa đắc tận trí, Bồ-tát đắc trí vô sanh, khi ấy vọng tưởng đều hết, kiết phược dứt hẳn, thô hoặc nhánh nhóc rất nhiều gọi là muôn lụy càng tăng. Chương là rõ ràng. Vọng tưởng tức là vô minh tế hoặc căn bản. Ý nói rằng: Nhánh nhóc tuy nhiều nhưng bổn hoặc chỉ có một, chỉ cần dứt bổn hoặc thì mạt hoặc liền dứt, lý sẽ liền chứng. Tận trí trở xuống, Đại Phẩm chép: Người ba thừa gồm có mười một trí, trí thứ chín gọi là tận trí, nghĩa là khổ đã thấy hết v.v... trí thứ mười gọi là trí vô sanh, nghĩa là khổ đã thấy mà không còn thấy nữa v.v... Vậy mười trí trước Thanh văn đều có, tận trí ở địa vị đã phân biệt được. Nay nói Bồ-tát đắc trí vô sanh là hai địa như Bồ-tát địa thứ chín trở lên và A-bệ-bạt-trí. Như thật biết các pháp vốn tự không sanh nay cũng không diệt gọi là trí vô sanh, không chung với Hai

thừa. Ý cho là trí khởi, hoặc mất lý liền hiển hiện, như Đại Phẩm Phóng Quang và Trí Luận phẩm hai mươi ba có nói.

Kiết phược đã dứt thì tâm vô vi, tâm đã vô vi thì lý trong suốt.

Câu đầu nhiếp trước, câu kế nói vì chứng, hai câu sau hoặc hết, lý như gương sáng, hoặc như bụi trần, vọng hoặc đã hết lý liền trong sáng.

Kinh chép: Các bậc Thánh trí chẳng trái nhau, không ra không vào, thật ra đều rỗng không. Lại chép: đại đạo Vô vi bình đẳng không hai. Kinh Phóng Quang quyển hai lược chép rằng: Thanh văn, Bích-chi-phật, Bồ-tát, Phật Thế tôn là các bậc Thánh trí không trái nhau. Cho đến chép rằng: Không ra không vào thật ra rỗng không thì chẳng có khác nhau, rất giống với Đại Phẩm. Nay nói chữ tại phải là chữ sanh là truyền sai.

Trí Luận quyển bốn mươi ba giải thích rằng: Vì bên cạnh không khởi gọi là bất xuất, do bên không khởi gọi là bất sanh. Lại chép... cũng dẫn nghĩa Đại Phẩm v.v... như phẩm ba tuệ chép ngài Tu-bồ-đề bạch Phật rằng: Bạch Đức Thế tôn! Đối với pháp vô vi có được chăng?

Phật dạy: Không được v.v...

Đã nói là không hai thì chẳng cho tâm khác, chẳng thể chứng thì thôi, thể phải cùng tột mà nói thể chưa tận là chỗ chưa ngộ.

Câu đầu nhiếp trước, lý trí không hai. Câu kế hội trước chẳng trái nhau. Không thể trở xuống ý nói rằng trí ba thừa chẳng khác, là do chẳng chứng chứng thì liền hết, vì sao chia ra tiểu đại khác nhau? Bàn về lý dần dần hết.

Minh tiệm thứ mười ba là bảy trong mười Diễn.

Nghĩa là kiết tập không thể hết ngay, vô vi không thể thấy ngay, thí như lau gương bụi cũng dần hết, ánh sáng cũng dần hiện.

Vô Danh chép: Vô vi không hai thì đã vậy rồi, kiết sử trọng hoặc mà cho rằng hết ngay cũng là chỗ chưa hiểu.

Hai câu đầu y cứ vào trước, kiết sử trở xuống là nói về tiệm ấy, đây nói về tịnh phương tiện. Người ba thừa đều dùng cái thấy trước hàng phục hoặc, lên địa vị kiến đạo rồi mới phân biệt hết, trong địa vị tư duy dần dần dứt câu sanh. Như thế đã trải qua càn tuệ cho đến đã làm xong địa vị Bích-chi-phật, Bồ-tát v.v... mới được vô lậu tận, trí vô sanh.

Kinh chép: Ba mũi tên trúng đích, ba con thú qua sông, trúng và qua không khác mà có sự khác ở cạn sâu, vì năng lực khác nhau.

Hai câu đầu dụ đều là nghĩa dịch cổ của luận Tỳ-bà-sa. Nên phẩm hai mươi hai của luận ấy chép: Giống như một đích hoặc cây hoặc sẽ,

các mũi tên đã trúng một chỗ như thế. Thể vô vi là sở hành của ba tưởng v.v...

Phẩm năm mươi lăm chép: sông mười hai nhân duyên rất sâu, người có thể tận đáy của nó, gọi là Phật, Hai thừa không được như vậy, như ba con thú qua sông là thỏ, ngựa, voi. Thỏ thì nhảy mới qua, ngựa thì có khi tận đáy có khi không tận đáy. Hương tượng, thì lúc nào cũng đều tận đáy, v.v...

Chúng sanh ba thừa như thế đều vượt qua bờ duyên khởi, cùng xét đích của bốn đế, dứt ngụy thì chân cùng lên bến vô vi. Nhưng sở thừa chẳng phải một, cũng vì trí lực khác nhau.

Duyên khởi là mười hai nhân duyên. Tân là mới vượt qua, qua rồi gọi là Tế. Bốn đế rất dễ biết, hoặc duyên hoặc đế tùy theo một pháp môn mà ba bậc cùng bẩm thọ là ý Thông giáo.

Đã bẩm thọ pháp môn không khác, tùy theo cơ nghi chỉ thành Bồ-đề của thừa mình, cũng là ý của Bà-sa.

Niết-bàn lược chép rằng: Mười hai duyên sanh trở xuống dùng trí quán thì đắc đạo Thanh văn, v.v... Lý kiến đế gọi là trúng đích, hành tướng đều nhiều như thuyết Bà-sa. Bặt ngụy là dứt hoặc, tức chân là chứng lý, đồng lên vô vi là nói chỗ đến không khác, nhưng kỳ trở xuống nói người đến có khác.

Câu sau thì Luận Ngữ chép: Bắn không trúng đích vì năng lực khác nhau, dùng pháp đối dụ, rõ ràng rất dễ biết.

Các hữu tuy đông nhưng lượng ấy có bờ mé, chỉ giúp cho trí giống như Thân Tử, biện tài như Mãn Nguyện, cùng tài cực lự không ngầm xem xét bên ấy. Các hữu tức là muôn vật. Lượng là biên lượng sự pháp duyên khởi, tuy rộng lớn không bờ mé nhưng có danh có tướng đều thuộc về phần giới hạn. Nên nói là có bờ mé. Thân Tử tức ngài Xá-lợi-phất, vì là bậc trí tuệ bậc nhất. Mãn Nguyện chính là Phú-lâu-na, vì biện tài bậc nhất. Ý nói tục đều có giới hạn chỉ khiến cho cùng sự biện tài của Mãn Nguyện, không thể nói hết danh ấy. Trí của Thân Tử suy nghĩ cũng không thể biết hết hình trạng ấy. Nên kinh Niết-bàn phẩm ba mươi lăm chép: Thuở xưa, một thời ta ở núi Kỳ-xà-quật luận bàn về thế đế với Bồ-tát Di-lặc và năm trăm vị Thanh văn như Xá-lợi-phất v.v... đối với việc ấy đều không biết huống chi là nghĩa đế bậc nhất xuất thế?

Phàm là số hư vô, cõi trọng huyền, đạo ấy không giới hạn mà muốn liền tận ư? Hư vô và trọng huyền và bắt chước sách của Lão làm Thanh văn, nghĩa là Niết-bàn. Số có giới hạn khiến người trí phân biệt

còn không biết được bờ mé của nó. Chân thật không hạn cuộc khiến chúng sanh Ba thừa muốn làm cho liền hết, đâu có thể được như vậy.

Thí như đài chín tầng không thể bước qua v.v... muôn dặm xanh thẳm liền muốn thăng bậc, đối với đạo chưa cho phép.

Thư không chép, vì người học càng thêm nhiều người làm đạo càng ít đi. Người làm đạo là làm ở vô vi, làm ở vô vi mà ngày càng ít, đây đâu phải nói là liền được ư? Muốn ít lại ít, cho đến ở không ít, trích dẫn sách Lão. Luận chủ ở trung gian mà giải thích, lấy dụ lý dần đoạn như tiết cấp thấy trước thấy sau, vị tánh tông tướng tông lần lượt gởi vị dứt hoặc đều là lý nầy.

Kinh Phóng Quang quyển hai chép: Xá-lợi-phất, thí như ánh sáng con đom đóm, trùng ấy không nghĩ như vầy. Ánh sáng của ta soi cả Diêm-phù-đề, đều khiến cho sáng rực. Như thế Xá-lợi-phất, các Thanh văn, Bích-chi-phật cũng không nghĩ rằng mình sẽ thực hành sáu Ba-la-mật, đầy đủ mười tám pháp thành A-duy-tam Phật, độ thoát chúng sanh. Xá-lợi-phất, thí như mặt trời mọc chiếu khắp cả Diêm-phù-đề, chẳng nơi nào không sáng. Bồ-tát thực hành sáu pháp Ba-la-mật như thế, đầy đủ mười tám pháp thành A-duy-tam Phật độ tất cả chúng sanh nhiều không thể tính đếm.

Cơ động thứ mười bốn, bảy trong chín chiết, đó là giễu cợt. Cũng vặn hỏi rằng: Trước nói dứt hoặc chứng lý, thêm bớt v.v... đều là động. Nên luận văn tuy trích dẫn kinh để nói rõ nhưng trong ý có bao gồm nghĩa trước. Như ở dưới chép: Đã dùng lấy bỏ làm tâm, thêm bớt làm thể há chẳng phải là động của dứt hoặc chứng chân ư? Đã dùng cơ và động thì muốn nói động mà thường tịch, tịch mà hằng động, hạnh vô trụ, sự lý song tu, nếu không như vậy làm sao chứng quả vô trụ Niết-bàn? Hữu Danh chép: Kinh nói pháp thân trở lên nhập vào cảnh vô vi, tâm không thể dùng trí mà biết, hình không thể dùng tượng mà lường, thể bặt ấm nhập, tâm trí vắng lặng, nhưng lại nói rằng: Tiến tu ba vị, chứa đức càng rộng. Trong phần Phương Quảng cùng nêu Bồ-tát nhập địa, vì tâm chứng chân như lìa phân biệt nên trí không biết, vì lấy pháp làm thân nên tượng không lường được. Đến thất địa thân tâm vô tướng làm sao tiến lên ba địa sau, sao chẳng động ấy?

Phàm tiến tu vốn ở ưa chuộng, tích đức sanh ở hợp cầu ưa chuộng thì chấp bỏ tình kiến, thiệp cầu thì thêm bớt lẫn nhau hiện bày. Hai câu đầu suy ra nhân nghĩa là tâm có ưa chuộng ở hậu vị, cho nên tiến tu phần cao siêu ấy. Thân có thiệp cầu ở các đức, cho nên lại ra ở tự phần.

Hai câu kế nói lên lỗi lầm ấy, lấy sau bỏ trước bớt chương thêm đức đều là động của phân biệt. Đã lấy lấy bỏ làm tâm, thêm bớt làm thể mà nói thể bặt ấm nhập, tâm trí vắng lặng. Văn nầy trái nghĩa cao siêu mà hợp một người, vì bốn điều nầy thì thân tâm đều hiện, vì sao mà nói thể bặt v.v... văn nghĩa đã khác, động tịnh trái nhau. Hội thuộc về một Nho Đồng, vì sao?

Chẳng khác chỉ Nam làm Bắc, lấy hiểu mê phu. Nam dụ cho động, bắc dụ cho tịch.

Trong kinh nói là tịch là động khiến người vâng thực hành theo. Đã hai lý trái nhau làm sao chuẩn xác? Thí như muốn về phía Bắc mà đi về phía Nam. Như nay cho rằng tịch mà trái lại chỉ động. Vì sao khiến mê phu người hành hiểu rõ? Nam Bắc dụ cho động tĩnh, Nam vì đỏ sáng nên dụ cho động, Bắc vì sâu tối nên dụ cho tịch.

Động tịch thứ mười lăm, tám trong mười Diễn. Pháp thân trở lên hạnh hạnh hợp chân, ngay tướng là vô tướng vì sao có động mà vắng lặng, tịch mà bất động ư? Nay nêu động tĩnh không nói là tịch động. Vì trong câu hỏi chỉ giễu cợt đông ấy. Ý nói rằng động thì trái tịch, khi không biết động hoàn toàn là tịch nên nói động tịch. Nhưng hành giả bẩm thọ thật giáo ngộ lý khởi hành, bất luận phàm phu huống chi là Thất địa ư?

Diễn nầy nói lên nhân vô tánh mới khế hợp quả Vô trụ.

Vô Danh chép: Kinh nói bậc Thánh không làm mà không điều gì không làm.

Kinh Phóng Quang phẩm hai mươi chép: Đức Phật dạy, vì hợp không chỗ làm, thực hành Bát-nhã Ba-la-mật v.v... vô vi là vắng lặng. Không điều gì không làm là động vì tịch không ngăn ngại động.

Vì vô vi nên tuy động mà thường tịch. Vì chẳng điều gì không làm nên tuy tịch mà thường động. Vì tuy tịch mà thường động nên vật chẳng phải một. Vì tuy động mà thường tịch nên vật chẳng thể hai. Vì vật không thể hai nên càng động thì càng tịch. Vì vật không thể một nên càng tịch thì càng động. bốn câu đầu nhiếp nhau nói lên động tịch chẳng trái nhau. bốn câu kế nói lên hai pháp chẳng phải một chẳng phải khác. bốn câu sau nhiếp trước, giải thích thành hai hạnh song lưu.

Cho nên làm tức là không làm, không làm tức là làm, động tịch tuy khác mà chẳng gì có thể khác. Dựa vào văn ba đối trước, nhất trí đã rõ, đây chỉ kết thành chỗ dẫn kinh trước, đáp chung động tiến tu. Đã làm tức là không làm làm sao tiến tu ba vị, một câu thuộc về động. Kinh Đạo Hành chép: Tâm chẳng phải có, cũng chẳng phải không, ngay đoạn

văn trong quyển đầu của kinh ấy, y cứ vào câu hỏi trước, thân tâm đều nói vì tiến tu là tâm chấp, bỏ, tích đức là thân thiệp cầu. Nay trong phần đầu trả lời về tiến tu, dẫn văn làm không làm, ý lại thuộc về thân vì vận hành do thân nên nay đáp tích đức, mà lại dẫn văn tâm cũng không thật có. Ý do thiệp cầu há chẳng phải tâm ư?

Nói chung hành do thân vận, thân do tâm sách tấn, thân tâm tương ưng lẫn nhau nêu đều rất dễ biết. Huống chi là Bồ-tát pháp thân chứng tâm thành thân, không hề có chút khác chẳng những động tịch không khác mà chính thân tâm cũng nhất trí.

Không có là không giống như có của có tâm, không không là không giống như không của không tâm, nghĩa như ở dưới giải thích.

Vì sao? Vì có tâm là chúng thứ. Vô tâm là thái hư.

Chúng thứ dừng vọng tưởng, thái hư bặt ở linh chiếu, đâu thể dừng vọng tưởng bặt linh chiếu ư? Nêu thần đạo ấy mà nói tâm Thánh ư? Chúng thư nghĩa là phàm phu.

Hai câu đầu chỉ cho thể, hai câu kề bày lỗi, đâu thể trở xuống chính là phân biệt.

Vì thế tâm Thánh không thật có nhưng chẳng thể nói là không tâm Thánh chẳng không chẳng thể nói là có. Vì bác bỏ hai kiến nên nói chẳng phải có chẳng phải không, đâu có thể nghe nói chẳng có lại chấp là không ư? Vị là chấp vị trong vị.

Vì chẳng có nên tâm tưởng đều diệt. Vì chẳng không nên lý đều khế hợp. Vì lý không thể không khế hợp nên muôn đức rộng mở ở đây. Vì tâm tưởng đều diệt nên công thành chẳng phải ngã.

Hai câu đầu lìa lỗi, hai câu kế chứng lý, hai câu kế tiếp ban đầu do khế lý, Hằng sa Phật pháp mỗi mỗi đều theo lý mà cùng khắp pháp giới.

Hai câu sau do tâm tưởng diệt nên công đều là vô tướng, không cho phép ta chứng ta làm.

Vì sao cho đến chứa đức khởi lên ở thiệp cầu?

Cho nên ứng hóa vô phương không hề có làm, vắng lặng bất động không hề không làm.

Kinh chép: Tâm không làm, mà chẳng chỗ nào không làm, tin chăng?

Hỏi Đáp đến đây lý đã rõ, trước kết sau chứng văn đều có thể rõ. Kinh đã dẫn cũng là nghĩa dẫn Đại Phẩm v.v... như phẩm Vô Tác chép: Bồ-tát thực hành Bát-nhã không thực hành sắc, là thực hành Bát-nhã không thực hành thọ tưởng v.v... là thực hành Bát-nhã, v.v... Từ đây trở

xuống hiểu rộng giáo lý nghĩa chẳng khác trước.

Nho Đồng nói: Xưa trong vô số kiếp ta bố thí cho người vô số đất nước của cải thân mạng, với tâm vọng tưởng thì chẳng phải thực hành bố thí. Nay đem tâm vô sanh ngũ hoa cúng dường Phật mới gọi là thí. Lại nữa, Bồ-tát Không Hạnh vào môn không giải thoát mới nói nay là lúc hành chẳng gọi là lúc chứng. Trí Luận quyển mười sáu chép: Trong vô lượng kiếp ta thí đầu mắt tủy não cho chúng sanh, giúp cho nguyện của họ được viên mãn. Cho đến siêng năng tinh tấn cầu công đức nầy, muốn đầy đủ năm Ba-la-mật, lúc ấy ta chưa có sở đắc, gặp Phật Nhiên Đăng dâng năm cành hoa cúng Phật, trong Bố-phát-nê đắc pháp nhẫn vô sanh liền đầy đủ sáu Ba-la-mật v.v...

Giải thích rằng: Thất địa về trước trí tướng chưa hết, ba luận chưa không hoặc, trụ tướng hành thí chẳng phải chân thí, vì chẳng thuận với chân. Thí đã như các giới nầy đều như vậy. Nếu một lệ cho tất cả. Đến địa vô tướng tướng trí đã mất, vô sanh lại chứng thí vô sở trụ, thầm khế hợp với chân, thí tuy có năm cành hoa ít ỏi nhưng thân mạng cao quý hơn trước nhiều. Đề dầm hải lượng đâu dám nhìn nhau. Duyên cúng hoa như kinh Bản Hạnh. Lại nữa không thực hành trở xuống, kinh Phóng Quang phẩm hai mươi lược chép: Bồ-tát thực hành không, vô tướng, vô nguyện Tam-muội v.v... nay chính là lúc thực hành năm Ba-la-mật chẳng phải là lúc chứng, đều nói lên động tịch không ngăn ngại.

Vậy thì tâm càng rỗng thực hành càng rộng, suốt ngày thực hành chẳng trái với không thực hành, nghĩa là thực hành cái hành vọng tưởng, động mà thường tịch.

Vì thế kiếp hiền gọi là đàn vô xả, Thành Cụ khen làm không làm, Thiền kinh xướng lòng từ vô duyên, kinh Tư Ích nói tri của bất tri.

Tiếng Phạm là Đàn-na, Hán dịch là bố thí kinh Hiền Kiếp chép: Tất cả các pháp không chỗ nào không cho ấy gọi là bố thí.

Kinh Thành Cụ chép: Không làm mà làm.

Thiền Kinh chép: Từ tâm Tam-muội có vô duyên từ. Kinh Tư Ích lược ghi: Biết không lấy bỏ mới là biết.

Thánh chỉ sâu xa, khác văn nhưng đồng phân biệt. Văn tuy khác nhưng nghĩa thì nhất quán mà huyền thông.

Đâu thể cho hữu vi liền hữu vi, vô vi liền vô vi ư? Bồ-tát trụ pháp môn bình đẳng tận bất tận, bất tận hữu vi không trụ vô vi tức thuộc về sự.

Hai câu đầu trách dị kiến động tĩnh. Bồ-tát trở xuống là dẫn kinh bày lý, ngay Danh Kinh lược: Phương trên thế giới Bồ-tát Hương Tích

muốn trở về bổn quốc, hướng Phật cầu pháp. Phật dạy: Có pháp môn hữu tận vô tận giải thoát các ông nên học v.v... Như Bồ-tát là bất tận hữu vi, không trụ vô vi, kia sớ giải rằng: Hữu vi tuy là dối nhưng bỏ thì đại nghiệp không thành. Vô vi tuy thật nhưng trụ vào đó thì tuệ tâm không sáng tức là việc ấy giống động tịch trước vô ngại. Nếu dị kiến co không đâu thuận nghĩa kinh ư? Đã nói là bình đẳng thì tận và bất tận hạnh ấy là một. Mà cho Nam bắc là dụ, khác chẳng nói lãnh hội. Lãnh là lãnh nạp, hội là khế hợp. Vân Am nói: Phương Nam bắc là khác, hai hành động tịch thường là một, đem định dị dụ với thường nhất đâu thể lãnh hội ư?

Cùng nguyên thứ mười sáu, tám trong chín chiết. Cùng là cùng thảo, nguyên là cội nguồn.

Vân Am nói: Do chương trước đã biết Nhất thừa chánh hạnh động tịch cùng thời. Nay thì hạnh thành sẽ chứng, chẳng hay người năng chứng minh và pháp sở chứng, ai trước ai sau? Tùy một làm nguồn cả hai đều có lỗi, nên nay cùng ấy.

Hữu Danh nói: Chẳng phải chúng sanh thì không cho ngự ba thừa, chẳng phải ba thừa thì không cho thành Niết-bàn, nhưng phải có chúng sanh trước sau mới có Niết-bàn, trái lại rõ ràng.

Ý nói rằng: Vì trước có chúng sanh, sau đó điều khiển nhân ba thừa, chứng quả Niết-bàn, đây là lấp lý. Nhiên tất trở xuống, định trước sau. Vậy là Niết-bàn có được, có trước thì có sau, có lỗi trước sau sanh diệt, vì sao trước dẫn kinh chép rằng: Không trước không sau? Lại chép sáu đường không thể sanh, lực phụ không thể hóa.

Mà kinh chép: Niết-bàn chẳng trước chẳng sau, trong lặng như hư không, Niết-bàn có trước. Kinh nầy quyển hai mươi mốt chép: Niết-bàn chẳng trước chẳng sau, v.v... Hư không là dụ, trong kinh phần nhiều đều có.

Chẳng còn học mà sau thành tựu, có lỗi không do tu chẳng do tu học rồi mới thành tựu, đâu cần thực hành hạnh ba thừa.

Thông cổ thứ bảy, chín trong mười Diễn. Thông là đồng. Cổ là trước.

Ý nói rằng: Thể tánh Niết-bàn xuất xứ từ vô thỉ vô chung xưa. Nay trí ba thừa vốn là trí tức lý, không chứng thì thôi, chứng rồi thì thầm giống, vì sao có trí tức lý, chứng lý tức là trí còn phân biệt xưa nay khác nhau mà không thông đồng. Nên Sanh Công nói: Nếu tìm đường ấy chính là ta mới biết, chẳng chiếu nay có chiếu không ở nay tức là không gì trước là lớn. Đã nói lớn nên gọi là Thường. Cộ trở xuống nói: Lý mà

thành Thánh, Thánh chẳng khác lý, diễn nầy minh chứng cùng tự tánh đồng tự tánh.

Vô Danh nói: Niết-bàn rỗng rang không tượng mà muôn vật đều do tâm tạo, Bậc Thánh thầm hợp nhất với lý nên nói rằng không tượng. Muôn vật trở xuống tâm tuy vắng lặng nhưng cũng không lìa các pháp vì tất cả pháp đều do tâm khởi.

Hội muôn vật để thành mình, đó chỉ là bậc Thánh thôi. Hội là chứng hội. bậc Thánh rõ pháp tức là tâm, trước thì dựa vào tánh khởi tướng, đây thì hội tướng trở về tánh, cho nên thành Thánh kinh Lăng-nghiêm chép: Tất cả chúng sanh từ vô thỉ đến nay mê mình là vật, đánh mất bổn tâm bị vật xoay chuyển. Nếu chuyển được vật thì đồng Như lai. Vân Am nói: Thuở xưa Hòa thượng Thạch Đầu đọc đến chỗ nầy bèn hoát nhiên đại ngộ nói: Bậc Thánh không có mình mà chẳng chỗ nào không phải là mình, pháp thân vô tướng ai nói là tự tha. Gương sáng chiếu soi trong đó, thể muôn tượng sâu xa mà tự hiện, vì sao chẳng phải lý thì không có Thánh, chẳng phải Thánh thì không có lý, lý mà thành Thánh thì Thánh chẳng khác lý.

Hai câu đầu nói tâm cảnh thành tựu lẫn nhau. Nếu không chứng lý tánh không của muôn vật, thì làm sao thành Bậc Thánh? Nếu chẳng phải Thánh trí thì cũng chẳng thấy lý tánh không. Ở đây giống với trong luận Niết-bàn ở trước trong ngoài giúp nhau mà thành công. Hai câu sau nói tâm cảnh chẳng khác. Một câu đầu nhiếp trước, đã chứng lý thành Thánh thì Thánh trí đâu khác lý? Đây là nói Thánh trí thông đồng với lý, rõ ràng không có sự khác nhau về xưa nay, trước sau.

Nên Thiên Đế nói: Bát-nhã phải tìm ở đâu? Thiện Cát nói; Chẳng thể tìm trong sắc, cũng chẳng thể lìa sắc mà tìm. Lại nói: Thấy duyên khởi là thấy pháp, thấy pháp là thấy Phật. Văn đầu là văn trong phẩm Tán Hoa của Đại Phẩm Bát-nhã tức là tâm năng chứng, sắc tức là cảnh sở chứng, nêu sắc lệ trong đó. Muôn pháp đều như vậy, chẳng thể đối với sắc mà tìm vì tâm cảnh chẳng phải một. Không thể lìa là vì tâm cảnh chẳng khác, vì sắc tức không, không tức cảnh. Như ngoài không trí nên nói chẳng lìa. Lại nói trở xuống là văn Niết-bàn. Duyên khởi là mười hai nhân duyên. Pháp là tánh không, Phật là trí giác, thấy lý duyên khởi tánh không thì thấy Phật, như trí chẳng khác.

Ở đây là theo vật và ta chẳng khác, vật tức là cảnh vì ngay vật nói như nên ta chính là tâm. Vì y cứ Thánh xưng ta nên rốt ráo chứng ngộ, Niết-bàn chẳng trước, ba thừa chẳng sau.

Cho nên Niết-bàn ngừng huyền cơ ở chỗ chưa biết, ẩn giấu minh

vận ở liền hóa, gồm sáu hợp (bốn phương và phương trên, dưới) để soi tâm, một quá khứ vị lai đã thành thể. Trước dẫn Thánh giáo để nói lý trí thầm khế hợp không hai, cho là định lượng, mới nói chi nhân (Niết-bàn) dùng trí khế lý, cũng vắng lặng thầm thông. Trấp là dừng, cũng là huyền cơ là trí. Nghĩa vi diệu là khi trí chứng lý, toàn dùng trở về thể không còn chạy theo cảnh.

Đại sư Thanh Lương nói: Trí thể không tự tức là chứng như. Minh là vắng lặng, vận là động. Tức như hợp xưng của trí. Hóa là muôn hóa tức tựu.

Ý nói rằng: Thể ngầm vận là cõi muôn hóa, sự hiển lý ẩn nghĩa là ẩn kín.

Đại sư Thanh Lương nói: Chân đế vắng lặng ở cõi muôn hóa. Sáu hợp là cõi tục đế. Dĩ dụng nghĩa là nói chung việc của sáu hợp, cho là tâm linh giám, không có một pháp nào chẳng phải tâm. Một lần qua lại trở xuống, khứ là quá khứ tức là xưa, lai là vị lai cũng gồm nghĩa hiện tại nay. Đã lẫn lộn ba đời làm thể vì sao xưa mà không thông? Trước thì thống nhất sáu hợp khắp mười phương, đây thì bao gồm ba đời thông suốt xưa nay. Thành thể là lại y cứ vào sự dung hợp tâm cảnh chân tục ban đầu của Thánh trí, nghĩa nói thành như vậy.

Ngài Khuê Sơn nói: Không đến, không đi, ngầm thông cả ba đời. Hỏi Phật dùng nhiều thuyết Tô Mạn, luận chủ lấy gì làm văn? Đáp: Dùng phương tiện khéo léo dừng lại máy của người xinh đẹp, nên hạng phong văn gọi là giống thế tục. Tán Ninh nhạo người dùng văn ấy Tuệ Đạt biết người lỗ mãng ấy, vì ông ngu vặt lại tìm ý lập lời. Như Đạt sư không hại đến văn, nên nay chắc chắn hiểu, chỉ dùng nghĩa bên trong mà giải thích lời hay, giúp cho biết văn của luận chủ dựa vào kia nghĩa thuộc ở đây.

Xưa nay chung trước sau, giống cùng gộc cực ngọn, chẳng có gì cùng với hai, rộng lớn đều gọi là Niết-bàn, nói lên thể vắng lặng của tâm cảnh ở trước. Trong câu đầu dựa vào Chung giáo để phân biệt. Như Đại Sớ chép: Tâm vắng lặng chí đạo hợp nhất xưa nay. Y cứ vào đốn giáo thì một niệm không sanh, đoạn dứt quá khứ vị lai thì gì là xưa, gì là nay. Y cứ vào Viên giáo thì hai tướng xưa nay liền vào viên dung, càng thấy thông suốt. Câu kế vì trước sau giống nhau nên Niết-bàn của ba thừa sơ chứng chẳng phải trước, rốt ráo chứng cũng chẳng phải sau. Bổn mạt tức là lý sự, sóng biển đều ướt. Hạo nhiên là mênh mông rộng lớn vô bờ. Thái Quân là hữu tình và vô tình chẳng khác, nhiễm phi nhiễm đều bình đẳng, không có một pháp nào chẳng phải Niết-bàn.

Kinh chép: Không lìa các pháp mà được Niết-bàn, lại chép: Vì các pháp vô biên nên Bồ-đề cũng vô biên. Lại nói trở xuống, kinh Phóng Quang phẩm ba mươi chép: Vì các pháp không bờ mé nên Bát-nhã Ba-la-mật cũng không bờ mé v.v..., dẫn đây chứng lý trí đều dựa vào các pháp, tức là nói lên tâm cảnh chẳng khác. Hai văn lồng vào nhau tìm kỹ sẽ biết.

Vì biết đạo Niết-bàn tồn tại ở diệu khế, tinh túy của khéo khế vốn ở thầm hợp nhất. Dĩ tri là dựa vào kinh tìm lý, lý tự sáng tỏ quý ở khéo hợp, nghĩa diệu hợp vốn ở vọng trí, bên trong thầm hợp hai mà không hai, một cũng bỏ. Văn nầy cũng chung lúc bao gồm nghĩa trí hội trước, thông với (xưa).

Vậy thì vật chẳng khác ta, ta chẳng khác vật, vật và ta huyền hội trở về vô cực, như trí huyền tịch gởi lời đến vô cực, không chỉ có chỗ như trí quy.

Tiến thêm một bước chẳng phải trước, lùi một bước không sau, đâu cho phép trước sau đối với đó?

Tiến lùi là dựa vào người, trước sau là chỉ chung cho người và pháp. Người Ba thừa tiến mà chứng thì chẳng phải trước, vì không có quá khứ. Người mê lùi mà chưa chứng chẳng phải sau, vì không có vị lai. Thiên tử nói; Bậc cao tuổi giải thoát cũng lâu như thế nào?

Kinh Tịnh Danh chép: “Xá-lợi-phất hỏi Thiên Nữ: “Cô đối với thất nầy bao lâu rồi?””

Thiên nữ đáp: Như sự giải thoát của vị lớn tuổi ở đây lâu như vậy à! Thiên nữ v.v... giải rằng: Bậc kỳ túc là người lớn tuổi như Thân Tử (Xá-lợi-phất). Thân Tử đã chứng pháp giải thoát, đâu thuộc về thời xa gần ư? Nên nói như vậy.

Khảo đắc thứ mười tám, chín trong chín chiết. Khảo là nghiên cứu. Dựa vào trước, không lìa các pháp mà được Niết-bàn, dựa vào đó mà khảo cứu, tận ấm tồn ấm trái giáo trái lý, nên làm sao mà đắc? Cho nên sau cùng phân biệt đây là từ trước phân biệt ngộ tu trước sau, ý nghĩa đã khắp, rốt ráo chứng nhập ở sau cùng nên nói là khảo cứu.

Hữu Danh nói: “Trong kinh chép: “Tánh chúng sanh rốt cuộc đối với năm ấm””. Lại chép: Đắc Niết-bàn thì năm ấm đều hết, ví như đèn tắt. Kinh nầy phẩm hai mươi chín chép: Lìa năm ấm rồi thì chẳng khác chúng sanh. Lại chép trở xuống, hai câu đầu chỉ cho thể của chúng sanh, vì năm ấm chính là thể. Hai câu kế chỉ bày chứng tướng, phép dụ rất dễ hiểu.

Vậy thì tánh chúng sanh lập tức dứt hết trong năm ấm, đạo Niết-

bàn lập riêng ngoài ba cõi, xa xôi nhưng khác cõi, chẳng còn chúng sanh được Niết-bàn, thuận kinh mà trái lý. Vì năng đắc thì năm ấm đã hết đối với cõi. Sở đắc thì Niết-bàn độc lập ở ngoài cõi. Nếu nói rằng đắc thì có hai điều trái lý; một là tận ấm ái đắc; hai là trong ngoài cách bặt. Nếu có đắc thì tánh chúng sanh không chỉ ở năm ấm, nếu dừng ở năm ấm thì năm ấm đều không tận hết. Nếu năm ấm đều tận thì ai được Niết-bàn? Tồn ấm thuận lý mà lại trái với kinh. Nếu chắc chắn được thì ngoài ra còn có hai nghĩa; một là lẽ ngoài năm ấm lại có tánh chúng sanh năm ấm làm cho tận, tánh ngoài ấm làm cho được. Nên nay luận chép: Nếu có đắc v.v... cả hai e rằng trái với chỗ cùng cực năm ấm mà kinh nói ở trước, đâu cho phép ngoài ấm lại có tánh chúng sanh ư? Nếu đây ứng hợp với năm ấm thì không hoàn toàn dứt hết, hoặc dứt hết thô còn tế, hoặc diệt sắc còn tâm là năng đắc thì chắc chắn như đều dứt hết thì ai là năng đắc? Nên luận chép: Nếu quả thật dừng ở năm ấm v.v... lý nầy đã thông nhưng cũng trái lời kinh trước đã chép lànăm ấm đều dứt hết. Y cứ vào sự còn mất nầy đều trái chẳng thể không cứu xét. Ý nầy nói: Giáo lý Ba thừa dứt hết sanh tử, chuyển được Niết-bàn, mà không biết hai bên chẳng hai. Nên mượn sự hỏi đáp nầy khiến cho ngộ ngay vọng mà chân.

Huyền đắc thứ chín, mười trong mười diễn.

Trước trình bày chứng rốt ráo, đây là trình bày đắc diệu, không còn đắc tướng mà đắc gọi là huyền.

Vô Danh nói: Phàm chân do lìa mà khởi ngụy do dính mắc mà sanh, vì kẹt nên có đắc, vì lìa nên có tên. Vọng đắc gọi là lìa, Niết-bàn từ đây hiển bày. Có đắc gọi là kẹt, danh tướng từ đây mà sanh. Vô danh như vô đắc, đối với tị văn trước cũng có thể do lìa nên được lý vô danh.

Vì thế pháp chân là đồng chân, pháp ngụy là đồng ngụy. Pháp chân lìa đắc thì trí cũng chân, dựa vào ngụy mà sanh chấp trước, tâm niệm luống dối.

Ông đã cho có đắc là đắc nên cầu đắc ở hữu đắc, tôi cho không đắc là đắc nên đắc ở vô đắc. Hữu đắc là pháp ngụy, đắc cũng không đắc. Vô đắc là chân không đắc mà đắc. Tâm kinh chép: Vì vô sở đắc nên được Bồ-đề.

Lại mở cuộc bàn luận sẽ quyết định bổn ấy trước, đã nói về Niết-bàn thì không thể lìa Niết-bàn mà nói Niết-bàn. Nếu dựa vào Bát-nhã để khởi nói thì riêng cái gì không phải Niết-bàn, mà muốn được? Lời theo pháp mà khởi, bàn về chân lấy chân làm gốc, nói về tục, lấy tục

làm căn. Đã nói về thể của Niết-bàn thì chánh đáng như thể mà nói, thể của Niết-bàn càng ràng buộc pháp giới, không có một pháp nào chẳng phải là Niết-bàn. Nếu vậy thì vốn dĩ ngay đó làm sao nói đắc?

Luận Khởi Tín chép: Tất cả các pháp đều bình đẳng, tức chân tức như v.v...

Vì sao? Vì đạo Niết-bàn diệu tận thường số, dung hợp hai nghi (trời đất) gột rửa muôn vật, tất cả trời người động một khác, thấy bên trong không có mình thấy trái lại nghe không có ta nghe, không hề có đắc, chưa hề không đắc. Một câu đầu nêu thể, bảy câu kế phân biệt tướng, hai câu sau đều dứt. Thường số tức là ba đời, sự tướng, hữu vi v.v... Đây là nêu chung, phần dưới là nêu riêng. Hai nghi tức là trời đất. Muôn hữu là duyên sanh muôn vật, vì dung hòa cho nên bình đẳng trời người, vì gột rửa cho nên đông một khác. Nói lên tướng không khác nhau của tự tánh Niết-bàn. Nội thị trở xuống hai câu là phân biệt theo sự thấy nghe, mắt không theo sắc gọi là một, bày tánh không của sắc rỗng không, chẳng có đối xúc. Nên nói không có mình thấy. Tai không chạy theo âm thanh nên nói là phản thính, tánh không của thanh rỗng không nên bặt âm thanh, nên nói chẳng có ta nghe. Mình và ta đều thuộc Niết-bàn, vì biết chẳng ngoài thân nên nói mình và ta. Không hề trở xuống rất dễ biết.

Kinh chép: Niết-bàn chẳng phải chúng sanh cũng chẳng khác chúng sanh.

Duy-ma-cật nói: Nếu Di-lặc được diệt độ thì tất cả chúng sanh cũng sẽ diệt độ. Vì sao? Vì tất cả chúng sanh bản tánh thường diệt, không còn diệt nữa.

Kinh nầy phẩm hai mươi hai chép: Như lai chẳng phải chúng sanh cũng chẳng phải chẳng chúng sanh, vì Như lai chính là Niết-bàn nên có thể dẫn nghĩa.

Phẩm hai mươi chín chép: Tánh Phật và chúng sanh không phải một không phải hai v.v... Kế là dẫn Tịnh Danh, ngay quyển đầu phẩm Bồ-tát văn cũng có chút khác nhau. Kinh ấy chép: Chư Phật biết tất cả chúng sanh rốt ráo vắng lặng, tức là tướng Niết-bàn v.v... đây gọi là diệt độ, ở chỗ không diệt, sanh tử như hoa đốm trong hư không xưa nay không khởi, thì đã diệt. bốn bậc như sóng nắng, ngay tướng vốn không, thì đã được độ.

Vậy thì chúng sanh chẳng phải chúng sanh, ai là người đắc? Niết-bàn chẳng phải Niết-bàn, ai là người có thể đắc?

Nhiên tắc là nhờ trước mà khởi, chúng sanh vốn diệt độ, đối với

diệt độ năng sở đều sai, làm sao đắc tướng?

Nên kinh Phóng Quang chép: Bồ-đề từ hữu mà đắc phải chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Vậy từ không đắc phải chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Từ có, không mà đắc phải chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Lìa có không mà đắc phải chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Vậy thì đều không có chỗ đắc phải chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Nghĩa ấy thế nào?

Đáp: Vì vô sở đắc là đắc cho nên đắc vô sở đắc.

Ở đây lấy nghĩa kết hợp văn trên dưới của kinh Phóng Quang mà thành lý nầy, chớ chẳng phải chánh văn, Đại Phẩm cũng giống.

Phẩm Tam Tuệ chép: "Tu-bồ-đề bạch Phật rằng: "Bạch Đức Thế tôn! Nếu Bồ-tát tu Bát-nhã Ba-la-mật có được Tát-bà-nhã hay chăng?""

Phật dạy: "Không được".

Hỏi: "Không tu Bát-nhã có được trí tuệ hay chăng?"

Phật nói: không.

Hỏi: "Tu không tu được trí tuệ không?"

Phật nói: "Không".

Hỏi: "Chẳng tu chẳng phải chẳng tu có được trí tuệ hay chăng?"

Phật dạy: "Không v.v..."

Kinh Phóng Quang phẩm hai mươi bốn lược chép: "Tu-bồ-đề bạch Phật rằng: Bạch Đức Thế tôn, không trụ yếu nghĩa bậc nhất có thành A-duy-tam Phật chăng?""

Phật dạy: "Không".

Cho đến bạch rằng: Sẽ không có Thế tôn không theo kịp Chánh giác hay chăng?

Phật dạy: "Không v.v..."

Trả lời trở xuống, kinh Phóng Quang, v.v... đều là nghĩa nầy. Những bốn câu trước có đắc, năm câu sau không đắc, đều chẳng thể không đắc mà đắc mới là huyền.

Vô sở đắc gọi là đắc thì ai sẽ không được?

Vô đắc mà đắc, chính vì thầm thông, đạo thầm thông thể khắp tất cả. Nên kinh Lăng-già chép: Vì biết xưa nay của chúng sanh mà

nhập Niết-bàn, riêng ai không đắc? Đây là tổn lai đắc. Mà trước nói bỏ ấm còn ấm gọi là trong gọi là ngoài, phân biệt như thế chẳng phải hỏi đúng.

Vậy thì huyền đạo ở nơi xa thẩm, nên chẳng đắc mà đắc, trí mầu còn ở ngoài vật nên chẳng biết mà biết. Đại tượng ẩn ở chỗ vô hình nên chẳng thấy mà thấy. Âm thanh lớn giấu trong tiếng nhỏ nên chẳng nghe mà nghe.

Ở đây có bốn cặp, câu trên đều nêu thể, câu dưới phân biệt đắc. Hai cặp đầu y cứ vào tâm cảnh, huyền đạo là cảnh. Bặt vực là ngoài sự. Trí mầu là tâm, đều chẳng phải tục đế nên nói ngoài vật. Hai câu sau rất dễ hiểu, chỉ y cứ vào cảnh nói đắc, y cứ sau sẽ hiểu, chỉ y cứ vào cảnh nói đắc, y cứ tâm mà nói biết. Hai cặp sau dựa vào danh tướng để phân biệt, đại tượng chẳng phải tướng, không còn tướng để thấy, sau đó thật thấy, còn tướng thì không thấy. Đại âm chẳng phải tiếng, không chạy theo âm thanh để nghe, sau đó nghe khắp, chạy theo âm thanh thì không nghe. Cho nên lìa bên trong, đuổi theo ngoài mà không được chỉ vì vô hình, Quan Âm nghe trái lại mà viên thông. Vì ngay tánh nguyện cho các đạt sĩ đừng chạy theo hình tướng, âm thanh.

Nên có thể bao trùm suốt xưa khai ngộ các phương đình độc dân chúng, xa mà không thấm, mênh mông bát ngát thay! Đâu chẳng nhờ đó ư? Nói lên dụng của Niết-bàn, liền xuất hiện đại dụng vô bờ, thông hai khoa trước lần lượt như thế thì rất có lý do, nghĩa là đầu tiên nêu thể sở đắc, kế đến nêu môn chứng đắc, đã chẳng đắc mà đắc, từ đắc khởi dụng, mở bày cho chúng sanh, nên sau cùng nêu đại nghiệp dụng. Hay thay, luận nầy ba lời đều khéo ghi chép đăng thành bốn Thánh, xưa nay gọi là tứ bặt, nhiều đời danh đức quý báu mà dùng vì lý do đó.

Bao gồm văn có chút thay đổi, kia nói rằng: Bao gồm không có lỗi, nghĩa là buộc túm miệng túi ấy. Nay dùng làm nghĩa bao gồm. Suốt xưa là lâu, nghĩa là thể Niết-bàn đã khắp đã tròn đầy, nói dụng của thể cũng tràn khắp bao la. Đình độc nghĩa là dưỡng dục. Sơ nhi trở xuống nghĩa là diệu dụng vô hình, nghĩa như sơ viễn, nhưng đạo ứng cơ không hề bỏ sót, văn mượn từ sách Lão tử. Kia chép: Lưới trời lồng lộng, tuy thưa mà khó lọt, uông dương là khen dụng rộng lớn.

Nên Phạm Chí nói: Ta nghe Phật nói, nghĩa ấy sâu rộng, mênh mông vô bờ, chẳng thể không thành tựu, chẳng thể không độ sanh tức là lời khen Phật của Phạm Chí Xà-tuần trong kinh Bát Sư chính là lấy dụng hóa sanh làm chứng.

Cho nên con đường ba thừa khai mở, phân biệt đường chân ngụy,

tồn tại đạo Hiền Thánh, nói lên sự tinh tế của vô danh.

Nghĩa chín chiết đều là ba thừa, lời mười diễn đều là Nhất thừa. Lấy thật của Nhất thừa mà khai quyền ba thừa, khiến bỏ Tiểu thừa nhập Đại thừa, dẫn quyền về thật, chính là giống Pháp Hoa mở bày môn phương tiện chỉ tướng chân thật, vô danh là chân, hữu danh là giả. Hiền Thánh trở xuống y cứ theo trong ngoài. Các nhà bàn về nghĩa đế rộng lớn vô Thánh. Nay nói về bậc Thánh chứng thể khởi dụng. Hiền triết bắt chước theo. Bồ-tát chứng Niết-bàn mà tiến tu, không hành nhập vào không mà khởi hành, đâu nói là: Không ư? Nên nói còn, vốn diễn vô danh để soạn luận. Văn mười diễn để mở chấp hữu danh, chấp đã tiêu mất, bổn trí tự nói lên, chia văn kết hợp, e nhập vào phần kiến.

■